



Bhadantācariya Buddhaghosa

# Visuddhimagga

*The Path of Purification*

Volume 1

TRANSLATED FROM THE PĀLI BY  
BHIKKHU NĀNAMOLI

BUDDHIST PUBLICATION SOCIETY

Буддхагхоса

# Висуддхимагга

*Путь Очищения*

Том 1

ПЕРЕВОД С ПАЛИ:  
БХИККХУ НЬЯНАМОЛИ

ПЕРЕВОД С АНГЛИЙСКОГО:  
ДЖАММАНИССИТА  
(ДМИТРИЙ ПЛАТОНОВ)

РЕДАКТОР АЛЕКСАНДР ОРЛОВ



ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ГАНГА»  
МОСКВА • 2024

УДК 294.3  
ББК 86.35

Перевод с английского: Джамманиссита (Д. Платонов)

Буддхагхоса, Б.  
Б 90 Висуддхимагга (Путь Очищения) Том 1 / Буддхагхоса, Б.; [пер. с англ.: Джамманиссита (Д. Платонов)]. — М.: Ганга, 2024. — 1152 с.

ISBN 978-5-907658-45-5

Висуддхимагга — это «великий трактат» буддизма Тхеравады, энциклопедическое руководство по буддийской доктрине и медитации, написанное в пятом веке знаменитым буддийским комментатором Бхадантачарией Буддхагхосой. При написании этой книги автор поставил своей целью систематизировать и объединить различные учения Будды, встречающиеся во всем Палийском каноне, в ясный и всеобъемлющий путь, ведущий к конечной буддийской цели — Ниббане, состоянию полного очищения от аффектов и прекращения страданий.

Трактат состоит из трех больших разделов. Первый посвящен очень подробному обсуждению различных аспектов буддийской нравственности, важнейшей составной части восьмеричного Пути. Во второй части излагаются теоретические и практические вопросы, касающиеся природы сосредоточения (самадхи), его разновидностей, путей достижения и приносимой им пользы. Автор детально обсуждает различные виды медитативных опор, с помощью которых достигается погружение в тонкие и очищенные от пяти помех состояния сознания (джханы), а также раскрывает природу различных уровней медитативного погружения. Третий раздел посвящен обсуждению развития понимания, мудрости, способной постигнуть вещи такими, какими они являются в действительности, что ведет к окончательному освобождению от пут самсары.

Трактат издается в двух томах. В первом томе представлены первые два раздела, во втором — третий. Все таблицы, упоминаемые в книге, будут представлены во втором томе.

© Buddhist Publication Society 1975, 1991  
© Джамманиссита. Перевод, 2024  
© ООО ИД «Ганга». Издание на русском языке,  
оформление, 2024

# Содержание

Список сокращений, используемых в тексте.....	11
Заметка от переводчика на русский .....	15
<b>Введение.....</b>	<b>17</b>
История и основные факты.....	17
Главные события веков, предшествующих Буддхагхосе.....	20
Висуддхимагга и её автор .....	30
Вимуттимагга.....	58
Вехи развития доктрины Тхеравады.....	60
Paramatthamañjusā.....	64
Несколько основных моментов из Висуддхимагги.....	65
<i>Раздел первый</i>	
<b>Нравственность</b>	
<b>Глава I</b>	
<b>Описание нравственности (Sīla-niddesa).....</b>	<b>73</b>
[I. Вступление] .....	73
[II. Нравственность].....	85
<b>Глава II</b>	
<b>Аскетические практики (Dhutaṅga-niddesa) ...</b>	<b>199</b>

Раздел второй  
**Сосредоточение**

<b>Глава III</b>	
<b>Обретение медитационной опоры</b>	
( <i>Kammaṭṭhāna-gahaṇa-niddesa</i> )	257
<b>Глава IV</b>	
<b>Касина земли (<i>pathavī-kasiṇa-niddesa</i>)</b>	335
[Восемнадцать изъянов монастыря]	336
[Пять факторов места для отдыха]	343
[Меньшие преграды]	344
[Подробные инструкции по развитию]	344
[Касина земли]	345
[Два вида сосредоточения]	354
[Охранение образа]	357
[Десять видов навыка в погружении]	362
[Пять сравнений]	377
[Погружение: когнитивная серия]	379
[Первая джхана]	385
[Расширение образа]	415
[Вторая джхана]	422
[Третья джхана]	430
[Четвёртая джхана]	445
[Пятичастное джхановое деление]	455
<b>Глава V</b>	
<b>Прочие касины (<i>Sesa-kasiṇa-niddeso</i>)</b>	458
[Касина воды]	458
[Касина огня]	460

[Касина воздуха] .....	462
[Синяя касина] .....	463
[Жёлтая касина] .....	464
[Красная касина] .....	465
[Белая касина] .....	466
[Касина света] .....	467
[Касина ограниченного пространства] .....	468
[Общее] .....	469

## Глава VI

<b>Непривлекательность как опора медитации (Asubha-kammaṭṭhāna-niddesa) .....</b>	475
[Общие определения] .....	475
[Раздутый] .....	479
[Посиневший] .....	502
[Гниющий] .....	502
[Разрезанный] .....	503
[Изъеденный] .....	504
[Расчленённый] .....	504
[Изрубленный и расчленённый] .....	504
[Кровоточащий] .....	505
[Кишащий червями] .....	505
[Скелет] .....	506
[Общее] .....	509

## Глава VII

<b>Шесть памятований (Cha-anussati-niddesa) .....</b>	517
[ <b>(1) Памятование о Просветлённом]</b> .....	521
[ <b>(2) Памятование о Дхамме]</b> .....	572

[ <b>(3) Памятование о Сангхе]</b> .....	586
[ <b>(4) Памятование о нравственности]</b> .....	593
[ <b>(5) Памятование о щедрости]</b> .....	595
[ <b>(6) Памятование о божествах]</b> .....	599
<b>[Общее] .....</b>	<b>602</b>

## Глава VIII

<b>Другие памятования как медитационные опоры (<i>Anussati-kammaṭṭhāna-niddesa</i>) .....</b>	<b>607</b>
[ <b>(7) Осознанность к смерти]</b> .....	607
[ <b>(8) Осознанность к телу]</b> .....	633
[ <b>(9) Осознанность к дыханию]</b> .....	685
[ <b>(10) Памятование о покое]</b> .....	752

## Глава IX

<b>Божественные обители (<i>Brahmavihāra-niddesa</i>) .....</b>	<b>760</b>
[ <b>(1) Любящая доброта]</b> .....	760
[ <b>(2) Сострадание]</b> .....	800
[ <b>(3) Радование]</b> .....	803
[ <b>(4) Невозмутимость]</b> .....	806
<b>[Общее] .....</b>	<b>807</b>

## Глава X

<b>Нематериальные состояния (<i>Ārūpapa-niddesa</i>) .....</b>	<b>830</b>
[ <b>(1) Сфера безграничного пространства]</b> .....	830
[ <b>(2) Сфера безграничного сознания]</b> .....	844
[ <b>(3) Сфера ничто]</b> .....	848

[4) Сфера ни-восприятия- ни-не-восприятия] .....	853
[Общее] .....	862

## Глава XI

### Заключение по сосредоточению.

Питание и элементы ( <i>Samādhi-niddesa</i> ) .....	868
[Восприятие отвратительности в питании] .....	868
[Определение элементов] .....	885
[Текст и комментарий вкратце] .....	887
[В деталях] .....	889
[Метод развития вкратце] .....	895
[Метод развития в деталях] .....	898
[Дополнительные способы направления внимания] .....	921
[Развитие сосредоточения — заключение] .....	941
[Польза в развитии сосредоточения] .....	942

## Глава XII

Сверхсилы ( <i>Iddhividha-niddesa</i> ) .....	946
[Польза сосредоточения (продолжение)] .....	946
[Пять видов прямого знания] .....	947
[(1) Виды сверхсил] .....	947

## Глава XIII

Прочие прямые знания ( <i>Abhiñña-niddesa</i> ) .....	1021
[(2) Элемент божественного уха] .....	1021
[(3) Проникновение в умы] .....	1026
[(4) Вспоминание прошлых жизней] .....	1031

[5) Божественное око — знание смерти и перерождения существ]	1057
[Общее]	1073
Примечания	1089
Пали-английско-русский глоссарий	1099
О переводчике на английский	1147

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В ТЕКСТЕ

- A. Aṅguttara Nikāya  
AA. Aṅguttara Nikāya Atṭhakathā (Комментарий) =  
Manorathapurāṇī  
Cp. Cariyāpiṭaka  
Dh. Dhammapada  
DhA. Dhammapada Atṭhakathā (Комментарий)  
Dhs. Dhammasaṅgaṇī  
DhsA. Dhammasaṅgaṇī Atṭhakathā (Комментарий) = At-  
thasālinī  
DhsAA. Dhammasaṅgaṇī Tikā (Субкомментарий) = Mūla-  
Tikā (часть 1)  
Dhk. Dhātukathā  
D. Digha Nikāya  
DA. Digha Nikāya Atṭhakathā (Комментарий) = Suman-  
galavilāsini  
Iti. Itivuttaka  
Jā. Jātaka (изд. от Viggo Fausböll)  
Kv. Kathāvatthu  
Mv. Mahāvāṃsa  
M. Majjhima Nikāya  
MA. Majjhima Nikāya Atṭhakathā (Комментарий) = Pa-  
pañcasūdanī  
Miln. Milindapañha

<b>Netti.</b>	Nettipakaraṇa
<b>Nd1.</b>	Mahā Niddesa
<b>Nd2.</b>	Cūla Niddesa (Тайское изд.)
<b>Ps.</b>	Paṭisambhidāmagga
<b>PsA.</b>	Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Saddhammappakāsini (Сингальское изд. Hewavitarne)
<b>Pṭn1.</b>	Paṭṭhāna, Tika Paṭṭhāna
<b>Pṭn2.</b>	Paṭṭhāna, Duka Paṭṭhāna (Сингальское и мьянмарское изд.)
<b>Pm.</b>	Paramattha-mañjūsā, Visuddhimagga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Mahā Ṭikā (в этом переводе гл. с I по XVII — сингальское издание Vidyodaya, гл. с XVIII по XXIII — мьянмарское изд.)
<b>Pe.</b>	Peṭakopadesa
<b>Pv.</b>	Petavatthu
<b>S.</b>	Samyutta Nikāya
<b>SA.</b>	Samyutta Nikāya Aṭṭhakathā (Комментарий) = Sāratthappakāsini
<b>Sn.</b>	Sutta-nipāta
<b>SnA.</b>	Sutta-nipāta Aṭṭhakathā (Комментарий) = Paramatthajotikā
<b>Thag.</b>	Thera-gāthā
<b>Ud.</b>	Udāna
<b>Vbh.</b>	Vibhaṅga
<b>VbhA.</b>	Vibhaṅga Aṭṭhakathā (Комментарий) = Sammohav-inodani
<b>VbhAA.</b>	Vibhaṅga Ṭikā (Субкомментарий) = Mūla-Ṭikā (часть 2)
<b>Vv.</b>	Vimāna-vatthu
<b>Vin.i.</b>	Vinaya Piṭaka (3) — Mahāvagga
<b>Vin.ii.</b>	Vinaya Piṭaka (4) — Cūlavagga
<b>Vin.iii.</b>	Vinaya Piṭaka (1) — Suttavibhaṅga 1
<b>Vin.iv.</b>	Vinaya Piṭaka (2) — Suttavibhaṅga 2
<b>Vin.v.</b>	Vinaya Piṭaka (5) — Parivāra
<b>Vis.</b>	Visuddhimagga (изд. P.T.S и Harvard Oriental Series)

Цифры в квадратных скобках по тексту  
(напр. «[25]») относятся к номерам страниц  
издания от Pali Text Society.

Номера абзацев слева соответствуют номерам  
абзацев гарвардского издания на пали.

Заголовки, подзаголовки  
и различные нумерации были добавлены  
для ясности.



## ЗАМЕТКА ОТ ПЕРЕВОДЧИКА НА РУССКИЙ

Перевод выполнен с английского издания «Висуддхимагги» 5-й редакции от досточтимого Ньянамоли и в критических местах сверен с палийским текстом. Были добавлены концевые сноски с дополнительной информацией, в частности касающиеся обсуждения данного английского перевода в других источниках (например, курс по «Висуддхимагге» от Саядо У Силананды), которые вносят очень важные коррективы. В квадратных скобках курсивом [пример] содержатся добавления/уточнения от переводчика на русский. Таким образом, было предпринято сохранение всей важной и полезной информации английского перевода, (который досточтимый Ньянамоли щедро снабдил сносками и добавочными материалами) с учётом возможных неточностей. Данный текст, в свете перевода и своего предназначения, не требует буквально-го и полного (и всегда невозможного) «семантического переноса» или чего-то, приближенного

к таковому (как того требовали бы тексты, целиком состоящие, например, из поэзии или игры слов), что вытекает из самого формата экзегетики. Это позволяет удовлетворить нужды познания тонкостей всё ещё очень молодой Тхеравады на пространстве СНГ до формирования устойчивых академических и монашеских сообществ, способных на основе оригинальных текстов охватить смысловую необъятность всех Питак Канона вместе с его комментариями и субкомментариями, перенеся её на русский без «посредников» (для этого потребовалось бы многие годы). Обстоятельства и направления развития буддийской переводческой деятельности наших стран всё ещё требуют промежуточных решений, и таковые, без сомнений, будут лишь движением вперёд. Убеждён, что данный текст выполнит своё назначение.

*Дхамманиссита*

## ВВЕДЕНИЕ

*Visuddhimagga*, что переведено здесь как «Путь Очищения», является, возможно, уникальным примером мировой литературы. Эта работа суммирует и объясняет учение Будды, содержащееся в палийской «Типитаке», признанной сегодня в Европе как старейшая и наиболее аутентичная запись слов Будды. Как важнейший неканонический авторитет Тхеравады она, при использовании так называемого метода Абхидахаммы, составляет основу оформленного и последовательного экзегезиса «Типитаки», давая детальные практические инструкции для развития очищения.

### ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ФАКТЫ

Работы Бхадантачарии Буддхагхосы насчитывают более чем тридцать томов в издании Общества палийских текстов на латинице, но о самом авторе едва ли наберётся фактов на страницу или две.

Однако, прежде чем браться за эти факты, которые могут показаться излишне специализированными, стоит немного раскрыть то, как палийская литература делится на три основных исторических периода. Ранний, или же классический период, который можно назвать «Первым периодом», начинается в VI веке до н. э. с самой «Типитаки» и заканчивается «Вопросами Милинды» примерно пятью веками позже. Эти тексты, составленные в Индии, были принесены на Шри-Ланку, где они сохранились на пали, но о них писали на сингальском. В Индии к моменту начала первого века н. э. местный санскрит (отдельно от контекста возведения Махаяны) полностью вытеснил пали в качестве языка изучения во всех буддийских школах. Литературная активность же на Шри-Ланке, как будет раскрыто далее, спала и впала в состояние неопределённости примерно между 150 и 350 годом нашей эры. Первый ланкийский и южноиндийский ренессанс пали начался примерно к 400 году и был запущен Бхадантачарией Буддхагхосой — это можно назвать «Средним периодом», и его многие важные деятели были индийцами. Он продлился несколько веков на юге Индии, распространившись в Мьянму, и можно сказать, что он просуществовал примерно до XII века. На Шри-Ланке же всплеск литературной активности вновь пошёл на убыль и практически угас из-за разрушительного вторжения завоевателей в XI веке. Второй ренессанс, или, можно сказать, «Третий период», начинается в следующем веке

вместе с восстановлением Шри-Ланки, более или менее совпадая с важными политическими изменениями в Мьянме. На Шри-Ланке он продлился несколько веков, а в Мьянме ещё дольше, однако Индия в это время полностью утратила все формы буддизма. Но этот период не играет роли в поставленной сейчас задаче, это лишь зарисовка для общей перспективы.

Записанные факты, относящиеся к точке зрения буддистов Шри-Ланки касательно Среднего периода, немногочисленны. На них стоит остановиться<sup>1</sup>.

---

1 Точные даты не согласованы. «Ланкийские хроники» дают линию царей Шри-Ланки вплоть до времени Будды, а также линию царей Магадхи от Асоки и до времени Будды. Рассчитанный в обратном порядке, список даёт 543 год до н. э. как год паринибаны Будды (см. список царей в Codrington's *Short History of Ceylon*, Macmillan, 1947, стр. xv и далее). Касательно корректировок расчётов, которые переносят дату паринибаны на 483 год до н. э. (дата, общепринятая в Европе), см. например: Geiger, перевод Махавамсы (Вступление); Epigraphia Zeylanica I, 156; E. J. Thomas, *Life of the Buddha*, Kegan Paul, стр. 26, сноска 1. Из-за письма, отправленного Маханамой китайскому двору (Codrington, стр. 29; E.Z. III, 12), несомненным видится то, что он царствовал в 428 году. Если принять скорректированную дату, то 60 дополнительных лет нужно каким-либо образом убрать, не трогая при этом время правления Маханамы. В этой работе использовалась более ранняя дата.

**ГЛАВНЫЕ СОБЫТИЯ ВЕКОВ,  
ПРЕДШЕСТВУЮЩИХ Буддхагхосе**

ЦАРЬ ШРИ-ЛАНКИ	СВЯЗАННЫЕ СОБЫТИЯ	УПОМИНАНИЯ
Деванампийя-Тисса; 307–267 гг. до н. э.	Прибытие на Шри-Ланку араханта Махинды вместе с Типитакой и комментариями, комментарии переводятся на сингальский, основывается Великий монастырь.	Mv, гл. 13
Дуттхагамани; 161–137 гг. до н. э.	<p>Изгнание захватчиков после 76 лет оккупации столицы, обретение единства и независимости.</p> <p>Имена многих старейшин Великого монастыря, отмеченных в комментариях за добродетельное поведение, восходят к этому и последующим царствованиям.</p>	Mv, гл. 25–32 Adikaram, <i>Early History of Buddhism in Ceylon</i> , стр. 65–70
Ваттагамани; 104–88 гг. до н. э.	<p>Правление прерывается через пять месяцев восстанием брахмана Тиссы; голод, вторжение и изгнание царя.</p> <p>Все монахи Великого монастыря рассеиваются на юг и в Индию.</p> <p>Восстановление в правах царя после 14 лет, возвращение монахов.</p> <p>Основание царем монастыря Абхайагири</p>	Mv.33, 33 и далее AA.i, 92 Mv.33, 78 Mv.33, 81

	<p>Абхайагири отделяется от Великого монастыря и становится раскольническим.</p> <p>Первая запись Типитаки Великим монастырём (вдали от царской столицы).</p> <p>Абхайагири принимает индийскую Дхаммаручи Никаю секты Ваджи-путтака.</p> <p>Собрание монахов Великого монастыря, где решается, что сохранение и обучение текстам должно идти впереди практики их содержания.</p> <p>Имена многих старейшин Великого монастыря, отмеченных в комментариях за ученье и вклад в решение текстологических проблем, восходят к этому царствованию.</p>	Mv.33, 96  Mv.33, 100; Nikāya-saṅgraha (пер.), стр. 10  Ns., стр. 11  AA.i, 92 и далее; EHBC, стр. 78  EHBC, стр. 76
Кутаканна-Тисса; 30–33 гг. до н. э.	<p>Многие старейшины из упомянутых ранее тоже относятся к этому царствованию.</p> <p>Последние имена старейшин Шри-Ланки в Париваре Винайи (стр. 2), относящиеся к этому правлению; Паривара, таким образом, могла быть закончена Великим монастырём в любое другое время до V века.</p>	EHBC, стр. 80  EHBC, стр. 86

## ВИСУДДХИМАГГА

Бхатикабхайа; 20 г. до н. э. — 9 г. н. э.	Диспут по вопросам «Винайи» между Великим монастырём и Абхайагири, победу в котором брахман Ди- гхакаранайа присудил Великому монастырю.	Vin.A. 582; ЕНВС, стр. 99
Кханираджану- Тисса; 30–33 гг.	За государственную измену наказаны 60 мон- ахов.	Mv.35, 10
Васабха; 66–110 гг.	Последнее царствова- ние, упомянутое в тек- сте комментариев.  Сингальские коммен- тариев могли быть за- кончены в любое время после этого правления.	ЕНВС, стр. 3, 86–87  ЕНВС, стр. 3, 86–87
Гаджабаху I; 113–135 гг.	Монастырь Абхайагири поддерживается царем и расширяется.	Mv.35, 119
6 царей; 135–215 гг.	Упоминания царской поддержки Великого мо- настыря и Абхайагири.	Mv.35.1, 7, 24, 33, 65
Вохарика- Тисса; 215–237 гг.	Царь поддерживает оба монастыря.  Абхайагири принимает Ветулья (Махаяна) Пи- таку.  Царь подавляет Ветулья-доктрины.  Книги Ветульев сжига- ются, монахи-еретики скомпрометированы.  Развращение монахов Витандавадинами (еретики или деструк- тивные критики).	Ns., стр. 12  Mv.36, 41  Ns., стр. 12  Dīpavaṁsa, гл. 22, 23

Готхабхайа; 254–267 гг.	Царь поддерживает Великий монастырь.  60 монахов Абхайагири изгнаны царем за под- держку Ветулья-док- трин.  Раскол внутри Абхай- агири, формирование новой секты.  Индийский монах Сангхамитта поддер- живает Абхайагири.	Mv.36, 102  Mv.36, 111  Ns., стр. 13  Mv.36, 112
Джеттха-Тис- са; 267–277 гг.	Царь отдаёт предпочтение Великому монастырю, Сангхамитта бежит в Индию.	Mv.36, 123
Махасена; 277–304 гг.	Сангхамитта возвращается, его поддерживает царь; гонения на Великий монастырь, его монахи изгнаны из столицы на девять лет.  Успешное покушение на Сангхамитту.  Восстановление Великого монастыря.  Книги Ветульев вновь сжигаются.  Диспут о границах Великого монастыря; его монахи вновь отсутствуют в нём на протяжении девяти месяцев.	Mv.37, 1–50  Mv.37, 27  EHBC, стр. 92  EHBC, стр. 92  Mv.37, 32

Сири Мегхаванна; 304–322 гг.	Царь отдаёт предпочтение Великому монастырю.  Основывается сингальский монастырь в Буддха Гайе, Индия.	ЕНВС, стр. 92, Mv.37, 51 и далее  Malalasekera P.L.C, стр. 68; <i>Epigraphia Zeylanica</i> iii, II
Джеттха-Тисса II; 332–334;	В этот период составляется «Дипавамса».	Цитировано в VinA.
Буддхадаса; 341–70 гг. Упатисса 370–412 гг.	Возможно, также составляется <i>Mūlasākha</i> и <i>Khuddasākha</i> (сводки по «Винайе»), а также некоторые работы Буддхадатта Тхеры.	PCL, стр. 77
Маханама; 412–434 гг.	Буддхагхоса прибывает на Шри-Ланку.  <i>Samantapāśādikā</i> (комментарий к «Винайе») начинает составляться на 20-м году правления царя, а заканчивает на 21-м.	Mv.37, 215–46  VinA. Эпилог

Почему Бхадантачария Буддхагхоса пришёл на Шри-Ланку? И почему его труды стали известны за пределами его страны? Голые факты без какой-либо интерпретации едва ли ответят на эти вопросы. Конечно, любая интерпретация умозрительна; но, держа это в уме, можно попытаться дать ее (без претензий на оригинальность).

Великий монастырь, основанный сыном Асоки, арахантом Махиндой, и сохранивший репутацию

за счёт святости своих монахов, не имеет соперников в царской благосклонности вплоть до правления царя Ваттагамани Абхайи в I веке до н. э. Бурные потрясения, меняющие обстановку в стране, приходят с его правлением: основание монастыря Абхайагири, его отделение и раскол. Чувствуя незащищённость, Великий монастырь принимает меры предосторожности и записывает Типитаку первый раз в провинциях, вдали от царского присутствия. Тем временем, примерно к концу I века до н. э. (датировки очень расплывчаты), санскритская буддийская литература лишь начинает свою эру расцвета, а сам санскрит становится на путь становления языком интернациональной культуры. На Шри-Ланке Великий монастырь, уже традиционно приверженный строгой ортодоксии, основанной на пали, закрепляется в этом отношении расколом своего соперника, который теперь начал публично изучать новые идеи из Индии. В I веке до н. э. приток санскритской мысли был всё ещё весьма незначителен, так что Великий монастырь, развивая свои древние сингальские комментарии к Типитаке, мог поддерживать в Анурадхапуре свой статус главного центра изучения, чем можно объяснить смешение акцента с практики на теорию во времена правления царя Ваттагамани. Свидетельства показывают большую активность в этой области на протяжении всего I века до н. э., и весь этот теоретический материал, несомненно, был также записан.

В I веке н. э. санскритский буддизм («Хинаяна» и, возможно, уже даже и Махаяна) рос и распространялся быстрыми темпами. Разумеется, монастырь Абхайагири был занят изучением и пропагандой некоторых из этих весомых наработок, в то время как Великий монастырь не мог предложить чего-либо нового. В свете этого противники Великого монастыря с некоторой долей риска могли показаться передовыми и современными, пока старая институция, возможно, начала отходить на второй план ввиду отсутствия нового материала, вдохновения и международных связей, так как их разработки, будучи ограниченными ортодоксией на сингальском языке, исчерпали весь свой потенциал развития изучения Типитаки (Тхеравада же на материке, безусловно, сталкивалась с ещё большими трудностями). Как бы то ни было, мы обнаруживем, что начиная с I века и далее их плодотворные разработки начинают иссякать, и с правлением царя Бхатики Абхайи (с 20 г. до н. э. по 9 г. н. э.) между двумя монастырями начинают вспыхивать публичные диспуты. Всё это затягивается, постепенно ухудшаясь на протяжении следующих трёх веков, которые почти не дают нам никакой информации. В комментариях, которыми мы сегодня располагаем, правление царя Васабхи (66–110 гг.), похоже, является последним задокументированным, отчего можно полагать, что вскоре они были закончены (или более не сохранялись); не добавляется ничего нового. Возможно, что Ве-

ликий монастырь, в этой ситуации живший уже лишь своим прошлым, сам наполнялся ересью. Но, оставляя спекуляции о непосредственных причинах, побудивших его прекратить цепочку учителей и перестать пополнять свой корпус сингальских текстов, достаточно будет просто отметить, что ситуация лишь продолжала ухудшаться, полниясь интригами, пока всё наконец не достигло кульминации с правлением Махасены (277–304 гг.).

После того как гонения на Великий монастырь получили царское одобрение, и его монахи были изгнаны из столицы, монастырь Абхайагири наслаждался девятью годами своего триумфа. Но древняя институция сплотила своих последователей в южных провинциях, и царь раскаялся: монахи вернулись, а царь восстановил их в правах на те постройки, что были отданы противникам. Великий монастырь после этих интриг, должно быть, предвидел, что если он не сможет успешно конкурировать с санскритом, то у него будет мало надежды удержать свои позиции. В этом свете единственным выходом было дать толчок восстановлению пали — толчок, ведущий изучение этого языка до уровня, позволяющего конкурировать с «современным» санскритом в области международной буддийской культуры. Началось взращивание пали на местах и за границей, что позволило ему укрепиться. Это был революционный проект, включающий в себя замену сингальского на пали в качестве языка обучения и обсуждения буддийских

учений, а также основание школы литературного сочинения на пали. Раньше это, без всяких сомнений, было бы неуместным, но обстановка изменилась. И хотя хорошо известно, что различные санскритские не-махаянские школы продолжали процветать по всей Индии, у нас почти нет информации о статусе языка пали там к этому времени. Лишь «Махавамса» [гл. 37, vv.215 и далее, цитировано ниже] предполагает, что Тхеравда в этих условиях не только отложила, но потеряла весь свой старый материал вне Питак, датируемый начиная со времён Асоки<sup>2</sup>. Можно предположить, что ситуация на Шри-Ланке лишь вторила процессу, который в Индии пошёл гораздо дальше. Однако на Шри-Ланке древний корпус текстов, среди которых много тех, что были до Асоки, хранился два с половиной века этого забвения, как бы вызревая. И теперь, со своей чистотой родословной, на контрасте с мешаниной новых веяний, он обрёл второе дыхание. Тхеравадинские центры изучения на материке, без всяких сомнений, также были предельно заинтересованы и стремились помочь

---

2 См. также *A Record of Buddhist Religion* от И Цзиня [I-tsing], пер. J. Takakusu, Clarendon Press, 1896, стр. xxiii, где географическое распределение различных школ помещает Муласарвастивату в основном на севере, а Арийастхавиру в основном на юге Индии. И Цзинь, который не посещал Шри-Ланку, был в Индии в конце VII века, но он не упоминает, на каком языке Арийастхавира Никая (Тхеравада) вела своё изучение Типитаки: на пали или санскрите.

в восстановлении некой целостности<sup>3</sup>. Без такой кооперации шансов на успех было мало.

Неизвестно, что в этот период являлось первым, оригинальным сочинением на пали, но «Дипавамса» (историческая хроника) относится сюда (так как заканчивается на правлении Махасены и цитируется в *Samantapāśādikā*), и, весьма возможно, также и *Vimuttimaga* (практическое руководство, см. ниже) была другой ранней попыткой Великого монастыря подтвердить своё превосходство в этот период (IV век) посредством оригинальных сочинений на пали. Но будут также и другие<sup>4</sup>. Всё это, конечно, весьма предположительно, но всё же весьма очевидно, что к 400 году начались некие подвижки, не ограниченные лишь Шри-Ланкой: пришло

- 3 В эпilogах и прологах различных работ между V и XII веками имеется, например, упоминание Падаратиттхи (*VisA.* пролог; рядом с Мадрасом) и Каньчипуры (АА. эпilog = Кондживерам рядом с Мадрасом), а также прочих мест, где жили и работали учителя, принимавшие традицию Великого монастыря. См. также *Malalasekara, Pali Literature of Ceylon*, стр. 13; E.Z., iv, 69–71; *Journal of Oriental Research, Madras*, Vol. XIX, стр. 278 и далее.
- 4 Возможно, это краткие изложения «Винайи» — *Mūlasikkhā* и *Khuddasikkhā* (хотя Гейгер определяет их как поздние), а также некоторые работы Буддхадатты Тхеры. До сих пор не было дано удовлетворительно-го объяснения, почему «Махавамса», составленная в конце IV или в начале V века, резко заканчивается в середине главы 37, на правлении Махасены (хроника была возобновлена только восемь веков спустя).

время для критически важной работы по переводу сингальских комментариев на пали с их уникальной традицией. Не хватало лишь правильного человека, способного умело справиться с этой задачей. И такой появился в первой четверти V века.

### ВИСУДДХИМАГГА И ЕЁ АВТОР

Источники информации о нём делятся на три группы: отрывки, содержащиеся в прологах и эпилогах тех работ, что ему приписываются; отрывок во второй части хроники Шри-Ланки — в «Махавамсе» (или в «Чулавамсе», как часто называют эту её часть), составленной примерно в XIII веке, где описываются события V века; и, наконец, поздняя *Buddhaghosuppatti* (XV век?), а также прочие поздние работы. И всё ещё не ясно, как расценивать старые монские записи Мьянмы, которые могут отсылать не к тому же самому человеку (см. ниже). Индия же нам вообще ничего не говорит.

В этом свете представляется целесообразным перевести здесь главные отрывки из прологов и эпилогов приписываемых ему работ: они немногочисленны, коротки и как свидетельства имеют особую важность в срезе аутентичности. Отрывок из «Махавамсы» также будет приведён целиком, поскольку считается, что этот текст был составлен на основе свидетельств и записей, имевшихся до его непосредственного авторства, и что за содержащимися там легендами есть некая правда. Но бо-

лее поздние работы (которые в свете их добавлений к вышеозначенному считаются европейскими учёными скорее легендарными, чем историческими) необходимо рассмотреть здесь лишь вкратце.

ПАЛИЙСКАЯ ТИПИТАКА		КОММЕНТАРИЙ
«Винайапитака»	Vinaya (в общем)	<i>Samantapāsādikā</i>
	Pāṭīmokkha	Kaṅkhāvitaranī или Māṭīkaṭṭhakathā
«Суттапитака»	Dīgha Nikāya	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>
	Majjhima Nikāya	<i>Papañcasūdani</i>
	Samyutta Nikāya	<i>Sāratthappakāsinī</i>
	Aṅguttara Nikāya	<i>Manorathapūraṇī</i>
Khuddaka Nikaya	Khuddaka-kapāṭha	<i>Paramatthajotikā (I)</i>
	Dhamma-pada	<i>Dhammapada-ṭṭhakathā</i>
	Suttanipāta	<i>Paramatthajotikā (II)</i> , или <i>Suttanipāta-ṭṭhakathā</i>
	Jātaka	<i>Jātaka-ṭṭhavaṇṇā</i> , или <i>Jātaka-ṭṭhakathā</i>
«Абхиධаммапитака»	Dhammasaṅgaṇī	<i>Atṭhasālinī</i>
	Vibhaṅga	<i>Sammohavinodanī</i>
	Dhātukathā	<i>Pañcappa-kaṇaraṭṭhakathā</i>
	Puggalapaññatti	
	Kathāvatthu	
	Yamaka	
	Paṭṭhāna	

Книги, фактически приписываемые Бхаданта-чарии Буддхагхосе, имеют своё послесловие, упоминающее название текста и имя автора, и оно идентично тому, что находится здесь в конце XXIII главы. На это можно сказать, что оно было добавлено Великим монастырём («Махавамса») Анурадхапуры Шри-Ланки в качестве их официальной печати одобрения, возможно, даже в одно время. Вот список работ (упомянутых также в современных *Gandhavaṃsa* и *Sāsanavaṃsa* лишь с одним или двумя расхождениями<sup>5</sup>):

Кроме простого факта, что он пришёл на Шри-Ланку из Индии, его работы не говорят нам ничего относительно его происхождения или истории. Он упоминает: «Старейшина Буддхамитта, с кем я ранее жил в Майурасуттапаттане<sup>6</sup>» (МА. послеслов.) и «Хорошо известный старейшина Джотипала, с кем я однажды жил в Каньчиpure<sup>7</sup> и не только» (АА. послеслов.). Послесловие к «Висуддхимагге»

---

5 *Gandhavaṃsa* также приписывает ему комментарий на «Ападану» (*Apadāna*).

6 Другие прочтения: Майурарупаттана, Майурадуттапаттана. Идентифицировано как Майлапор, рядом с Мадрасом (J.O.R., Madras, Vol. XIX, стр. 281).

7 Определено как Кондживерам рядом с Мадрасом: P.L.C., стр. 113. Ачарийа Ананда, автор субкомментария к «Абхидхамма Питаке» (Мула-Тика), также жил там, возможно, после середины V века. Старейшина Дхаммапала в своих комментариях иногда ссылается на старосингальский комментарий, как будто он был ему доступен.

также говорит, помимо упоминания его имени, что его «следует называть „Морандачетакский<sup>8</sup>“». На этом всё.

Прибыв на Шри-Ланку, он отправился в Анурадхапуру — царскую столицу — и засел за изучение текстов. Похоже, что он жил и работал там на протяжении всего своего пребывания на острове, хотя мы и не знаем, как долго это длилось. Переводя его собственные слова: «Я изучил три сингальских комментария: *Mahā-Āṭṭha-[kathā]*, *Mahā-Rassuri* и *Kiriṇḍī*, написанные прославленным старейшиной, знатоком «Винайи», известным под именем Буддхамитта. На землях парка Маха Мегхаваны [в Анурадхапуре] стоит Великий монастырь, украшенный [ростком] Дерева Просветления, и постоянный жертвователь для Общины из видного рода, под именем Маханигамасами («Владыка Великого Города»), обладающий непоколебимой верой в Три Драгоценности, построил там великолепную рабочую комнату в южном крыле, что доступна для

<sup>8</sup> Другие прочтения топонима: Морандакхетака, Мудантакхедака, Мурандакхетака и т. д.; пока не определено. Отсылает, скорее, к месту рождения, чем к месту ухода из мирской жизни. См. также J.O.R., *Madras*, Vol. XIX, стр. 282, статья *Buddhaghosa — His Place of Birth* от R. Subramaniam и S. P. Nainar, где упоминается определенное совпадение названий, которое может навести на мысль о возможной идентификации Морандакхетаки (*moraṇḍa* на пали — «яйцо павлина», санскритское *khedaka* — «деревня», см. «Висуддхимагга», гарвардское издание, стр. xv).

всегда нравственной Общины монахов. Строение чудно снабжено, прелестно наделено прохладой тени и обильным источником воды. Комментарий к «Винайе» был начат мною в этом строении во имя старейшины Буддхасири, что наделён чистым нравственным поведением, и вот теперь он окончен. Комментарий был начат мною на двадцатый год мирного правления царя Сиринивасы («Славной Жизни») — прославленного и выдающегося стража Ланки, кто сохранил весь остров свободным от тревог. Он был закончен через год без всяких неурядиц, и это в мире, что осаждён неурядицами. Так пусть же все существа достигнут...» (VinA. послеслов.).

Часто считается, что он написал и «опубликовал» свои работы одну за другой, подобно современным авторам. Это неверно. Он использует неизменно последовательную систему объяснения, а между его работами присутствуют перекрёстные ссылки. Это предполагает, что в то время как «Висуддхимагга», возможно, была составлена и написана первой, прочие работы, как они существуют сейчас, составлялись в одно время и были более или менее закончены прежде обнародования какой-либо из них. Вполне возможно также, что обнародовались они в соответствии с порядком текстов Типитаки, которые они и объясняют. В этом ключе можно сказать, что комментарий к «Винайе» был после «Висуддхимагги», затем были комментарии к четырем Никайям (собраниям сутт), а затем уже

комментарии к Абхидхамме. И хотя не сказано, что комментарий к «Винайе» был первым, его пролог и послесловие всё же содержат больше всего информации. Четыре комментария на Никайи имеют тот же самый привычный пролог, но комментарий на «Самьютта Никаю» добавляет строфу, отсылающую читателя к «двум предыдущим Собраниям» (т. е. на «Дигху» и «Мадджхиму») за объяснениями названий городов и иллюстративных историй, в то время как комментарий на Ангуттара Никаю заменяет эту строфицу другой, отсылающей с той же целью уже прямо к «Дигхе» и «Мадджхиме». Этот вывод может показаться надуманным и даже тривиальным, но он не является неуместным, ибо если предположить, что эти произведения были «опубликованы» в некоем историческом порядке составления, то некий исследователь может надеяться найти некоторое соответствующее развитие мысли, и, возможно, он обнаружит, что это предположение было спроектировано на них. Более же вероятно предположение, основанное на рассмотрении фактического содержания, в том, что их форма и содержание были определены до того, как каждый из них был обнародован.

Иногда утверждается, что комментарии к «Дхаммападе» и Джатакам могут быть не от того же самого автора, так как их стили различаются. Но этот факт можно объяснить разницей в тематике, так как эти два комментария состоят в основном из популярных историй, которые играют лишь очень

малую роль в других работах. Кроме того, хотя автор во всех своих работах непреклонно последователен в аспекте объяснения Дхаммы, он далеко не всегда сохраняет эту последовательность в разных версиях одной и той же истории, скажем, в разных комментариях к Никайам (сравните, например, версию истории старейшины Тиссабхути, приведённую в комментарии к А. Екапірата II, 6, и версию в МА.i, 66, а также версию истории старейшины Маха-Тиссы в АА. и в МА.i, 185). Возможно, для такого рода материалов не чувствовалось необходимости в строгости. Возможно и другое: не без основания можно полагать, что он работал не один, а с помощью компетентных помощников. Если так, то он мог отдать им на составление комментарии к «Кхуддака Никайе»: к «Кхуддакапатхе», «Суттанипате», «Дхаммападе» и «Джатакам» или же лишь к части из них, проверяя и завершая их самостоятельно, после чего уже было добавлено официальное послесловие. Такое предположение не кажется невероятным, создавая меньше трудностей, чем его альтернативы<sup>9</sup>. Эти вторичные комментарии также могли быть составлены после всех прочих.

Полная ранняя история палийской «Типитаки» и её комментариев на сингальском даётся в ланкийских хрониках — «Дипавамсе» и «Махавамсе»,

---

9 Утверждение, что комментарий к «Дхаммасангани» (DhA.) был написан позже и другим человеком, едва ли имеет смысл, так как отсюда следовало бы, что послесловие было обманом или недоразумением.

а также в предисловии к комментарию к «Винайе». В прологах к каждому из комментариев к четырем Никайам Бхадантачария Буддхагхоса очень кстати подводит следующий итог: «[Мне предстоит взяться за] комментарий, чей предмет — прояснение смысла утончённого и превосходного Длинного Собрания («Дигха Никайа»)... что дано Буддой и подобными ему [т. е. старейшиной Сарипуттой и прочими наставляющими в рамках Сутта Питаки], за комментарий, что сначала был изложен [на Первом соборе], рецитирован [на Втором и Третьем], а позднее принесён на остров Синхала (Шри-Ланка) арахантом Махиндой Великим и переведён на язык синхала для блага островитян, и из этого комментария я уберу язык синхала, заменяя его на величественный язык, который соглашается с Текстами и является очищенным от всех изъянов. Не отклоняясь от точки зрения старейшин Великого монастыря [в Анурадхапуре], от тех, кто освещает наследие старейшин и умелы в объяснении, устранив ненужные повторения, я проясню смысл ради радости достойных людей и ради длительной устойчивости Дхаммы».

В этих работах наличествуют отсылки к «древним» (*porāṇā*) и «учителям прошлого» (*pubbācariyā*), а также к некому количеству сингальских комментариев, дополнительных к вышеупомянутым трём. Факт достаточно очевиден: полный корпус комментариев был составлен в рамках девяти веков или около того, которые отделяют Буддхагхосу

от Будды. Большая его часть, вне сомнений, датирована фактическим временем самого Будды, и это «ядро» было сформировано в Индии (возможно, на пали), а уже позднее — учёными старейшинами на Шри-Ланке (на сингальском), как то нам показывают отсылки на их высказывания (например, см. гл. XII, §§ 105 и 117).

Этот корпус материалов, который, можно предположить, являлся непомерно огромным, был отредактирован и переведён на пали Бхадантачарией Буддхагхосой (Типитака сама по себе была составлена на пали). Для этого он получил одобрение и приглашение (см., напр., эпилог этой работы, где старейшина Сангхапала приглашает его к составлению). Современные критики упрекают его в недостатке оригинальности, однако если мы посмотрим на заявляемые им цели, оригинальность, или, используя его же собственные слова, «продвижение своей собственной точки зрения», была той вещью, которой он хотел бы избежать. Например, он говорит: «Я изложу утешительный Путь очищения, ясный в своём изложении, опирающийся на наставления обитателей Великого монастыря» (см. гл. I, § 4; см. также эпилог); и опять: «Теперь что касается всецелого внушения доверия (*samantapāsādikatta*) этой Самантапасадики: мудрые не видят здесь ничего, что не внушало бы доверия, когда они смотрят на линию учителей, на цитирование обстоятельств, на пример и категорию [в каждом случае], на избегание точек зрения

других, на чистоту [нашей] точки зрения, на корректность деталей, на смыслы слов, на использование классификации посредством аналитического метода — вот почему этот детальный комментарий к «Винайе»... называется *Samantapāsādikā* (VinA. эпилог); и опять: «Комментарий к „Патимоккхе“, который я начал по просьбе старейшины Соны ради устранения сомнений для неуверенных в отношении „Винайи“ и который покрывает целую сингальскуюcommentatorскую систему, основанную на соглашении, что принято обитателями Великого монастыря, теперь окончен. Вся суть комментария и весь смысл текста были извлечены, и здесь нет ни одного предложения, которое могло бы противоречить тексту или комментариям обитателей Великого монастыря или древних» (комментарий на «Патимоккху», эпилог). Подобные примеры можно продолжать (см. особенно гл. XVII, § 25).

Есть только один случай в «Висуддхимагге», где он открыто излагает своё собственное мнение: «Мы склоняемся здесь именно к этому» (гл. XIII, § 123). Ещё раз он делает так в комментарии к «Маддхима Никайе»: «Древние не разбирают этот вопрос, но вот моё мнение» (MA.i, 28). Редкость подобных случаев и осторожность в таковых говорят нам о том, что он не был склонен к спекуляциям, но если в них и вдавался, то чувствовал необходимость обязательно на это указать. Он говорит, что своё собственное мнение — это самый низкий

авторитет из всех, и принимать его следует только тогда, когда оно соответствует суттам (DA. 567–568). Итак, наиболее вероятно именно то, что он рассматривал свою роль лишь как защитника мысли Будды, что выражалось в согласовании ее объяснений. Однако не каждая деталь его редакторской работы может найти прямую поддержку в суттах.

Далее идущие соображения дают некоторую поддержку вышеизложенным предположениям. В описании комментария к Винайе было сказано<sup>10</sup>, как традиция «поддерживалась до настоящего времени через линию учителей и учеников» (VinA. 61–62), и идущий затем список учителей содержит имена, отслеживаемые лишь примерно до середины II века н. э., но не позже. Также в его работах постоянно появляются истории-иллюстрации, происходящие или в Индии, или на Шри-Ланке, и ни одна из них не может быть расценена как современная. Истории из Индии в каждом случае идут не позже Асоки (III век до н. э.). Многие истории из Шри-Ланки не могут быть датированы, но среди тех, что датировать можно, кажется, нет ни одной позже II века н. э. Это предполагает то, что имевшийся у него материал для редактуры и перевода был завершён и установлен более двух веков назад и что слова «сегодняшний день» не использовались им для обозначения его собственного времени, но уже содержались в материале из про-

---

10 Adikaram, Early History of Buddhism in Ceylon, стр. 3 и 86.

шлого. Это окончательное установление текстов могло иметь место в качестве отголоска принятого на Шри-Ланке в I веке до н. э. решения записать Типитаку.

Теперь нужно кое-что сказать об отношениях «Висуддхимагги» с остальными книгами. Эта работа характеризуется непреклонной аккуратностью, последовательностью, учёностью и преобладающим формализмом. Формализм проявляется не только в продуманной схеме «Висуддхимагги», но и в отношениях этой работы с другими. «Висуддхимагга» извлекает из Типитаки все центральные доктрины, врачающиеся вокруг Четырёх Благородных Истин, представляя их в виде последовательного систематического целого посредством цитат и объяснений, перемежающихся с трактатами на темы более или менее относительной важности, и всё это сплавляется в сложную структуру. Эта работа, следовательно, может быть самостоятельной. Но целью комментариев к четырем Никайам является объяснение предмета отдельных наставлений, а также определённых тем и специальных доктрин, которые в «Висуддхимагге» не разбираются (многие ее пассажи, комментирующие идентичный материал сутт различных Никай, дословно воспроизводятся в каждом комментарии и не только, напр., М. сутта 10, Д. сутта 22, *Satipaṭṭhāna Vibhaṅga* и т. д., а также соответствующие комментарии). Но эти комментарии всегда отсылают читателя к «Висуддхимагге» за объяснениями центральных

доктрина. И хотя комментарии к «Винайе» и «Абхи-дхамме» менее тесно завязаны на «Висуддхимагге», всё же и они или ссылаются на неё, или берут оттуда большие куски текста. Буддхагхоса говорит: «Разбор нравственности и аскетических практик; все медитационные опоры; детали по достижению джхан вместе с рекомендациями для каждого темперамента; все виды прямого знания; изложение определения понимания, совокупностей, элементов, сфер, управляющих способностей, Четырёх Благородных Истин; объяснение структуры условий обусловленного возникновения; и как последнее — развитие прозрения посредством методов, что очищены, определены и не отходят от Текстов, — всё это было предельно ясно описано в «Висуддхимагге», поэтому останавливаться здесь на этом я не буду, ибо «Висуддхимагга» стоит между и посреди четырёх Собораний (Никай) и прояснит смысл всего там описанного. Возьмите её вместе с этим комментарием и познайте смысл Длинного Собрания («Дигха Никайа»)...» (пролог к четырём Никайам). Это всё, что может без чрезмерных выводов быть почерпнуто из работ непосредственно самого Бхадантачарии Буддхагхосы (но см. ниже).

Теперь что касается исторической хроники — «Махавамсы». Композиция второй её части (которую обычно называют «Чулавамса») приписывается старейшине Дхаммакитти, что жил примерно в XIII веке. Вот перевод соответствующего отрывка оттуда:

«Был один ученик-брахман, рождённый рядом с участком с Деревом Просветления. Он освоил искусства и науки, был сведущ в Ведах. Он прекрасно знал всё, что изучил, и не испытывал неуверенности ни в одной фразе. Интересуясь доктринаами, он путешествовал по Джамбудипе (Индия), вовлекаясь в различные диспуты.

Однажды он пришёл в некий монастырь и там посреди ночи процитировал систему Патанджали, и каждая фраза была полна и складна. Старший из старейшин по имени Ревата распознал: „Это существо большого понимания, которое надлежит укротить“. Он сказал: „Кто это там ревёт ослиным рёвом?“ Другой срезал: „Выходит, ты понимаешь смысл ослиного рёва?“ Старейшина ответил: „Знаю“ — и затем не только лишь изложил эту систему сам, но и должным образом объяснил каждое утверждение, а также указал на противоречия. Ученик-брахман принял за вопрошение: „Теперь изложи свою доктрину“, и старейшина процитировал ему некий текст из Абхидхаммы, но гость не смог раскусить его смысл. Он спросил: „Чья это система?“ — „Система Просветлённого“. — „Научи меня“. — „Тебе будет необходимо уйти из мирской жизни в бездомность“. Гость принял уход из мирской жизни, ибо был заинтересован, и позднее он выучил Три Питаки, после чего обрёл веру: „Это — единственный путь“ (М, i.55). Оттого, что его голос (*ghosa*) был глубок (низкий тембр голоса), что подобно таковому у Просветлённого

(Buddha), они назвали его Буддхагхосой, чтобы тот, подобно Благословенному, мог прозвучать по всей земной глади.

Сначала он написал там трактат под названием *Ñāṇodaya*, а затем и *Atṭhasālinī* — комментарий к Дхаммасангани. Затем он начал работу над комментарием к Паритте<sup>11</sup>. Увидев это, старейшина Ревата сказал: „Здесь сохранился только лишь текст, но комментария нет, как нет и Доктрины Учителей, ибо всё это было предано забвению и более неизвестно. Сингальский комментарий, однако, всё ещё существует, и он чист. Комментарий был переведён на сингальский язык учёным Махиндой, и всё было сделано с должным вниманием к путеводной нити комментирования, переданной через Три Собора — как было научено Благословенным и заучено Сарипуттой и другими. Иди туда; как выучишь — переведи его на язык Магадха. Это принесёт пользу всему миру“\*. Как только это было сказано, тот принял решение отправиться в путь.

Он прибыл на этот остров во времена правления царя Маханамы. Он отправился в Великий монастырь — монастырь всех истинных мужей. Там он остановился в большой рабочей комнате и под покровительством Сангхапалы<sup>12</sup> выучил весь сингальский комментарий Доктрины Старейшин (*theravāda*). Он заключил: „Только лишь это явля-

11 Paritta, или «защита» — это обозначение определённого ряда сутт, которые рецитируют с целью защиты.

12 См. эпилог «Висуддхимагги».

ется намерением Дхаммы Господина“. Он собрал тамошнюю Общину и попросил: „Дайте мне все книги, чтобы сделать комментарий“. Чтобы проверить его, Община дала ему две строфы, сказав: „Покажи свои способности с этими; когда мы убедимся в них, мы дадим тебе все книги“. Только лишь на основании этого текста он обобщил Три Питаки вместе с комментарием в виде краткого изложения, что получило название «Путь очищения» (*Visuddhimagga*). Затем в окрестностях (ростка) Дерева Просветления (в Анурадхапуре) он собрал экспертов в системе Полностью Просветлённого от Общины и начал зачитывать свою работу. Чтобы раскрыть его способности, собрание божеств скрыло его книгу, отчего ему пришлось составить её во второй, а затем и в третий раз. Когда он принёс книгу в третий раз, то божества выставили две другие копии. Монахи зачитали три копии разом, и оказалось, что между ними не было разницы: ни в главах, ни в смысле, ни в порядке материала, ни во фразах и слогах текстов Тхеравады. Община выразила восхищение с высоким восторгом, и вновь и вновь повторялось: „В самом деле, это — (Бодхисатта) Меттейа“.

Они дали ему книги Трёх Питак вместе с комментарием. Затем, оставаясь непотревоженным в библиотеке монастыря, он перевёл сингальский комментарий на язык Магадхи — корень всех говоров — и тем самым принёс пользу существам всех языков. Учителя Традиции Старейшин приняли

это наравне с авторитетом самих текстов. Затем, когда необходимые задачи были выполнены, он отправился обратно на Джамбудипу, чтобы выказать почтение Великому Дереву Просветления.

И когда царь Маханама уладился двадцатью двумя годами земного правления и совершил множество благотворных деяний, он умер и переродился в соответствии со свершённым» («Махавамса», гл. 37, vv. 215–247).

Царь Маханама идентифицируется с «царем Сиринивасой» и «царем Сирикуддой», упомянутыми в эпилогах комментариев к «Винайе» и «Дхаммападе» соответственно. Касательно текста *Nāṇodaya*, нет ни следов, ни упоминаний, а *Atṭhasālinī*, описанный как составленный в Индии, может быть не той версией, которая доступна сегодня, где цитируются ланкийские комментарии и ссылаются на «Висуддхимаггу»; это будет рассмотрено позже.

Прологи и эпилоги работ Буддхагхосы являются единственными свидетельствами, которые дают нам уверенность в том, что он говорит о своём собственном жизненном опыте, а не только лишь редактирует, и, в то время как они указывают только лишь на его пребывание в Южной Индии, они ни опровергают, ни подтверждают утверждение Махавамсы о том, что он был рождён в Магадхе (см. сноску 8). Ланкийские хроники пережили историческую критику, которой они подвергались в течение последних ста лет, — независимые сви-

дательства её подтверждают, а западные учёные сошлись на их надёжности по главным вопросам. Процитированный выше отрывок рассматривается как основанный на историческом факте, даже если там присутствует компонент легенды.

Невозможно использовать корпус работ Бхадантачарии Буддхагхосы, чтобы проверить положение Махавамсы о том, что он был учёным брахманом из Центральной Индии и так далее. Уже было показано, что при отсутствии прямого указания на обратное он лишь редактирует и переводит предоставленный ему материал, а не высказывает свои собственные мнения. Поэтому использовать этот отрывок из Махавамсы и подобные ему для оценки его личностных качеств будет критической ошибкой, ибо в них речь идёт не о нём, а о людях, живших на три и более веков раньше. Такие пассажи с определённой долей вероятности говорят нам лишь о его тщательности и добросовестности как редактора. Его географические описания являются переводами, а не собственными свидетельствами. Пассаж из сутт, комментируемый здесь в главе 1 в параграфах 86–97 и являющийся частью повседневной рефлексии монахов в отношении четырёх монашеских необходимых вещей, определённо был полностью прокомментирован ещё в более ранние времена, и поэтому будет критической ошибкой выводить из этого комментария что-либо касательно его способностей как комментатора или его

личности и прошлого опыта<sup>13</sup>. И спорный вопрос касательно происхождения из касты брахманов (см. MA.ii, 418) нужно с самого начала полностью объяснить с буддийской точки зрения. Если она расходится с брахманистским преданием (а было бы странным, если бы это было не так), то это не дает оснований полагать, что автор «Висуддхимагги» не был брахманом и что Махавамса ошибается. Однако реально невероятным кажется то, что старейшины Великого монастыря, твёрдо про-

---

13 Например, профессор Косамби в своём предисловии к гарвардскому изданию «Висуддхимагги» пропускает все эти соображения и пишет следующее: «Более ясное доказательство (того, что он не был брахманом с севера Индии) — это следующая фраза: „Uṇhassa ti aggisantāpassa. Tassa vanadāhādisu sambhavo veditabbo“ (гл. I, § 86) = „Высокая температура: тепло от огня, как, например, при лесных пожарах и т. д.“». Это комментарий касательно защиты от высокой температуры, которая обеспечивается монашеским одеянием. Его объяснение очевидно нелепо. «Индийцам юга, вероятно, неизвестно, но голая кожа обязательно получит ожог во время северного лета» (стр. xii). И профессор Косамби не только лишь упустил тот факт, что критикуемый им материал в качестве авторского почти определённо является лишь переводом, но и, по-видимому, не прочитал даже всего отрывка. Фраза из сутты (M.i, 10), которую комментирует «Висуддхимагга» (гл. I, §§ 86–87), содержит два слова: *uṇha* и *ātara*. Если бы он, прежде чем судить о «смехотворности», прочёл одной-двумя строками ниже, то нашёл бы фразу: ‘Ātapo ti suriyātapo’ = «„Жара“ — это палящее солнце» (гл. I, § 87).

тивостоящие всякому противоречию ортодоксии, дали бы ему отмашку «корректировать» их традицию под брахманистские тексты или что-либо иное и чуждое, даже если он этого и хотел. И тот факт, что существуют аллюзии на постороннюю, небуддийскую литературу (напр., гл. VII. § 58; XVI. § 4, сноска 2, § 85 и т. д.), едва ли что-то доказывает, ибо они уже могли быть в предоставленном ему материале для работы. То, что может заслужить более пристальное внимание, так это факт того, что он игнорирует определённые махаянские учения и имена, а также брахманистскую философию, хотя и мог быть со всем этим знакомым. Это игнорирование нельзя однозначно приписать незнанию, если только мы не уверены в том, что это не было продиктовано политикой места, а мы подобной уверенности не имеем. Его молчание (на контрасте с автором комментария *Paramatthamatājusā*) иногда особенно примечательно в данном отношении.

Популярная «повесть» под названием *Buddha-ghosupratī*, которая была составлена в Мьянме старейшиной Махамангалой примерно в XV веке, менее благонадёжна. Однако исследование без некоторой её части было бы неполным. Вот выжимки:

«Рядом с деревом Бодхи в Гайе был город под названием Гхоса. Его правитель имел брахманского жреца по имени Кеси, и женат он был на женщине по имени Кесини. И когда учение Будды однажды рецитировалось на сингальском и люди ничего не поняли, то некий монах-старейшина, который

был другом Кеси, подумал о том, кто мог бы его перевести на язык Магадхи (пали). Он увидел, что на небесах Таватимса у некого божества был ребёнок по имени Гхоса, и он был способен на это. Божество было побуждено переродиться в мире людей в качестве сына брахмана Кеси. Он изучил Веды. Однажды он сидел во дворце, пожертвованном для Вишну, и ел горох. Брахманы злобно одёрнули его, но он произнёс следующую строфи: „Горох сам по себе есть Вишну; кого зовут Вишну? И как мне узнать, кто есть Вишну?“, и никто не смог ему ничего ответить. В некий день Кеси наставлял правителя города в Ведах, разъясняя непонятный тому отрывок, но Гхоса написал объяснения на пальмовом листе, который позже нашёл его отец» (гл. I).

«Однажды, когда вышеупомянутый монах-старейшина получил приглашение на обед в дом Кеси, ему дали сесть на циновку Гхосы. Гхоса разозлился и сорвался на старейшину, после чего спросил, знает ли тот Веды или любую другую систему. Старейшина рецитировал Веды. Затем Гхоса спросил о его собственной системе, и старейшина процитировал отрывок из Абхидхаммы о благотворных, неблаготворных и неопределённых моментах сознания. Гхоса спросил, чья это система, на что получил ответ, что это система Будды, и выучить ее можно, только если стать монахом. Он стал монахом и за три месяца выучил три Питаки. После получения полного посвящения он обрёл четыре

аналитических различия. Ему дали имя Буддхагхоса» (гл. II).

«Однажды в уме Буддхагхосы возник вопрос: „Кто имеет больше понимания слова Будды: я или мой наставник?“ Его наставник, чьи пороки были уничтожены, прочёл его мысли и одёрнул, потребовав попросить прощения. Ученик очень испугался и попросил прощения, но наставник сказал ему, что для заглаживания вины тому нужно отправиться на Шри-Ланку и перевести слово Будды (sic) с сингальского на язык Магадхи. Он согласился, но попросил прежде дать ему обратить своего отца в Учение. Для этого он установил приспособление, которое заперло его отца в кирпичном здании со множеством замков, едой и питьём. Когда его отец попался, он три дня рассказывал тому о качествах Будды, а также об адских планах, в которые ниспадают от ложной веры. На третий день его отец обратился и принял прибежище в Трёх Драгоценностях. После этого сын открыл дверь и загладил свою вину цветами и прочим подобным. Кеси стал вошедшим в поток» (гл. III).

«После этого он отправился на корабле на Шри-Ланку. Махатхера Буддхадатта<sup>14</sup> также отправился в море в тот день, но со Шри-Ланки в Индию. Ввиду вмешательства управителя богов Сакки их корабли сошлись. Встретившись, старейшина Буддхагхоса

---

<sup>14</sup> Это аллюзия на автора многих работ на пали, включая текст *Abhidhammatāvatāra*.

сказал второму: „Учение Будды было изложено на сингальском языке, мне предстоит перевести его на пали“. — „Я тоже был отправлен перевести слово Будды и записать его на языке Магадхи. Я закончил лишь тексты *Jinālaiikāra*, *Dantavaṭṭsa*, *Dhātuvāṭṭsa* и *Bodhivāṭṭsa*, но не комментарии и субкомментарии (*Tikā*). Если вы, господин, будете переводить Учение с сингальского на пали, то займитесь также и комментариями на Три Питаки“. Затем, восхваляя старейшину Буддхагхосу, он дал ему чернильный орех, железную палочку и камень, который он получил от управителя богов Сакки, добавляя: „Если у тебя возникнут проблемы с глазами или боль в спине, то разотри этот чернильный орешек о камень и смажь место, которое болит, и всё пройдёт“. Затем он процитировал строфи из его текста *Jinālaiikāra*. Тот сказал ему: „Досточтимый, твоя книга написана в излишне витиеватом стиле. Будущие члены кланов не смогут понять её смысла. Понять это для простых людей очень трудно“. — „Друг Буддхагхоса, я отправился на Шри-Ланку раньше тебя, чтобы поработать с Учением Благородного, но у меня мало времени, и долго я не проживу. Поэтому закончи работу за меня и сделай это хорошо“. Когда два корабля разошлись, то после завершения своих странствий старейшина Буддхадатта умер и переродился на небесах Тусита» (гл. IV).

«Старейшина Буддхагхоса пришвартовался у порта Двиджатха, что на Шри-Ланке. Будучи там, он увидел, как женщина — носильщица воды слу-

чайно разбила чужой горшок, что привело к жестокой словесной перепалке. Зная, что может быть вызван как свидетель, он записал всё, что они сказали, в книгу. Когда дело дошло до царя, старейшина был упомянут как свидетель. Он отправил свои заметки, что и разрешило дело. Царь затем захотел с ним встретиться» (гл. V).

«После этого старейшина отправился выказать почтение Сангхарадже<sup>15</sup> — старшему из старейшин Шри-Ланки. Однажды этот старейшина наставлял других монахов в Абхидхамме, но наткнулся на отрывок, который не мог объяснить. Буддхагхоса знал смысл этого отрывка и написал его на доске, после того как старейшина ушёл. На следующий день это обнаружилось, и Буддхагхосе было предложено учить Общину монахов. На это он ответил: „Я пришёл сюда, чтобы перевести Учение Будды на язык Магадхи“. Старший из старейшин сказал ему: „Если так, то разбери Три Питаки в контексте строф: ‘Когда мудрый человек, хорошо утверждённый в нравственности...’“». Он начал работу в тот же день и закончил очень быстро. Окончив, он отложил свой текст в сторону и пошёл спать. Управитель богов Сакка скрыл книгу. Старейшина проснулся, увидел пропажу и под светом лампы очень быстро написал копию, затем уснул. История повторилась. Переписав книгу в третий раз, он

---

15 *Saṅharājā* («управитель Общины»): титул, до сих пор существующий в Таиланде; вероятно, перепутано с *Saṅghapāla* (см. эпилог «Висуддхимагги»).

завернул её в свои одеяния, а затем опять лёг спать. Пока он спал, Сакка положил рядом с ним две другие книги. Проснувшись, Буддхагхоса обнаружил все три копии. Он отнёс их к старшему и рассказал, что случилось. Когда книги начали зачитывать, то не нашлось разницы даже в одной букве. Старейшина Буддхагхоса получил разрешение на перевод Учения Будды и начиная с этого момента стал известен людям Шри-Ланки под своим именем» (гл. VI).

«Ему выделили жильё в Медном дворце; из семи его этажей он занял самый нижний. Он соблюдал все обеты и был экспертом во всех текстах. Там он и сделал перевод. Скитаясь за подаяниями, он обнаружил упавшие пальмовые листья; у него было обязательство подбирать их. Однажды некий взобравшийся на пальму человек увидел его. Он оставил на земле несколько пальмовых листьев, посмотрел, как тот человек их подбирает, а затем последовал за ним. Затем он поднёс ему еды. Старейшина завершил написание Учения за три месяца. Когда был окончен очередной сезон дождей, а церемония Павараны проведена, он передал свои книги старейшине Сангхарадже. Затем старейшина Буддхагхоса приказал сложить в кучу книги, написанные старейшиной Махиндой, и сжечь их возле Великой Четии; эта куча была высотой с семь слонов. Теперь, когда эта работа была закончена, он отправился в путь в Индию, желая увидеть своих родителей. Перед отъездом, однако, бхиккху усомнились в его знании санскрита; но он заставил

их замолчать, прочитав проповедь на этом языке у Великой Четии» (гл. VIII).

«Вернувшись к своему наставнику в Индии, он дал ему знать о своих проступках. Его родители простили ему его проступки, и когда они умерли, то переродились на небесах Тусита. Он, зная, что не проживёт долго, выказал почтение своему наставнику и ушёл к Великому Дереву Просветления. Предвидя свою приближающуюся смерть, он заключил: „Есть три вида смерти: смерть как отсечение, моментальная смерть и общепринятая смерть. Смерть как отсечение принадлежит тем, чьи пороки уничтожены (араханты). Моментальная смерть является угасанием каждого момента сознания в рамках когнитивной серии, начиная с сознания жизнь-континуума, и следующее сознание возникает после предыдущего сразу, без промежутка. Общепринятая смерть — это смерть всех (так называемых) живых существ<sup>16</sup>. Моя смерть будет общепринятой“. После своей смерти он переродился на небесах Тусита, оказавшись в золотом дворце семи лиг в ширину, окружённый небесными ачхарами [пали *acchārā*, санскр. *apsaras* = «небесные девы】]. Когда Бодхисатта Меттейа придёт в этот мир, он возьмёт его в ученики. После кремации его останки были заложены рядом с Деревом Просветления, а вокруг них были построены ступы» (гл. VIII).

---

16 Аллюзия на гл. VIII, § 1.

Уже отмечалось, что общее мнение европейских учёных сводится к тому, что если этот выдуманный рассказ отличается от «Махавамсы» или дополняет его, то это скорее в плоскости легенды, чем истории.

Наконец, в монских хрониках Мьянмы упоминается брахман Буддхагхоса, что отправился из Тхатона (древний буддийский острог в Раманьядесе, Мьянма) на Шри-Ланку (возможно, через Индию), чтобы перевести слово Будды на монский язык и принести перевод обратно. Сложно оценить эту традицию по доступным свидетельствам, но по мнению более надёжных западных учёных здесь описывается другой старейшина, носивший такое же имя<sup>17</sup>.

Итак, всё, что можно было сказать об авторе «Висуддхимагги» без беспочвенных спекуляций, теперь исчерпано, по крайней мере в ограниченных рамках этого введения. Фактов дразняще мало. В самом деле: в этой истории, как и во многих других событиях индийского субконтинента прошлого, есть что-то от загадочной прозрачности и смутных теней лунного пейзажа — одновременная безусловность и непостижимость.

---

17 *Encyclopaedia of Religion*, статья *Buddhaghosa* от T. W. Rhys Davids. Важно, что старейшина с таким же именем пригласил составить Саммохавинодани. Проблема более или менее детально разбирается в *Theravada Buddhism in Burma*, Niharanjan Ray, стр. 24 и далее.

Были даны некоторые ответы на два вопроса: почему он пришёл на Шри-Ланку и почему его работы стали знамениты вне её берегов. Описанные выше тенденции, не вполне параллельно разворачивающиеся в Тхераваде Индии и Шри-Ланки, развивали ситуацию в пользу восстановления пали, и, следовательно, этот вопрос уже интересовал не только Шри-Ланку, где сохранились старые тексты. Опять же, автор обладал выдающимися качествами, наиболее подходящими для этой цели: точность, неутомимая умственная дисциплина, способность выплавить огромную, громоздкую, накопленную эзегезу «Типитаки» в связное и работоспособное целое с достойным, крепким стилем, уважение к подлинности и неприятие спекуляций и, что в данных обстоятельствах совсем не парадоксально, предпочтение самоустранившись на второй план. Толчок, который он дал палийской традиции, оставил неизгладимый след в последующих веках, позволив ей пережить санскритскую осаду, а также продолжающийся раскол, политические трудности и бедствия, преследовавшие Шри-Ланку вплоть до «Второго Возрождения». От него идёт начало долгой эпохи культуры. Его преемники в традиции Великого монастыря продолжали писать в различных академических центрах Южной Индии примерно до XII века, а его собственные произведения распространились по Мьянме и даже дальше. Сегодня на Шри-Ланке и в Юго-Восточной Азии его авторитет столь же весом, как и прежде, а его имя всё ещё почитается.

## ВИМУТТИМАГГА

Помимо книг на сингальском, о которых Бхадантачария Буддхагхоса говорит как о доступных ему (все утрачены), было также ещё одно руководство по Дхамме (существующее сейчас только в китайском переводе VI века н. э.), предположительно, написанное на пали. Сам Бхадантачария Буддхагхоса не упоминает о нём, однако его комментатор — Бхадантачария Дхаммапала (писавший, возможно, через два века после него) — упоминает его по названию (см. гл. III, сноска 19). «Висуддхимагга» отвергает некий метод классификации темпераментов как нескладный. Старейшина Дхаммапала приписывает этот метод «Вимуттимагге». Отвергаемая теория реально находится в китайской версии. И многие другие положения, отвергаемые Висуддхимаггой, обнаруживаются в «Вимуттимагге». Некоторые из них описываются старейшиной Дхаммапалой как мнение монастыря Абхайагири. Однако «Вимуттимагга» сама по себе не содержит ничего из Махаяны: её неортодоксальность находится в области «Хинаяны».

«Вимуттимагга» значительно короче «Висуддхимагги». Деление на разделы нравственности, сосредоточения и понимания те же, но первая не применяет паттерн семи очищений из второй. Пропорционально мало места уделяется пониманию, а также отсутствуют истории. И хотя в обеих книгах возникают практически идентичные пассажи, что

наталкивает на мысль о том, что использовались одни и те же источники, общий стиль в корне разный. Четыре безмерных состояния и четыре нематериальных состояния объясняются в двух книгах по-разному. Кроме «материальных восьмёрок», «девяток» и «десятков» упоминаются также «группы из одиннадцати» и т. д. Описание тринадцати аскетических практик сильно разнится. Также в «Вимуттимагге» совершенно не используется Абхидхамма, которая является ключевой для экзегезиса «Висуддхимагги» (совокупности, истины и т. д. сами по себе не составляют Абхидхамму как таковую в смысле Питаки). Например, в описании совокупности сознания нет даже отсылки на классификацию 89 сознаний Дхаммасангани, а также ничего из «Паттханы»; и хотя один раз когнитивные серии даются в полной форме (в гл. 11), объяснения механизмов сознания отсутствуют. «Вимуттимагга» в этом свете является книгой практических инструкций, а не экзегезиса.

Авторство «Вимуттимагги» приписывается старейшине Упатиссе. Но лишь совпадение имён является недостаточным для его идентификации с арахантом Упатиссой (жившим до III века н. э.), который упоминается в Париваре Винайи. Довольно убедительна теория, что составление «Вимуттимагги» произошло до «Висуддхимагги», возможно, в Индии. Возможно также и то, что «Вимуттимагга» была продуктом Великого монастыря до составления «Висуддхимагги», однако для поддержки такой

гипотезы нужны доказательства. Факт того, что она содержит несколько малых положений Абхай-агири, не обязательно подразумевает особую связь с этим монастырём. Источник мог быть общим для обоих текстов. Спорные вопросы — не раскольнические. Бхадантачария Буддхагхоса сам никогда не упоминает «Вимуттимаггу».

### ВЕХИ РАЗВИТИЯ ДОКТРИНЫ ТХЕРАВАДЫ

Доктрины (Dhamma) палийской традиции Тхеравада отслеживаются в трёх больших собраниях. (1) Первое — это все главные книги палийской Сутта Питаки. (2) Второе — Абхидхамма-Питака, особенно «Дхаммасангани», «Вибханга» и «Паттхана». (3) Третье — это завершённая автором «Висуддхимагги» система (или же обнаруженная таковой), которую он сам взялся отредактировать и перевести на пали (некоторые дальнейшие малые этапы развития были предприняты позднее, в частности в XII (?) веке — *Abhidhammatthasaṅgaha*, но они вне текущей области рассмотрения). Суть здесь не в расхожем историческом вопросе о том, как далеко книги Абхидхаммы (не беря «Катхаваттху») ушли от «Винайи» и Сутт, но, скорее, какое направление они демаркируют в рамках эволюции мысли.

(1) Сутты берутся как аутентичное изложение учения Будды, (2) а Абхидхамма проявляется как его глубоко теоретическая и специализированная

систематизация или же дополнительный набор модификаций первоначального учения. Можно сказать, что её непосредственная цель — это точно определить и описать ментальные составляющие и их характеристики, а также их отношения между собой и с их материальными основами (второстепенной опцией является, возможно, также обеспечение эффективной защиты в диспутах с еретиками и внешними доктринаами). Её конечная цель — обеспечить дополнительные техники для избавления от неоправданных предположений, которые потворствуют цеплянию, мешая тем самым достижению прекращения цепляния. Были созданы различные инструменты для классификации и реклассификации опыта, выраженного как «дхаммы» (см. VII, сноска 1). Эти инструменты новы для сутт, но частично в них отслеживаются. Характерные инструменты таковы: (a) строгий анализ опыта (или знаемого и знания, здесь необходимо использовать наиболее широкий возможный смысл) в терминах моментальных феноменов (*dhamma*) и определение этих феноменов, что является областью «Дхаммасангани» и «Вибханги»; (b) создание для них сортировочного списка (*mātikā*) в виде наборов классификаций по тройкам (*tika*) и двойкам (*duka*); (c) перечисление 24 условий между дхаммами (рассaya), чем занимается «Паттхана». Феномены, определяемые таким образом, являются как бы моментальными «слепками», или «отдельными кинокадрами», структура условий

комбинирует их в продолжительности, а классифицирующий список определяет направление этих продолжительностей.

Три вышеупомянутые книги Абхидхаммы являются важнейшим базисом для того, что позднее назовут «методом Абхидхаммы»; вместе они формируют связное целое. Другие четыре книги, которые, можно сказать, являются поддержкой для оставшихся трёх в различных технических областях, затрагивать здесь не нужно. Таков простой набросок того, что сущностно является огромным лабиринтом с множеством неисследованных поворотов.

(3) Система, обнаруживающаяся в комментариях, перешла (возможно, немного отклонившись) от строгой позиции Абхидхамма-Питаки. Сутты предлагают описание открытия, Абхидхамма — карту, но в случае комментариев акцент делается не на открытии или делании карты, но больше на консолидации, наполнении и объяснении — всё обрабатывается во имя последовательности. Далее будет описание главного среди новых наработок. «Когнитивные серии» (*citta-vitthi*) — это организованный процесс протекания моментов сознания (см. гл. IV, сноску 13 и таблицу V), а также их ассоциация с тремя различными видами каммы. Термин ‘*sabhāva*’ (индивидуальная сущность, «так-бытие», или «таковость», см. гл. VII, сноску 68) вводится для объяснения ключевого слова *dhamma*, тем самым подвергая этот термин онтологическому

осмыслению, в то время как *samaya* («событие», или «случай») из Джаммасангани теперь обозначается как *khaṇa* («момент»), смещающая таким образом акцент немного в плоскость времени; отсюда появляется особое описание трёх «под-моментов» (тоже *khaṇa*) возникновения, присутствия и угадания (*uppāda-tṭhiti-bhaṅga*) к каждому «моменту», где один «момент материи» высчитывается как длящийся шестнадцать «ментальных моментов»<sup>18</sup> (см. гл. XX, § 24; DhsA. 60). Новыми для Питака также являются очень громоздкая классификация концепций (*paññatti*; см. гл. VIII, сноска 11) и удобная формула определения смысла слова, характеристики, функции, проявления и непосредственной причины (локуса). Помимо прочего, возникает множество малых вещей; вот, например, несколько из них: замена «материальной основы для ума» из «Паттханы» на «сердце-основу»; система «материальных восьмёрок» и т. д.; детальное описание 32 частей тела вместо простого их перечисления по названиям, как в Суттах (31 части тела в Никайах, 32 — в «Кхуддакапатхе» и «Патисамбхидамагге»). Слово *paramattha* («высшая/конечная реальность») обретает новые, слегка изменённые оттенки смысла. Вопрос о том, как много в этом

---

18 Легитимность момента «присутствия» (*tṭhiti*) как выводимого из A.i, 152 ставится под вопрос Ачариею Анандой (VbhAA.), писавшим в Средний период; как аргумент против он цитирует Йамаку (ii, 13; ii, 14; i, 216–217).

процессе развития от пост-Маурийской эволюции санскрита на индийском субконтиненте (или через ассимиляцию, или через противопоставление), всё ещё необходимо исследовать, как и многое другое в этой области. Это лишь набросок.

### PARAMATTHAMĀÑJUSĀ

Сноски в этом переводе содержат многое из комментария на «Висуддхимаггу», называющегося «Параматтхаманджуса», или «Маха-Тика». Он рассматривается как авторитетная работа. Цитаты из этого комментария добавлены и ради света, который они проливают на сложные отрывки «Висуддхимагги», и ради того, чтобы впервые перевести некоторые эссе, вкраplённые в него. Пролог и эпилог называют своего автора как Дхаммапалу, что жил в Падаратиртхе (идентифицировано как Мадрас, Индия). По распространённому мнению, этот автор, будучи также индийцем, жил примерно в двух веках от Бхадантачарии Будхагхосы. Касательно того, был ли он когда-либо на Шри-Ланке, информации нет.

«Висуддхимагга» свободно цитирует «Патисамбхидамаггу», комментарий на которую был написан старейшиной по имени Маханама (по датировкам — Средний период, место обитания неизвестно). Зачастую, но не всегда, старейшина Дхаммапала говорит то же, что и старейшина Маханама,

но более сложно<sup>19</sup>. Он часто опирается на силлогизмы и логические аргументы. Есть также несколько дискуссий о некоторых системах «Шести школ» из брахманистской философии. Историй нет. Этот учёный автор сложен, формален, вовлечён, очень осторожен и аккуратен. Ему также приписываются многие другие работы.

### НЕСКОЛЬКО ОСНОВНЫХ МОМЕНТОВ из «Висуддхимагги»

«Висуддхимагга», возможно, лучше всего выступает в роли детального руководства по медитации, а также как справочник. Что касается её замысловатой

---

19 Старейшина Дхаммапала, комментируя «Висуддхимаггу» гл. XII, § 77, берёт следующее прочтение: *phuṭṭhantam sacchikato'* и объясняет его (см. Мула Тика Pug AA, стр. 32), но старейшина Маханама, комментируя «Патисамбхидамаггу», откуда и взята вышеупомянутая фраза, прочитывает так: *'phuṭṭhattā sacchikato'*, объясняя иначе (PsA., стр. 396, изд. Нешавитарне). Так же то, что в комментарии к «Висуддхимагге» (см. гл. VIII, сноска 46) от старейшины Дхаммапалы упоминается как «сказано некоторыми» (*keci*), в комментарии старейшины Маханамы вообще не фигурирует (PsA., стр. 351). Такие малые различия оттеняются ввиду стандарта строгой последовательности. Эти два комментатора редко повторяют друг друга дословно. На этом контрасте выделяется следующее: там, где «Параматхаманьджуса» и Мула Тика совпадают, фразы в основном дословные, но второй текст выглядит или как расширенная версия первого, или же как сокращённая.

конструкции, то оглавление даётся почти полностью для того, чтобы служить путеводителем для зачастую сложных структур глав, а также для всего текста в целом. В дополнение можно отметить несколько нижеследующих положений.

Главы I и II, которые имеют дело с нравственностью и аскетическими практиками, особых трудностей не представляют. Можно, однако, отметить, что когда буддийский монах уходит в затвор (обувзывает двери чувств), то будет некорректным говорить о нём, что он «покидает мир»; ибо где есть человек, там есть и его мир (*loka*), как показывается в сутте, цитируемой в гл. VII (см. также S.iv, 116 и многие прочие сутты об этом). Скорее, когда он затворяется среди лесов и скал от шумихи общества, он берёт свой мир с собой, как бы в лабораторию — для лучшего исследования.

Главы с III по XI описывают процесс сосредоточения, а также дают инструкции для него посредством выбора медитационных опор из числа сорока. Сводка каждой медитационной опоры будет здесь неполной до момента ознакомления с третьим разделом (Понимание), который применяется ко всем сорока. Сосредоточение — это интенсивная тренировка в глубине фокуса и односторонности ума. В то время как буддизм не является эксклюзивным по части обучения джхановому сосредоточению (*samatha* = *saṃādhi*), отличительным для него является развитие прозрения (*vipassanā*), которое куль-

минириует в проникновение в Четыре Благородные Истины. Эта двойка может быть сцеплена вместе с целью достижения истин<sup>20</sup> и конца страдания. Прозрение — это прежде всего тренировка в видении опыта в его таковости — без ложных выводов, концепций и предположений.

Главы XII и XIII описывают награды за полностью развитое сосредоточение без прозрения.

Главы касательно понимания, с XIV по XVII, являются исключительно теоретическими. Опыт там препарируется, а отдельные его компоненты описываются и группируются по нескольким паттернам в главах с XIV по XVI, §§ 1–12. Остальная часть главы XVI излагает Четыре Благородные Истины — сердцевину учения Будды. Затем идёт описание обусловленного возникновения, или же структуры условий в её аспекте возникновения, или процесса бытия (гл. XVII; касательно описания прекращения, или Ниббаны, выступают главы XVI и XIX). Формула обусловленного возникновения в её различных модусах описывает работу первых двух истин (страдание как исходящее из жажды и жажда сама по себе; см. также гл. XVII, сноска 48). Без понимания обусловленности невозможно ухватить учение Будды: «Видящий обусловленное возникновение видит Дхамму». Детальная часть этой главы про обусловленное

---

20 См. A.ii, 56; Ps.ii, 92 и далее.

возникновение очень разветвлённая (§§ 58–272), поэтому предварительное прочтение параграфов 1–6, 20–57 и 273–314 может помочь избежать потери нити повествования. Эти четыре главы «теоретические», так как они содержат в деталях то, что необходимо изучить, хотя бы в общих чертах — «книжное знание» (*sotāvadhāna-pñāṇa*). Они дают техники для описания всего массива опыта и познаваемого на опыте, что подобно тому, как арифметику и бухгалтерию необходимо изучить как техники для поддержания надлежащего состояния своего дела.

Главы с XVIII по XXI, наоборот, являются практическими и дают инструкции для применения освоенного книжного знания из глав с XIV по XVII посредством аналинизации в терминах личного опыта практикующего, имея дело также с тем, что может случиться по ходу тренировки. Гл. XVIII как «определение ментальности-материальности» (первое применение глав с XIV по XVI) и гл. XIX как «различие условий» (первое применение гл. XVII) являются предварительными этапами для надлежащего прозрения, описание которого начинается в гл. XX с созерцания возникновения и распада. После этого процесс продолжается через «восемь знаний» с последовательным прояснением возврата в отношении его объекта, а также последующего личного отношения к нему, и так вплоть до точки, называющейся «знанием согласования», которая

достигается через одно из «трёх врат освобождения», знаменующих достижение первого сверхмирского пути.

В главе XXII описывается достижение четырёх последовательных сверхмирских путей (или стадий постижения), где на первом Ниббана (угасание жажды, порождающей страдание) видится впервые, постигаясь до этого лишь интеллектуально. В этот момент страдание как благородная истина полностью понимается, жажда — его источник — отбрасывается, постигается прекращение страдания, а путь к этому прекращению развивается<sup>21</sup>. Остальные три пути развиваются позже, завершая это видение.

И, наконец, глава XXIII как аналог глав XII и XIII описывает пользу от понимания. Описание Ниббаны даётся в гл. VIII, § 245 и далее, а дискуссия касательно неё — в гл. XVI, § 66 и далее.

---

21 В этой работе прежде прозрения (понимания) даётся развитие умиротворённости (сосредоточения) до его предела. Это для ясности. Но в комментарии к Сатипаттхана Сутте (D. Сутта 22, М. 10) или эта двойка развивается одновременно, или прозрению дозволяется предварять джхановое сосредоточение. В соответствии с суттами сила джханового сосредоточения необходима для проявления пути (см., напр., гл. XIV, § 127; XV, сноска 7; D.ii, 13 = M.iii, 252; A.ii, 156 цитируется в Ps.ii, 92 и далее).

Все формации непостоянны;  
Когда он с пониманием видит так  
И отворачивается от того, что недуг,  
То это есть путь к чистоте.

Все формации страдательны;  
Когда он с пониманием видит так  
И отворачивается от того, что недуг,  
То это есть путь к чистоте.

Все формации бессамостны;  
Когда он с пониманием видит так  
И отворачивается от того, что недуг,  
То это есть путь к чистоте.

— Dh. 277-279

*Раздел первый*

---

**НРАВСТВЕННОСТЬ**  
(*Sīla*)



## Глава I

---

# ОПИСАНИЕ НРАВСТВЕННОСТИ (*Sīla-niddesa*)

### [I. Вступление]

§1. [1] «Мудрый человек, хорошо утверждённый  
в нравственности,  
Развивающий свой ум и понимание,  
Пылкий и проницательный монах —  
Вот кто клубок сей сможет распутать»

(S.i, 13).

Так было сказано. Но почему это было сказано? Когда Благословенный проживал в Саватхи, то, кажется, некое божество, с целью развеять свои сомнения, пришло к нему посреди ночи и задало свой вопрос:

«Клубок внутри и клубок снаружи:  
Поколение это в клубке запутано.  
Так вопрошаю у Готамы я:  
„Кто клубок сей сможет распутать?“»

(S.i, 13)

§2. Кратко поясним. «Клубок» — это обозначение сетей жажды. Здесь «клубок» имеет смысл связывания воедино, подобно тому как клубком называют переплетения зарослей бамбука и т. д. ибо она [жажды] — вновь и вновь, сверху и снизу — возникает среди объектов [сознания], начиная с видимого<sup>1</sup>. «Клубок внутри и клубок снаружи» означает возникновение [жажды] к своим собственным [монашеским] необходимостям и к необходимостям другого, к своей собственной личности и к личности другого, а также к внешним и внутренним сферам [сознания] [см. гл. XV]. Покуда так, то «поколение это в клубке запутано». Это поколение подобно стеблям бамбука и т. д., что переплетены в заросли и т. д.; другими словами, ситуация, в которой оказались живые существа, — это запутанность в клубке жажды в смысле обвитости и оплетённости ею. [2] Поскольку есть такая запутанность, то «вопрошаю у Готамы я». Обращение к Благословенному выполнено по имени его рода — Готама. «Кто клубок сей сможет распу-

1 «Начиная с видимого и иногда вплоть до ментальных феноменов, или же наоборот — в соответствии с шестью видами объектов сознания, представленных в Учении» (Pm. 5, см. гл. XV. § 1).

тать»: кто может распутать этот клубок, которым захвачено три вида существования? Божество спрашивает: кто способен распутать всё это?

§ 3. Будучи расспрошен таким образом, Благословенный, чьё знание всех вещей не испытывает препятствий, кто божество божеств, превосходящий Сакку [управителя богов], превосходящий Брахму, бесстрашный обладанием четырьмя видами безупречной уверенности, обладатель десяти сил, всевидящий беспрепятственным знанием, произнёс следующую строфиу в ответ:

«Мудрый человек, хорошо утверждённый  
в нравственности,  
Развивающий ум свой и понимание,  
Пылкий и проницательный монах —  
Вот кто клубок сей сможет распутать».

§ 4. Итак, моя задача сейчас — это изложить здесь  
истинный смысл,  
Разделив на нравственность и прочее  
Эту строфиу, составленную Великим  
Мудрецом.  
Здесь, в Учении Победителя,  
Ищущие уходят из дома в жизнь бездомную,  
Которые, хотя и желают чистоты,  
Не имеют правильного знания  
о верном и прямом пути,  
Состоящем из нравственности и остальных  
двух [компонентов],

Что к чистоте ведёт и который  
так трудно отыскать.  
Даже те, кто стремится,  
в чистоте не возрастают здесь:  
Для них я изложу утешительный  
Путь очищения,  
Ясный в своём изложении,  
Опирающийся на наставления обитателей  
Великого монастыря<sup>2</sup>; пусть все те  
Люди благие, которые истинно  
желают очищения,  
Внимают всецело моему изложению.

§ 5. «Очищение» здесь следует понимать как Ниббану, которая, будучи лишённой всех пятен, абсолютно чиста. «Путь очищения» — это путь к этому очищению; способы приближения к нему и называются «путьём». Итак, смысл таков: мне предстоит изложить этот путь очищения.

§ 6. В некоторых случаях этот путь очищения объясняется только посредством прозрения<sup>3</sup>:

- 
- 2 Великий монастырь (*Mahāvihāra*) в Анурадхапуре, Шри-Ланка.
  - 3 «Слова „только посредством прозрения“ означают не исключение нравственности и т. д. а лишь умиротворённости (т. е. джханы) из пары „умиротворённости и прозрения“. Это для прояснения акцентов. Но слово „только“ фактически исключает лишь качественное [джхановое] сосредоточение, так как сосредоточение классифицируется как доступ и как погружение (см. гл. IV, § 32). Хотя идущая далее стро-

«Все формации непостоянны:  
Когда он с пониманием видит это  
И отворачивается от того, что является  
недугом,  
То это к очищению путь»

(Dh. 277). [3]

В других случаях — через джхану и понимание:

«Он рядом с Ниббаной —  
Тот, кто джханой обладает и пониманием»

(Dh. 372).

В других случаях — через действия (камма) и т. д.:

«Деяниями, виденьем и праведностью,  
Нравственностью и жизнью самой  
возвышенной —  
Вот чем очищаются те, кто смерти подвержен,  
А не родом своим и богатством»

(M.iii, 262).

---

фа является наставлением для того, кто делает упор на прозрение, тем не менее это не означает, что сосредоточение здесь полностью отсутствует, так как прозрение невозможно без моментального сосредоточения [см. гл. VIII, сноска 63]. И прозрение следует понимать как созерцание трёх характеристик в виде непостоянства, страдательности и бессамостности, а не только лишь одного непостоянства» (Pm. 9–10).

В других случаях — через нравственность и т. д.:

«Тот, чья нравственность постоянна,  
Кто обладает пониманием и сосредоточен,  
Также кто усерден и приложен —  
Тот пересечёт наводнение,  
которое так трудно пересечь»

(S.i, 53).

В других случаях — через опоры осознанности и т. д., в соответствии с чем сказано: «Монахи, этот путь является единственным путём для очищения существ... для постижения Ниббаны, то есть четыре опоры осознанности» (D.II, 290); аналогично и в случае правильных усилий и так далее. Но ответ на поставленный вопрос [см. §1] включал в себя и нравственность, и остальные два элемента.

§ 7. Далее следует краткий комментарий [на вступительную строфи]. «Хорошо утверждённый в нравственности»: стоящий на нравственности; только лишь действительно соблюдающий нравственность, он назван здесь как «стоящий на нравственности». Итак, смысл здесь таков: быть хорошо утверждённым в нравственности посредством её соблюдения. «Человек»: живое существо. «Мудрый»: обладающий видом понимания, что порождено от каммы ввиду сознания связи-перерождения с тремя корнями-причинами<sup>1</sup>. «Развивает

ум свой и понимание»: развивает сосредоточение и прозрение, ибо в этом контексте сосредоточением назван «ум», а прозрением — «понимание»<sup>4</sup>. «Пылкий» (*ātāpin*): обладающий энергией, ибо энергией, в смысле сжигания и уничтожения (*ātāpana-paritāpana*) загрязнений, называется «пылкость» (*ātāpa*). Он обладает этим качеством, следовательно, он пылкий. «Проницательный»: этим здесь называется понимание; обладающий этим пониманием — вот смысл этого. Это слово демонстрирует здесь защитное понимание. Но понимание упоминалось уже трижды, поэтому проясним: первое — это врождённое понимание, второе — это понимание, состоящее в прозрении, а третье — это защитное понимание, которое заправляет всеми делами<sup>ii</sup>. Он видит опасность (*bhayam ikkhati*) в круге перерождений,

---

4 «Развивает» относится и к «уму», и к «пониманию». Но мирские ли они или сверхмирские? Они сверхмирские, поскольку описывается высшая цель; ибо о развивающем их говорится, что он распутывает клубок жажды посредством отсечения его в момент сознания пути, а путь не является мирским. Но мирское также включено сюда, являясь предваряющим, так как сверхмирские (см. гл. III, сноска 5) сосредоточение и прозрение невозможны без предваряющих их мирских сосредоточения и прозрения, поскольку невозможно обойтись без сосредоточения погружения и доступа у идущего путём умиротворённости, и невозможно обойтись без моментального сосредоточения у идущего путём прозрения, а также невозможно обойтись без врат освобождения (см. гл. XXI, § 66 и далее) — сверхмирское не может быть достигнуто без этих условий в двух этих случаях (Pm. 13). «С тремя корнями-причинами»: с [корнями] не-жажды, не-злобы и не-заблуждения.

таким образом, он — «монах» (*bhikkhu*). «Вот кто сможет его распутать»: [4] подобно тому как некий человек, что стоит на земле и держит в руках хорошо заточенный нож, может распутать большой клубок бамбуковых зарослей, точно так же и он — этот монах, что обладает шестью вещами, такими как эта нравственность, это сосредоточение, названное в контексте вступительной строфы умом, это тройное понимание и эта пылкость, стоящий на нравственности как на земле, с силой энергии, держащий в руке защитного понимания хорошо заточенный о камень сосредоточения нож понимания-прозрения, — может распутать, разрезать и уничтожить клубок жажды, что нарастал по мере его жизни. В момент сознания пути он находится в процессе распутывания этого клубка, а в момент сознания плода он его наконец распутал, заслужив тем самым высших подношений в этом мире с его божествами. Вот почему Благословенный сказал:

«Мудрый человек, хорошо утверждённый  
в нравственности,  
Развивающий свой ум и понимание,  
Пылкий и проницательный монах —  
Вот кто клубок сей сможет распутать».

§ 8. Ему ничего не нужно делать со своим [врождённым] пониманием, из-за которого он и назван «мудрым», ибо оно развито в нём по факту влияния прошлой каммы. Но слова «пылкий» и «проница-

тельный» означают, что, проявляя настойчивость с энергией описанного здесь вида, и действуя в полном осознании с пониманием, став хорошо укоренённым в нравственности, он должен развить умиротворённость и прозрение, которые описаны здесь как «сосредоточение и понимание». Вот как Благословенный раскрывает путь очищения в свете нравственности, сосредоточения и понимания.

**§ 9.** То, что [по сути] было описано до сих пор — это три тренировки, благость учения в трёх аспектах, необходимое условие для тройного ясного видения и т. д., избегание двух крайностей и развитие срединного пути, средства к преодолению состояний лишения и т. д., отбрасывание загрязнений в трёх аспектах, предотвращение выхода загрязнений наружу и т. д., очищение от трёх видов загрязнений и причины вступления в поток и т. д. Каким образом [это показано]?

**§ 10.** Тренировка высшей нравственности обозначена нравственностью, тренировка высшего ума обозначена сосредоточением, а тренировка высшего понимания обозначена пониманием.

Началом благости учения является нравственность. Поскольку было сказано: «Какова отправная точка благих состояний? Это хорошо очищенная нравственность» (S.v, 143), а также ввиду фразы с таким началом: «Неделание любого зла» (Dh.183), то, таким образом, нравственность — это начало

учения. Она также приносит пользу потому, что даёт особые качества не-сожаления<sup>5</sup> и так далее. Учение благостно в середине из-за сосредоточения. [5] Поскольку было сказано: «Вхождение в благотворное» (Dh.183), то, таким образом, сосредоточение — это середина учения. Оно также приносит пользу потому, что с его помощью обретаются такие качества, как сверхсилы и прочее. Поскольку было сказано: «Очищение своего ума — вот учение Будд» (Dh.183), а также потому, что понимание — это его кульминация, то, таким образом, понимание — это завершение учения. Оно также приносит пользу, поскольку приводит к равнотности по отношению к желанному и нежеланному, ибо сказано:

«Как монолит огромной скалы  
Остаётся недвижным от ветра,  
Так и перед лицом порицания и похвалы  
Непоколебимым мудрец остаётся»

(Dh. 81).

**§ 11.** Подобным же образом необходимым условием для тройного ясного видения является нравственность, ибо три вида ясного видения достигаются с поддержкой очищенной нравственности, но не иначе. Необходимым условием для шести видов прямого знания является сосредоточение. Ибо

---

5 Тому, кто нравственен, сожалеть не о чем.

шесть видов прямого знания [см. гл. XII] достигаются с поддержкой очищенного сосредоточения, но не иначе. Необходимым условием для аналитического различия является понимание, ибо четыре вида аналитического различия достигаются с поддержкой очищенного понимания, но не по какой-либо ещё причине<sup>6</sup>.

Избегание крайности потворства чувственным желаниям представлено нравственностью. Избегание крайности самоумерщвления представлено сосредоточением. Развитие срединного пути представлено пониманием.

**§ 12.** Аналогично: средством к преодолению состояний лишения [т. е. рождение животным и ниже, вплоть до адов] представлена нравственность, средством к преодолению элемента чувственных желаний представлено сосредоточение, а средством к преодолению какого-либо становления представлено понимание.

- 
- 6 Три вида ясного видения — это вспоминание прошлых жизней, знание смерти и перерождения существ по их действиям (божественное око) и знание разрушения пороков. Шесть видов прямого знания — это знание [в контексте] сверх сил, элемент божественного уха, чтение умов, вспоминание прошлых жизней, знание смерти и перерождения существ по их действиям и знание разрушения пороков (M.i, 34–35). Четыре вида различия — это аналитическое различие смысла, закона [*dhamma*], языка и ясности [т. е. знание о видах ранее перечисленных знаний; см. гл. XIV, § 21] (A.ii, 160).

Также отбрасывание загрязнений путём замены противоположностей представлено нравственностью, отбрасывание загрязнений путём их подавления представлено сосредоточением, а отбрасывание загрязнений путём их отсечения представлено пониманием.

**§ 13.** Аналогично: предотвращение выхода загрязнений наружу представлено нравственностью, предотвращение захваченности (загрязнениями) представлено сосредоточением, а предотвращение присущих склонностей [см. гл. XXII, § 60] представлено пониманием.

И очищение от загрязнения неблагого поведения представлено нравственностью, очищение от загрязнения жажды представлено сосредоточением, а очищение от загрязнения (ложных) воззрений представлено пониманием.

**§ 14.** [6] Аналогично: причиной для состояний вхождения в поток и одного возвращения является нравственность, причиной для состояния невозвращения является сосредоточение, а причиной для состояний араханта является понимание. Ибо вошедший в поток называется «совершенным в видах нравственности», точно так же и однажды-возвращающийся. Но невозвращающийся называется «совершенным в сосредоточении». Арахант же называется «совершенным в понимании<sup>iii</sup>» (см. A.i, 233).

**§ 15.** Таким образом, до этого момента были показаны эти девять троек особых качеств и прочее им подобное: три тренировки, благость учения в трёх аспектах, необходимое условие для тройного ясного видения, избегание двух видов крайностей и развитие срединного пути, средства к преодолению состояний лишения и т. д., отbrasывание загрязнений тремя способами, предотвращение выхода загрязнений наружу и т. д. очищение от трёх видов загрязнений и причины для состояний вхождения в поток и так далее.

## [II. НРАВСТВЕННОСТЬ]

**§ 16.** Итак, даже когда этот путь очищения раскрыт в свете нравственности, сосредоточения и понимания, которые несут в себе свои особые качества, всё это сделано пока лишь максимально кратко. Поскольку этого недостаточно для того, чтобы помочь всем [существам], то далее, с целью раскрыть детали, дан следующий список вопросов, касающихся прежде всего нравственности:

- (i) Что такое нравственность?
- (ii) В каком смысле это нравственность?
- (iii) Каковы её характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?
- (iv) Какова польза от нравственности?
- (v) Сколько видов нравственности существует?

- (vi) Чем загрязняется нравственность?
- (vii) Чем очищается нравственность?

## § 17. Ответы на эти вопросы

**(i) Что такое нравственность?** Это состояния, начиная с воления, присутствующие в том, кто воздерживается от убийства живых существ и т. д., или в том, кто тренируется в соблюдении [монашеских] обязанностей<sup>iv</sup>. Ибо вот что сказано в Патисмабхиде: «Что такое нравственность? Есть нравственность как воление, как сопутствующий сознанию фактор<sup>7</sup>, как обуздание [7] и как не-нарушение» (Ps.i, 44).

Итак, «нравственность как воление» — это воление, присутствующее в том, кто воздерживается от убийства живых существ и т. д., или в том, кто практикуется в соблюдении обязанностей. «Нравственность как сопутствующий сознанию фактор» — это воздержание в том, кто воздерживается от убийства живых существ и т. д. [т. е. три вида ментального фактора «воздержание», см. гл. XIV, § 155]. Кроме того, «нравственность как воление» — это также семь волений [сопровождающие первые семь] из десяти путей действия (камма) в том, кто воздерживается от убийства живых существ и т. д.; «нравственность как сопутствующий сознанию фактор» — это так-

---

<sup>7</sup> «Сопутствующие сознанию факторы» (cetasika) — это собирательный термин для ощущения, восприятия и формаций (saṅkhāra), которые классифицированы различными способами. Другими словами, это те или иные ментальные аспекты, которые возникают вместе с сознанием.

же [три оставшихся] состояния, заключающиеся в не-алчности, в не-недоброжелательности и в правильном воззрении, что изложено в отрывке с таким началом: «Отбрасывая алчность, он пребывает с умом, свободным от алчности» (D.i, 71).

**§ 18.** «Нравственность как обуздание» следует понимать здесь как обуздание пятью способами: обуздание монашескими правилами (*pātimokkha*), обуздание осознанностью, обуздание знанием, обуздание терпением и обуздание энергией. Итак, «обуздание Патимокхой»: «Он дисциплинируется, всецело дисциплинируется этим обузданием Патимокхой» (Vbh. 246). «Обуздание осознанностью»: «Он охраняет управляющую способность [*indriya*] глаза, обуздывает управляющую способность глаза» (D.i, 70), «Обуздание знанием»:

«Потоки, текущие в мире, о Аджита, —  
сказал Благословенный, —  
Замедлить можно осознанностью;  
Но обуздание потоков я провозгласил:  
пониманием останавливаются они»

(Sn. 1035);

и использование монашеских необходимых вещей дополняет это. «Обуздание терпением» объясняется в отрывке с таким началом: «Он тот, кто терпит холод и жару» (M.i, 10). «Обуздание энергией» объясняется в отрывке с таким началом:

«Он не терпит мысли о чувственном желании, когда та возникает» (М., 11), и в дополнение к этому идёт очищение средств к существованию. Таково это пятычастное обуздание и воздержание у страшящихся зла и любого проступка членов кланов, которое следует понимать в смысле «нравственности как обуздания».

«Нравственность как не-нарушение» — это отсутствие проступков телом и речью, а также отсутствие нарушений взятых монахом обетов.

Таков ответ на первый вопрос: «Что такое нравственность?»

[8] Теперь что касается остального.

**§ 19. (II) В каком смысле это нравственность?** Это нравственность (*sīla*) в смысле компоновки (*silana*). Чем является эта компоновка? Это или согласование (*samādhāna*), означающее непротиворечивость действия телом и т. д. в силу нравственности, или это удерживание (*upadhāraṇa*)<sup>8</sup>, означающее состояние основы (*ādhāra*) ввиду того, что оно служит фундаментом для благотворных состояний. Те, кто знает этимологию, принимают только эти два смысла. Другие, однако, комментируют в духе: «Смысл нравственности (*sīla*) совпадает со смыслом «головы» (*siras*), смысл нравственности совпадает со смыслом «спокойствия» (*sītala*)».

---

8 *Silana* и *upadhāraṇa* в этом значении (см. также гл. I, § 141 и *sandhāraṇa* в гл. XIV, § 61) отсутствуют в словаре P.T.S.

### § 20. (III) Каковы её характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?

Её характеристика — это компоновка,  
Какими способами ни анализируй её.  
Точно так же как видимость — это видимое,  
Какими способами ни анализируй её.

Подобно тому как видимость — это характеристика сферы видимого [визуальных объектов], даже после разбивки последней на категории голубого, жёлтого и т.д., ибо подобная разбивка не выходит за рамки видимости, так и с компоновкой, описанной выше как согласование поступков телом и т.д. и как фундамент для благотворных состояний, она является характеристикой нравственности, даже если последняя разбивается на категории воления и т.д., ибо подобная разбивка не выйдет за рамки феноменов согласованности и фундамента.

### § 21. Такова характеристика, в то время как:

Её функция имеет двойной смысл:  
Действие по прекращению неблагого  
поведения, а затем  
Достижение как качество  
Безупречности того, кто нравственен.

Таким образом, то, что называется нравственностью, следует понимать как имеющее функцию

(природу) прекращения неблагого поведения в смысле действия и функцию (природу) безупречности в смысле достижения. Ибо в свете характеристики и т. д. то, что называется «функцией» (*rasa* — природа), — это действие (*kicca*) или достижение (*sampatti*).

**§ 22.** Те, кто знает, говорят, что нравственность,  
Сама собой являя чистоту,  
Имеет непосредственной причиной своей  
Пару: стыдливость и совесть. [9]

Нравственность проявляется как различные виды чистоты, о которых говорится следующим образом: «Чистота тела, чистота речи, чистота ума» (A.i, 271); она проявляется, ухватывается как чистое состояние. И знающие говорят о стыдливости и совести как о её непосредственной причине, то есть ближайшей причине. Ибо когда присутствуют стыдливость и совесть, нравственность возникает и сохраняется, а когда их нет, то наоборот.

Таковы характеристика, функция, проявление и непосредственная причина нравственности.

**§ 23. (IV) Какова польза от нравственности?** Её польза в приобретении нескольких особых качеств, начиная с не-сожаления. Ибо сказано: «Ананда, благотворные привычки (качества) имеют не-сожаление своей целью и несут пользу в не-сожалении» (A.v, 1). Кроме того: «Домохозяин, есть пять видов пользы для нравственного в совершенствовании

нравственности. Какие пять? Тот, домохозяин, кто нравственен, кто обладает нравственностью, по причине своего прилежания обретает большое богатство — это первый вид пользы от нравственности, от совершенствования нравственности... Его славное имя разносится по округе — это второй вид пользы... Он входит на различные собрания без страха или сомнения, будь то собрания кхаттиев, или брахманов, или домохозяев, или отшельников, — это третий вид пользы... Он умирает не со спутанным умом — это четвёртый вид пользы... С распадом тела, после смерти, он перерождается в счастливых уделах, в небесных мирах — это пятый вид пользы... (D.ii, 86). Помимо этого, в нравственности есть ещё много пользы: начиная с того, что нравственный человек мил и любим, и заканчивая разрушением пороков, как сказано во фразе с таким началом: „Если монах желает: ‘Пусть я буду мил своим товарищам по жизни в чистоте и любим ими, уважаем и почитаем ими’, то пусть он совершенствуется в нравственности“ (M.i.33). Вот таким образом нравственность несёт в себе пользу посредством обретения особых качеств, начиная с не-сожаления». [10]

#### § 24. Также:

Оsmelится ли некто ограничить  
Поле тех заслуг, что нравственность приносит,  
Без которой члены кланов  
Не находят в учении опоры?

Ни Ганга, ни Ямуна,  
Ни Сарбху, Сарассатхи,  
Или текущая Ачиравати,  
Иль благородная Река Махи  
Не способны очистить те пятна  
В существах, что дышат в этом мире;  
Но только воды нравственности смогут  
Очистить пятна эти.

Ни бризы, что приносят дождь,  
Ни бальзам из жёлтого сандала,  
Ни ожерелья или камни драгоценные,  
Или мягкое сияние лучей луны  
Не смогут успокоить и смягчить  
Волненья человека в этом мире.  
В то время как благородная эта,  
В совершенстве успокаивающая,  
Обережённая нравственность  
Усмиряет это пламя.

Где найти тот аромат,  
Что аромату нравственности ровня  
И что несётся против ветра  
Так же легко, как по нему? Где же  
Найти лестницу такую, что ведёт,  
Как нравственность, в небесный мир?  
Или иную дверь такую,  
Что ведёт в Нибаны град?

Как обладающие нравственностью, сиять  
не могут даже цари,  
Носящие жемчуга и [драгоценные] камни.  
Сияние это у того, кто обуздан,  
Украшен, как украшеньями, моралью.  
Нравственность всецело изгоняет  
Самобичеванья страх и всё подобное;  
Нравственность всегда доставляет радость  
своей славой  
Тем, кто обладает ею.

Из этого краткого отрывка можно  
почерпнуть,  
Как нравственность даёт награду и как  
Этот корень всех благих качеств  
Лишает силы все изъяны.

**§ 25. Теперь ответим на вопрос: (V) Сколько видов нравственности существует?**

1. Во-первых, все разновидности нравственности едины в силу того, что их характеристика — это компоновка.
2. Имеется подразделение на два вида: поддержание и избегание.
3. Таким же образом: нравственность благого поведения и нравственность начала жизни в чистоте.

4. Воздержание и не-воздержание.
5. Зависимая и не-зависимая.
6. Временная и на протяжении всей жизни.
7. Ограниченная и не-ограниченная.
8. Мирская и сверхмирская. [11]
9. Подразделение на три вида: низшая, средняя и высшая.
10. Таким же образом: как отдающая приоритет себе, отдающая приоритет миру и отдающая приоритет Джамме (Закону).
11. Придерживающаяся, не-придерживающаяся и безмятежная.
12. Чистая, загрязнённая и смешанная.
13. Находящегося в тренировке [*sekha*], окончившего тренировку и того, кто ни проходит, ни окончил тренировку.
14. Подразделение на четыре вида: участвующая в убывании, участвующая в застое, участвующая в достижении и участвующая в проникновении.
15. Таким же образом: мужская монашеская, женская монашеская, не полностью посвящённых и мирян.
16. Естественная, сложившаяся, необходимая и обусловленная прошлыми причинами.
17. Нравственность обуздания Патимоккхой, нравственность обуздания чувственных управляемых способностей [*indriya*], нравственность очищения средств к существованию.

ванию и нравственность касательно [монашеских] необходимых вещей.

18. Подразделение на пять видов: нравственность, состоящая в ограниченном очищении и т. д., ибо в «Патисамбхиде» сказано: «Пять видов нравственности: состоящая в ограниченном очищении, состоящая в безграничном очищении, состоящая в исполненном очищении, состоящая в не-придерживаящемся очищении и состоящая в безмятежном очищении» (Ps.i, 42).
19. Таким же образом: как отbrasывание, воздержание, воление, обуздание и не-нарушение.

**§ 26.** 1. Раздел о едином виде нравственности следует понимать так, как было объяснено ранее [см. §§ 19–20].

2. По два вида: выполнение предписаний, установленных самим Благословенным: «Это следует исполнить», — это «поддержание»; не-делание того, что Благословенный запрещал: «Этого делать не следует», — это «избегание». Итак, значение слов здесь таково: они держатся (*caranti*) в пределах этого, они поступают как те, кто держит нравственность, таким образом, это поддержание (*cāritta*); они оберегают, защищают сторонение [от неблагого], таким образом, это избегание. Поддержание выполняется верой и энергией, а избегание верой и осознанностью. Такова двойка как поддержание и как избегание.

§ 27. 3. Вторая двойка: благое поведение и начало жизни в чистоте. Благое поведение — это лучший вид поведения. Благое поведение само по себе — это «нравственность благого поведения»; или же то, что провозглашено во имя благого поведения, — это «нравственность благого поведения». Это обозначение не для той нравственности, которая связана с правильными средствами к существованию как восьмым [пунктом<sup>9</sup>], а для другого рода. Начальная стадия для жизни в чистоте, что заключается в пути, — это «нравственность начала жизни в чистоте». А это уже обозначение для той нравственности, что имеет правильные средства к существованию своим восьмым [пунктом]. Она является начальной стадией пути потому, что он требует предварительного очищения. Поэтому сказано: «Но его действия телом, действия речью и его средства к существованию уже были очищены ранее» (M.ii, 289). Или же правила тренировки, которые названы «меньшими и незначительными» (D.ii, 154) [12], — это «нравственность благого поведения», а остальные — это «нравственность начала жизни в чистоте». Или то, что включено в Две сводки (Патимоккха монахов и монахинь), — это

---

9 Три вида благотворной телесной каммы или действий (избегание убийства, воровства, неблагого сексуального поведения), четыре вида благотворной вербальной каммы или действий (избегание лжи, сеющих распри речей, грубой речи и пустословия) и правильные средства к существованию как восьмое.

«нравственность начала жизни в чистоте», а то, что включено в обязанности, изложенные в Кхандхаках [Винаи], — это «нравственность благого поведения». С совершенством благого поведения приходит и совершенство начала жизни в чистоте. Поэтому сказано: «Если монах развивает состояние, заключающееся в начале жизни в чистоте, при этом не будучи развитым в состоянии, заключающемся в благом поведении, то он потерпит неудачу» (A.iii, 14–15). Такова двойка благого поведения и начала жизни в чистоте.

**§ 28. 4.** Третья двойка: нравственность как «воздержание» — это просто лишь воздержание от убийства живых существ и т. д., а другие виды, заключающиеся в волении и т. д., — это нравственность как «не-воздержание». Такова двойка как воздержание и не-воздержание.

**§ 29. 5.** В четвёртой двойке существует два вида зависимости: от жажды и от [ложных] воззрений. Тот, кто нравственен из-за желания хороших становлений в будущем, подобно: «Через нравственное поведение [ритуалы] я стану неким [великим] божеством или неким [малым] божеством» (M.i, 102), то это нравственность, «зависимая» от жажды. Нравственность с такими видами [ложных] воззрений об очищении, как: «Очищение достигается через нравственное поведение [ритуалы]» (Vbh.374) является зависимой от [ложных] воззрений. Но сверхмирская

нравственность и та мирская, что является условием для сверхмирской, является «не-зависимой». Такова двойка как зависимая и не-зависимая.

**§ 30. 6.** Пятая двойка: «временная» нравственность является той, которой придерживаются на определённый промежуток времени. Нравственность «на протяжении всей жизни» является той, которой придерживаются так долго, как длится жизнь. Такова двойка как временная и на протяжении всей жизни.

**§ 31. 7.** Шестая двойка: «ограниченная» — это ограниченная обретениями, славой, родственниками, частями тела или жизнью. Противоположным этому является «не-ограниченная». В «Патисамбхиде» сказано: «Какая нравственность является ограниченной? Есть нравственность, ограниченная обретениями, славой, родственниками, частями тела, жизнью. Что такое нравственность, ограниченная обретениями? Здесь некто с обретениями как причиной, с обретениями как условием нарушает взятый обет — такая нравственность ограничена обретениями» (Ps.i, 43); [13] остальное следует подставить в этом же ключе. Отвечая на вопрос о «не-ограниченной»: «Какая нравственность является не-ограниченной? Здесь некто даже и не подумает о нарушении взятого обета по причине и условию обретений — как тогда он может нарушить его? Такая нравственность не ограничена об-

ретениями» (Ps.i, 44); остальное следует подставить в этом же ключе. Такова двойка как ограниченная и не-ограниченная.

**§ 32. 8.** Седьмая двойка: нравственность, подверженная порокам [т. е. та, что может стать объектом неблаготворных сознаний, напр., сознания с ментальным фактором самомнения; см. гл. XIV, § 10, §§ 214–215], является «мирской»; та, что не подвержена, является «сверхмирской». Итак, мирская приводит к возрастанию в будущем становлении, и является необходимым условием для прекращения становления, в соответствии с чем сказано: «[Монашеская] дисциплина предназначена для обуздания, обуздание предназначено для не-сожаления, не-сожаление — для радования, радование — для восторга, восторг — для безмятежности, безмятежность — для счастья, счастье — для сосредоточения, сосредоточение — для правильного знания и видения, знание и видение — для бесстрастия, бесстрастие — для угасания [жадности], угасание — для освобождения, освобождение — для знания и видения освобождения, знание и видение освобождения — для полного искоренения [жажды и т. д.] посредством не-цепляния. Беседа предназначена для этого, наставление предназначено для этого, поддержка предназначена для этого, склонение уха предназначено для этого, то есть для освобождения ума посредством не-цепляния» (Vin.v, 164). Сверхмирская приводит к освобождению

от становления и является областью для знания пересмотра [см. гл. XXII, § 20]. Такова двойка как мирская и сверхмирская.

**§ 33. 9.** Первая тройка: «низшая» — это [нравственность, ] исходящая из низшего рвения, [чистоты] сознания, энергии или исследования [в качестве доминант]; «средняя» — из средних, «высшая» — из высших. Нравственность, соблюданная из желания славы, является низшей; из желания плодов заслуг является средней; а та, что соблюдается ради благородного состояния, подобно: «Это должно быть сделано», является высшей. Или же нравственность, которая загрязнена самовозвышением и принижением других и т. д., подобно: «Я наделён нравственностью, но эти другие монахи имеют плохое поведение и плохой характер» (М.i, 193), является низшей; незагрязнённая мирская — средней, а сверхмирская — высшей. Или же та нравственность, которая мотивирована жаждой, целью которой является наслаждение продолжением существования, — это низшая; та, которая мотивирована лишь своим собственным освобождением, — это средняя; а нравственность как совершенства [*rāgaratī*], мотивированная освобождением всех существ [только у Бодхисатт — будущих Будд], — это высшая. Такова тройка как низшая, средняя и высшая.

**§ 34. 10.** Вторая тройка: та нравственность, что практикуется лишь с оглядкой на себя человеком,

желающим отбросить всё, что для самого себя [14] он считает неподобающим, является нравственностью, «отдающей приоритет себе». Та, что практикуется, руководствуясь уважением к миру и желанием избежать осуждения со стороны мира, является нравственностью, «отдающей приоритет миру». Та, что практикуется с уважением к Джамме и с желанием прославить её силу, является нравственностью, «отдающей приоритет Джамме». Такова тройка как отдающая приоритет себе и так далее.

**§ 35. 11.** Третья тройка: нравственность, которая ранее в двойках была названа «зависимой» (пункт 5), является «придерживающейся» потому, что она придерживается жажды и [ложного] воззрения. Та, что практикуется великодушным, [но] заурядным человеком в качестве необходимого условия для пути, и та, которая ассоциирована с путём у личностей, проходящих тренировку, является «не-придерживающейся». А та, которая ассоциирована с плодами находящихся в тренировке и тех, кто окончил тренировку, является «безмятежной». Такова тройка как придерживающаяся и так далее.

**§ 36. 12.** Четвёртая тройка: нравственность того, кто не совершал проступков или заглаживал свою вину после их совершения, является «чистой». Пока заглаживания вины после совершения проступков не происходит, то она «загрязнённая». Нравственность того, кто сомневается, является ли та или

иная вещь проступком, или в силе этого проступка, или совершил ли он проступок вообще, является «смешанной». Практик медитации должен очистить загрязнённую нравственность. Если она смешанная, он должен избегать случаев, в которых у него нет уверенности, а также [впоследствии] рассеять свои сомнения. Так его ум будет спокоен. Такова тройка как чистая и так далее.

**§ 37. 13.** Пятая тройка: нравственность, ассоциированная с четырьмя путями и с [первыми] тремя благородными плодами, является нравственностью «проходящего тренировку». Та, которая ассоциирована с плодом араханта, является нравственностью «окончившего тренировку». Остальные виды относятся к тому, «кто ни проходит, ни окончил тренировку». Таковая тройка как проходящего тренировку и так далее.

**§ 38.** И в миру природа таких-то и таких-то существ называется их «склонностью» (*sīla*), о которых говорят: «У этого склонность быть счастливым (*sukha-sīla*), у этого — быть несчастным, у этого — вступать в ссоры, у этого — стильно одеваться». В соответствии с этим в «Патисамбхиде» образно сказано: «Три вида нравственности (склонностей): благоприятная, неблагоприятная и неопределенная» (Ps.i, 44). Таким образом, она также делится на три вида как благоприятная и так далее. Касательно них: неблагоприятная не рассматривается здесь,

поскольку это не соотносятся с анализом, что начинается с характеристики [затем функции и т.д.], который и определяет нравственность [в этой главе]. Так что эта тройка должна быть понята только таким образом [т.е. в переносном смысле].

§ 39. 14. Первая четвёрка:

Безнравственность лелеет он,  
Посещает он таких же,  
В своём невежестве не видит  
Проступков недостаток, [15]  
Неправильные мысли — гости ума его,  
Управляющие способности свои не охраняет,  
Нравственность тогда  
«Участвует в убывании».

Но у того, чей разум удовлетворён  
Нравственным достижением,  
Кто никогда не думает себя подвигать  
Браться за практику медитации,  
Довольствуясь лишь нравственностью и  
Не стремясь к более высокому состоянию,  
Нравственность  
«Участвует в застое».

Но если нравственный стремится ввысь,  
Сосредоточение взяв в качестве цели,  
То нравственность такого монаха  
«Участвует в достижении».

Но если кто-то недостаточной находит  
Эту нравственность, к бесстрастию стремясь,  
Тогда его нравственность  
«Участвует в проникновении».

Такова четвёрка как участвующая в убывании и так далее.

**§ 40. 15.** Вторая четвёрка: правила тренировки, которые были провозглашены для монахов, чтобы отграничить то, что было провозглашено для монахинь, являются «мужской монашеской» нравственностью. Правила тренировки, которые были провозглашены для монахинь, чтобы отграничить то, что было провозглашено для монахов, являются «женской монашеской» нравственностью. Десять обетов для послушников [sāmaṇerā] мужского и женского пола являются нравственностью «посвящённых не полностью». Пять обетов (десять, когда возможно) в качестве постоянных обетов, а также восемь обетов на Упосатху<sup>10</sup> для мирских

---

10 *Uposatha* (образовано от *iravasati* — придерживаться или готовиться) — это обозначение для дней «поста» или «бдения», которые соблюдаются на новолуние, восходящую половину луны, полную луну и убывающую половину луны. В это время мирянам принято соблюдать Восемь обетов (*sila*) или Пять обетов. На дни новолуния и полнолуния монахи цитируют «Патимоккху» (см. 11-ю сноска). Две лунные четверти называются «восьмыми днями полумесяца». День

последователей обоих полов — всё это является нравственностью «мирян». Такова четвёрка как мужская монашеская и так далее.

**§ 41. 16.** Третья четвёрка: отсутствие проступков у людей [континента] Уттаракуру является «естественней» нравственностью. Правила поведения каждого клана, местности или другого учения являются «сложившейся» нравственностью. Нравственность матери Бодхисатты, что описывается так: «Когда Бодхисатта вошёл в чрево своей матери, то к ней не приходили мысли о мужчинах, окрашенные чувственными желаниями. Таков закон, Ананда» (D.ii, 13), является «необходимой». А нравственность таких чистых существ, как Маха-Кассапа и т. д., а также Бодхисатты в его различных рождениях, является нравственностью, «обусловленной прошлыми причинами» [см. гл. XVII, § 84]. Такова четвёрка как естественная и так далее.

---

полной луны называется «пятнадцатым» (т. е. 15 дней от новолуния), и это последний день лунного месяца. День новолуния называется «четырнадцатым», когда это второе и четвёртое новолуние в рамках четырёхмесячного сезона (т. е. 14 дней с полной луной), а другие два называются «пятнадцатыми». Это компенсирует перебои лунного периода.

§ 42. В четвёртой четвёрке:

- (a) Нравственность, описанная Благословенным таким образом: «Здесь монах пребывает обузданным обузданием Патимоккхи, обладает [надлежащим] поведением и досугом; видя опасность в малейшем проступке, он тренирует себя в соответствии с принятыми правилами тренировки» (Vbh.244), — это «нравственность обуздания Патимоккхой».
- (b) Описываемое таким образом: «Видя глазом визуальный объект, [16] он не ухватывает ни его образы, ни его черты, посредством которых, если он оставит управляющую способность глаза неохраняемой, дурные и неблаготворные состояния алчности и недовольства могут наводнить его; он вступает на путь её обуздания, он охраняет управляющую способность глаза, берётся за обуздание управляющей способности глаза. Слыша ухом звук... Обоняя запах носом... Пробуя вкус языком... Испытывая осозаемое телом... Воспринимая ментальный объект умом, он не ухватывает ни его образ, ни его черты, посредством которых, если он оставит управляющую способность ума неохраняемой, дурные и неблаготворные состояния алчности и недовольства могут наводнить его; он вступает на путь её обуздания, он охраняет управляющую способность ума,

берётся за обуздание управляющей способности ума» (M.i, 180), — это «нравственность обуздания чувственных управляющих способностей».

- (c) Воздержание от ложных средств к существованию, то есть от нарушения шести обетов, объявленных в отношении средств к существованию, которые влекут за собою неблагие состояния: «Плетение интриг, болтовня, намёки, принижение, погоня за обретениями с помощью обретений» (M.ii, 75) — это «нравственность очищения средств к существованию».
- (d) Использование четырёх необходимых вещей, очищенных рефлексией [о них], как в отрывке с таким началом: «Мудро обдумывая, он использует одеяния только для защиты от холода» (M.i.10), — это «нравственность касательно необходимого».

**§ 43.** Далее будет изложено объяснение этих фрагментов вместе с толкованием слов, начиная с начала.

(а) «Здесь»: в этом учении. «Монах»: член клана, который, руководствуясь верой, ушёл в бездомную жизнь, и назван он так [*bhikkhu*] потому, что видит страх в круге перерождений (*samsare bhayaṃ ikkhaṇatā*) или потому, что носит рваные тканевые лоскуты, сшитые вместе и т. д.

«Обузданым обузданием Патимоккхи»: здесь «Патимоккха» (Правила [монашеской] Общины)<sup>11</sup> — это нравственность правил тренировки; ибо она освобождает (*mokkheti*) того, кто хранит (*pāti*) их, чтит их, она делает его свободным (*mosayati*) от страданий состояний лишения и т. д. — вот почему она называется Патимоккхой. «Обуздание» — это обуздывание — обозначение для отсутствия проступков телом и речью. Патимоккха сама по себе как обуздание — это «обуздание Патимоккхи». «Обузданный обузданием Патимоккхи» — это обузданный средствами для обуздания, изложенными в этой самой Патимоккхе; он имеет их в виду, обладает ими — вот смысл. «Пребывает»: находится в одной из поз. [17]

**§ 44.** Смысл фразы «обладает [надлежащим] поведением и досугом» и т. д. следует понимать в том ключе, который изложен далее. Сказано: «Обладает [надлежащим] поведением и досугом: есть [надлежащее] и ненадлежащее поведение. Что такое не-

---

11 «Суттавибханга», первая книга «Виная Питаки», в двух своих частях содержит 227 правил для монахов и для монахинь, получивших посвящение (*prasampadā*), вместе с прецедентами, ввиду которых эти правила были объявлены, а также дальнейшее развитие этих правил и их объяснение. Патимоккхи для монахов и монахинь составляют сами формулировки правил, которые также известны как «две сводки» (*dve mātikā*). «Патимоккха» рецитируется монахами на дни Упосатхи новолуния и полнолуния.

надлежащее поведение? Проступки телом, речью, телом и речью — это называется ненадлежащим поведением. Также вся безнравственность — это ненадлежащее поведение. Здесь, если некто добывает средства к существованию дарами бамбука, или дарами листьев, или дарами цветов, фруктов, купального порошка и палочек для чистки зубов, или лестью, или «бобовым супом», или милованием, или будучи пешим посыльным, или теми или иными видами ложных средств к существованию, что возбраялись Буддами, — это называется ненадлежащим поведением. Что такое [надлежащее] поведение? Отсутствие проступков телом, речью, телом и речью... А также всё обуздание нравственностью — это [надлежащее] поведение. Здесь, если некто не добывает средства к существованию дарами бамбука, или дарами листьев, или дарами цветов, фруктов, купального порошка и палочек для чистки зубов, или лестью, или «бобовым супом», или милованием, или будучи пешим посыльным, или теми или иными видами ложных средств к существованию, что возбраялись Буддами, — это называется [надлежащим] поведением.

**§ 45.** [Надлежащий] досуг: есть [надлежащий] досуг и ненадлежащий досуг. Что такое ненадлежащий досуг? Здесь, если некто выбирает проституток своим досугом, или вдов, старых дев, евнухов, монахинь, или выбирает таверну своим досугом; или он пребывает в компании с царями, царскими

министрами, с представителями других учений, с учениками представителей других учений, или неподобающе водится с мирянами; или он возвращается, посещает, восхваляет семьи, которые не имеют веры, доверия, которые оскорбляющие и грубые, которые желают вреда, желают зла, желают горя, не желают освобождения для монахов, монахинь и для мирян обоих полов [18], — это называется ненадлежащим досугом. Что такое надлежащий досуг? Здесь, если некто не выбирает проституток своим досугом... или таверну своим досугом... не пребывает в компании с царями... с учениками представителей других учений... не водится неподобающе с мирянами; он возвращается, посещает, восхваляет такие семьи, которые обладают верой, доверием, являясь утешением, где сияет жёлтая ткань, где дует лёгкий ветер мудрецов, которые желают хорошего, желают благополучия, желают радости, желают освобождения для монахов, монахинь и для мирян обоих полов, — это называется [надлежащим] досугом. Так он дисциплинирован этим, всецело дисциплинирован, наделён этим, всецело наделён этим, снабжён этим, обладает, одарён этим [надлежащим] поведением и этим [надлежащим] досугом — вот почему говорится: «Обладает [надлежащим] поведением и досугом» (Vbh. 246–247).

**§ 46.** Кроме того, [надлежащие] поведение и досуг необходимо понимать здесь также и в следующем

ключе: ненадлежащее поведение двоично, то есть телом и речью. Что такое ненадлежащее поведение телом? «Некто действует неуважительно по отношению к Общине: он стоит, тесня старших монахов; он сидит, тесня старших монахов; стоит перед ними; сидит перед ними; сидит на высоком сиденье; сидит с покрытой головой; говорит стоя; говорит, размахивая руками... ходит в сандалиях, когда старшие монахи идут без них; ходит по высокой тропе, когда старшие монахи идут по низкой; ходит по тропе, когда старшие монахи идут по земле... стоит, толкая старших монахов; сидит, толкая старших монахов; не позволяет новым монахам получить место для сидения... и место в купальнях... не спрашивая старших монахов, он подбрасывает дрова [в печку]... закрывает дверь... в месте для купания, он заходит в воду, тесня старших монахов; заходит в воду перед ними; купается, тесня их; купается перед ними; уходит, тесня их; уходит перед ними... заходя в дом, теснит старших монахов; идёт перед ними; продвигаясь вперёд, он идёт перед ними... и когда семьи имеют внутреннюю укрытую приватную комнату для их женщин... их девушек... то он беспардонно входит туда, и он гладит ребёнка по голове» (Nd.I, 228–229). Это называется ненадлежащим телесным поведением.

**§ 47.** Что такое ненадлежащее поведение речью? Некто ведёт себя неуважительно по отношению

к Общине. Не спрашивая старших монахов, он говорит о Джамме, отвечает на вопросы, рецитирует Патимоккху, говорит стоя, [19] говорит, размахивая руками... войдя в дом, он обращается к женщине или девушке так: «Ты, такая-то из такого-то клана, что здесь есть? Есть рисовая каша? Приготовленный рис? Твёрдая пища? Что мы будем пить? Какую твёрдую пищу мы будем есть? Какую мягкую пищу мы будем есть? Или что ты мне там дашь?» — он общается подобным образом (Nd.I, 230). Это называется ненадлежащим поведением речью.

**§ 48.** Надлежащее поведение следует понимать в противоположном смысле. Кроме того, монах почтителен, утив, наделён совестью и стыдливостью, надлежаще носит своё нижнее одеяние, надлежаще носит своё верхнее одеяние; его манеры внушают доверие, будь то движение вперёд или назад, смотрение вперёд или в сторону, сгибание или разгибание; его глаза опущены; он (хорошо) держится, он охраняет двери своих чувств, знает меру в еде, предан бодрствованию, обладает осознанностью и полной бдительностью, хочет мало, удовлетворён, прикладывает усилия, бережно хранит хорошее поведение и ведёт себя с учителями с большим уважением. Это называется (надлежащим) поведением.

Это то, как следует понимать (надлежащее) поведение.

**§ 49.** (Надлежащий) досуг бывает трёх видов: (надлежащий) досуг как поддержка, (надлежащий) досуг как охранение и (надлежащий) досуг как укоренение. Что такое (надлежащий) досуг как поддержка? Это хороший друг, который умеет подобрать темы для разговора<sup>12</sup>, в чём присутствии слышно то, чего раньше не было услышано, корректируется то, что было услышано, рассеиваются сомнения, выпрямляется воззрение, обретается уверенность, или у ученика которого возрастает вера, нравственность, учёность, щедрость и понимание, — это называется «(надлежащим) досугом как поддержкой».

**§ 50.** Что такое надлежащий досуг как охранение? «Монах, войдя в дом [деревню] или выйдя на улицу, идёт с опущенными глазами, видит лишь на длину ярма у плуга; обузданный, не смотрящий на слона, на лошадь, на повозку, на прохожего, на женщину, на мужчину, не смотрящий вверх, не смотрящий

12 «Десять тем для разговора» (*dasa kathāvatthūni*) отсылают к видам разговоров, что даны в Суттах так: «Такие разговоры, что касаются стирания, освобождения ума, что ведут к полному бесстрастию, угасанию, прекращению, умиротворённости, прямому знанию, просветлению, Ниббане, то есть разговор о малочисленности желаний, отрешённости, отчуждённости от контакта, усердии, нравственности, со средоточении, понимании, освобождении, знании и видении освобождения» (M.i, 145; iii, 113).

вниз, не глядящий туда-сюда» (Nd.1, 474). Это называется «(надлежащим) досугом как охранением».

**§ 51.** Что такое (надлежащий) досуг как укоренение? Это четыре опоры осознанности, в которых ум укореняется; ибо вот что было сказано Благословенным: «Монахи, что такое монашеский досуг, каково его привычное место? Это эти четыре опоры осознанности» (S.v, 148). Это называется «(надлежащим) досугом как укоренением».

Будучи таким образом дисциплинирован этим... одарённым этим (надлежащим) поведением и этим (надлежащим) досугом, он также и в этом смысле называется «обладающим (надлежащим) поведением и досугом». [20]

**§ 52.** «Видя опасность в малейшем проступке» (§ 42): тот, кто имеет обыкновение (*sīla*) видеть опасность в проступках малой меры, в таких различных неумышленных нарушениях малых правил Патимокхи, как возникновение неблаготворных мыслей. «Он практикует в соответствии с принятыми (*satādāya*) правилами тренировки»: какие бы ни были правила тренировки к исполнению, все их он выполняет, взявшиесь за них должным образом (*sammā ādāya*). И здесь применительно к словам «тот, кто обуздан обузданием Патимокхи» нравственность обуздания Патимокхой

дана посредством наставления в терминах личностей<sup>13</sup>. А всё то, что начинается со слов: «обладает (надлежащим) поведением и досугом», следует понимать как данное с целью показать путь практики, который совершенствует эту нравственность у того, кто её таким образом придерживается.

**§ 53. (b)** Теперь что касается нравственности обуздания управляющих способностей, затронутой далее во фразе, начинающейся со слов «видя глазом визуальный объект». Здесь «он» — это монах, утверждённый в нравственности обуздания Патимокхой. «Видя глазом визуальный объект»: видя визуальный объект сознанием глаза, которое способно воспринимать визуальные объекты и носит имя «глаз», позаимствованное у своего инструмента. Древние (*rogāṇā*) говорили: «Глаз не видит визуальный объект, поскольку не обладает умом. Ум не видит потому, что не имеет глаз. Но когда происходит столкновение двери и объекта, то некто видит посредством сознания, которое имеет чувствительность глаза своей физической основой. Такое (идиоматическое) выражение [«видя глазом...»] называется «вспомогательным выражением» (*sasambhārakathā*), подобно: «Он подстрелил его из своего лука» и так далее. Итак, конечный смысл

---

13 См. главу IV, сноску 27.

здесь следующий: «Видя визуальный объект сознанием глаза<sup>14</sup>».

14 „Видя глазом визуальный объект“: если бы глаз видел объект, тогда (органы), принадлежащие к другим видам сознания, тоже могли бы видеть, но такого не происходит. Почему? Потому что глаз не имеет сознания (*acetanattā*). И если бы сознание видело объект само по себе, то могло бы видеть что-то даже за стеной, потому что не было бы зависимо от чувственного сопротивления (*appaṭīghabhbāvato*), но это также неверно, поскольку нет такого, что все виды сознания способны видеть. Итак, видит сознание, зависящее от глаза, а не какое-либо ещё. И оно не возникает, если что-то ограждено стенами и т. д., из-за которых у света нет возможности проявиться. Но если свету ничего не мешает, как в случае кристаллов или массы облаков, то оно возникает даже в отношении того, что ими [кристаллами и т. д.] укрыто. Так что это как основа для сознания, благодаря которой глаз видит.

„Когда происходит столкновение двери и объекта“: когда видимое в качестве объекта входит в фокус глаза. „Некто видит“: некто смотрит (*oloketi*); ибо когда сознание, имеющее чувствительность глаза в качестве своей материальной поддержки, раскрывает (*obhāsente*) видимое в качестве своего объекта посредством особого качества этой самой поддержки, а также с помощью света (*āloka*), то тогда говорится о том, что некто видит видимое. И здесь освещение — это раскрытие видимого в соответствии с его индивидуальной сущностью [см. гл. VIII, сноска 68]; другими словами — его схватывание на опыте (*rassakkhato*).

„Образ женичины“ здесь является таковым, поскольку он является причиной для восприятия в качестве „женщины“ всех таких феноменов, как форма, схватываемая в качестве видимой (материальности), которая неизбежно присутствует в продолжительности [пяти совокупностей] женщины: неровность (*avisadatā*) [выпуклость] плоти в области груди, отсутствие волосяного покрова на лице, использова-

**§ 54.** «Не схватывает ни его образы, ни»: он не схватывает образы женщины или мужчины, или любой другой образ, который является основой для

ние ткани для завязки волос, неровная поза стоя, при ходьбе и т. д. „Образ мужчины“ — обратное этому.

„Образ красоты“ (§ 54): аспект женщины, который является причиной для возникновения вожделения. Слова „и т. д.“ включают в себя образы неприязни (*paṭigha*) и т. д., которые следует понять как некий нежеланный аспект, вызывающий злобу. И здесь, по общему признанию, говорится только об алчности и недовольстве, но сюда ещё необходимо бы добавить образ невозмутимости, поскольку существует не-обуздание в заблуждении, которое возникает из-за недосмотра, или же поскольку ниже говорится о „забвении или не-знании“ (§ 57). Этот „образ невозмутимости“ следует здесь понимать как объект, который является основой для такого вида невозмутимости, которая ассоциирована с не-знанием ввиду его упущения. Так что „образ красоты и т. д.“, что дано здесь таким образом и вкратце, по существу есть причина для жажды, злобы и заблуждения.

„Он отдергивает себя, едва их завидев“: в соответствии с методом Сутт „видимое должно быть всего лишь видимым“ (Ud. 8). Как только основа цвета была схвачена посредством когнитивной серии сознания глаза, он останавливает этот процесс, не давая ему развертываться в каких-либо аспектах красоты и т. д. за рамками этого... Если же когнитивная серия разрастается в красоте и т. д., в частях тела противоположного пола, то в их отношении возникают загрязнения, последовательно становясь очерченными — вот почему всё это [красота и т. д.] называется „чертами“. Но они всего лишь модусы интерпретации (*sannivesākāra*) различных видов материальности, производной от (четырёх) первоэлементов, которые интерпретируются (*sannivitṭha*) в таком-то и таком-то ключе, ибо, кроме этого, в конечном смысле, таких вещей, как рука и т. д. не существует» (Pm. 40–41). См. также гл. III, сноска 31.

проявления загрязнений, например образ красоты и т. д. — он отдергивает себя, едва их завидев. «Ни его черты»: он не схватывает какую-либо частность наподобие руки, ноги, улыбки, смеха, разговора, взгляда назад, взгляда по сторонам и т. д., которые получили обозначение «черты» (*anubyañjana*) ввиду их очерчивания (*anu anu byañjanato*) загрязнений, побуждения их к проявлению. Он схватывает только то, что действительно есть. Подобно старейшине Маха-Тиссе, который жил в Четийапаббате.

§ 55. Кажется, старейшина был в пути от Четийапаббаты до Анурадхапуры, чтобы получить подаяния; в то же время некая невестка клана, которая повздорила со своим мужем и вышла рано утром из Анурадхапуры к дому своих родителей, разодетая и украшенная как небесная аччхара, увидела старейшину на дороге и, будучи в расстройстве, [21] громко засмеялась. [Заинтересовавшись:] «Что это было?», старейшина поднял глаза и, ухватывая непривлекательность (уродливость) в костях её зубов, достиг плода араханта<sup>15</sup>. В соответствии с этим сказано:

---

15 «Старейшина шёл, (занятый) только лишь сохранением своей опоры для медитации в уме, а поскольку звук — это шип для неё на её начальной стадии, то он поднял глаза на источник шума, (интересуясь): „Что это было?“ „Восприятие непривлекательности“ — восприятие костей, так как опорой медитации старейшины стали тогда кости. Старейшина, похоже, как только увидел её зубы, что показались из-за её смеха,

«Он увидел кости, что были её зубами;  
Сохранив в уме это первичное восприятие,  
Стоя на этом самом месте,  
Старейшина стал арахантом».

Её муж, что пошёл за ней, увидел старейшину и спросил: «Досточтимый, не видел ли ты тут женщину?» Старейшина сказал ему:

«Были ли это женщина или мужчина,  
Замечены мной не были они,  
Но только лишь груда костей  
Прошла по сей большой дороге».

§ 56. Что касается слов «посредством которых» и т. д., значение их таково: по причине которых, из-за которых происходит не-обуздание управляющей способности глаза; «если он»: если этот индивид, «оставит управляющую способность глаза неохраняемой»: оставит дверь глаза не закрытой на засов осознанности, эти «состояния алчности и т. д., могут наводнить»: могут преследовать, поставить «его» под угрозу. «Он вступает на путь их обуздания»: он вступает на этот путь закрытия

---

обрёл образ-аналог с джханой доступа, потому что ранее хорошо провёл предварительную работу. Пока он там стоял, он достиг первой джханы. Затем он сделал её основой для прозрения, которое продолжал до тех пор, пока, обретая пути один за другим, не достиг полного разрушения всех пороков» (Pm. 41–42).

управляющей способности глаза на засов осознанности. Это тот самый, о котором говорится: «Он охраняет управляющую способность глаза, берётся за обуздание управляющей способности глаза».

§ 57. При этом в действительной управляющей способности глаза нет ни обуздания, ни не-обуздания, поскольку ни внимательность, ни забвение не возникают в зависимости от чувствительности глаз. Когда видимое попадает в фокус глаза, то, после того как жизнь-континуум дважды возникает и прекращается, функциональный элемент ума<sup>v</sup>, выполняющий функцию обращения [к дверям чувств], возникает и прекращается. Затем возникает сознание глаза с функцией видения; затем результирующий элемент ума с функцией получения; затем бескорневой результирующий элемент сознания ума с функцией исследования; затем возникает и прекращается бескорневой функциональный элемент сознания ума с функцией определения. Следом идут импульсные сознания<sup>16</sup>. В случае жизни-континуума или прочего,

---

16 Ожидания найти в *Paramatthamatājusā* объяснение «когнитивной серии» (*citta-vīthi*) и её частностей в дополнение к тому, что уже есть в самой «Висуддхимагге», успехом не увенчались. Там есть только отрывочные сведения. Вот всё, что есть:

«В пяти дверях нет безнравственности, то есть неблагого телесного и вербального поведения, следовательно, обуздание безнравственности происходит посредством двери ума, а остальное обуздание происходит посредством шести дверей. Ибо возник-

начиная с [функции] обращения, нет ни обуздания, ни не-обуздания. Но если безнравственность или забвение, или незнание, или нетерпимость, или леность возникают в момент импульсов, то присутствует не-обуздание. Когда так происходит, это называется «не-обузданием в управляющей способности глаза». [22]

**§ 58.** Почему так? Потому что когда это происходит, не защищены ни дверь, ни жизнь-континуум и сознания в когнитивной серии. Подобно чему? Подобно тому, как на городские ворота не поставлено охраны, хотя двери домов, складов, комнат и т. д. [непосредственно] внутри города охраняются; по итогу вся собственность внутри города не защищена, и если грабители пройдут через городские ворота, то смогут делать всё, что им заблагорассудится. Подобным же образом, когда безнравственность и т. д. возникают в импульсах, в которых нет обуздания, тогда дверь также не будет защищённой,

новение забвения и прочих трёх состояний будет в пяти дверях, покуда они [забвение и т. д.] являются неблаготворными состояниями, противоположными осознанности и т. д.; и в пяти дверях нет возникновения безнравственности в виде телесных и вербальных проступков, потому что импульсы пяти дверей не дают проявление [телесного и вербального, см. главу XIV, §§ 61–62 и далее] выражения. И пять видов не-обуздания, начиная с безнравственности, даны здесь как противоположности пяти видам обуздания, начиная с обуздания как нравственности» (Рм. 42). См. также гл. IV, сноска 13.

равно как и жизнь-континуум вместе с сознаниями когнитивной серии, начиная с обращения. Но когда нравственность и т. д. возникают в импульсах, тогда дверь также защищена, равно как и жизнь-континуум вместе с сознаниями когнитивной серии, начиная с обращения. Подобно чему? Подобно тому, как на городские ворота поставлена охрана, а для домов и т. д. внутри города её нет; по итогу вся собственность внутри города будет отлично защищена, ведь пока городские врата закрыты, там не будет лазейки для грабителей. Подобным же образом когда нравственность и т. д. возникают в импульсах, тогда дверь также будет защищённой, равно как и жизнь-континуум вместе с сознаниями когнитивной серии, начиная с обращения. Таким образом, хотя обуздание фактически и возникает лишь в момент импульсов, оно тем не менее называется «обузданием в управляющей способности глаза» [см. гл. XIV, §§ 83–124].

**§ 59.** Аналогично и в отношении фраз «слыша ухом звук» и так далее. Таким образом, всё это — «нравственность обуздания управляющих способностей», которая, вкратце, имеет своей характеристикой избегание зрительного и т. д. схватывания образов, ведущих к загрязнениям.

**§ 60. (с)** Теперь что касается нравственности очищения средств к существованию, упомянутой выше, после нравственности обуздания управляющих способностей (§ 42). Слова «...нарушения шести обе-

тов, объявленных в отношении средств к существованию», обозначают следующие шесть обетов, которые объявлены таким образом: «Со средствами к существованию как причиной, со средствами к существованию как условием, тот, чьи желания злы, кто жертва желаний, утверждает о достижении некого сверхчеловеческого состояния, которого в реальности у него нет, которого не существует»; подобное нарушение влечёт за собой поражение (изгнание из Общины) [*pārājika*]. «Со средствами к существованию как причиной, со средствами к существованию как условием, он выступает в качестве посредника»; подобное нарушение влечёт за собой собрание Общины [*saṅghādisesa*]; «Со средствами к существованию как причиной, со средствами к существованию как условием, он говорит: „Монах, живущий в твоём монастыре, является арахантом“» [намекая на себя]; если тот, кому говорят, понял суть, то подобное является серьёзным преступком [*thullaccaya*]. «Со средствами к существованию как причиной, со средствами к существованию как условием, монах, который не болен, ест лучшую основную пищу, которую он запросил для собственного употребления»; подобное нарушение требует признания [*pācittiya*]. «Со средствами к существованию как причиной, со средствами к существованию как условием, монахиня, которая не больна, ест лучшую основную пищу, которую она запросила для собственного употребления»; подобное нарушение требует уведомления [*pāṭidesanīya*]. «Со средствами к существованию как причиной, со средствами

к существованию как условием, не будучи больным, некто есть карри или сваренный рис [23], который он запросил для собственного употребления»; подобное нарушение является [малым] проступком [*dukkata*] (*Vin.v*, 146). Таковы эти шесть обетов.

**§ 61.** Что касается «плетения интриг» и прочего (§ 42): «Что такое плетение интриг? Это гримасничанье, лицедейство, лукавство, интриганство, козни<sup>17</sup>; то, посредством чего называется отказ от необходимости или окольный разговор; или это расположение, присутствие и сочинение манеры держаться со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе, чьи желания злы, кто жертва желаний, — это называется плетением интриг.

**§ 62.** «Что такое болтовня? Разговор на публику, ответы, иссечение острых углов, хвалебные речи, расхваливающие речи, понуждение, напрашивание, навязывание, поток лести, заискивание, уподобление фасолевому супу и милование со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе, чьи желания злы, кто жертва желаний, — это называется болтовней.

---

17 Формула ‘kuhana kuhāyanā kuhitattam’, то есть однокоренные отлагольные существительные в двух формах и абстрактное существительное от причастия прошедшего времени, является обычной для Абхидхаммы. Иногда сложно создать соответствующий эффект при переводе.

**§ 63.** «Что такое намёки? Знак для других, подача знака, указывание, дача указаний, окольный разговор и разговор вокруг да около со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе, чьи желания злы, кто жертва желаний, — это называется намёками.

**§ 64.** «Что такое принижение? Оскорблениe других, пренебрежение, упреки, осаживание, издёвки, издевательства, ох�ивание, очернение, разнесение слухов и сплетен со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе, чьи желания злы, кто жертва желаний, — это называется принижением.

**§ 65.** «Что такое погоня за обретениями с помощью обретений? Поиск, поиски, выискивание, розыск, розыски, разыскивание материальных благ посредством материальных благ: переноска материальных благ туда, что получены здесь, или сюда оттуда со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе, чьи желания злы, кто жертва желаний, — это называется погоней за обретениями с помощью обретений<sup>18</sup>» (Vbh. 352–353).

---

18 Перевод как «плетение интриг» и проч. в этом контексте не всегда согласуется со словарём P.T.S. Перевод подобран после тщательного рассмотрения. Перевод как «отказ от необходимых вещей» обоснован более предпочтительным прочтением как *raṭisedhana*, хотя более привычным прочтением здесь будет *raṭisevana* (развитие).

§ 66. Смысл этого отрывка следует понимать так, как изложено далее. Во-первых, что касается описания слов плетения интриг: «со стороны того, кто склонен к обретениям, почестям и славе» — со стороны того, кто падок на обретения, почести и репутацию; со стороны того, кто тоскует по ним, — вот смысл этого. [24] «Чьи желания злы»: кто хочет показать те качества, которых у него нет. «Кто жертва желаний<sup>19</sup>»: тот, кто атакуется ими, — вот смысл. После этого идёт фраза с таким началом: «То, посредством чего называется отказ от необходимости», данная здесь для того, чтобы показать три примера плетения интриг из Маха-Нидессы: отказ от необходимости, окольный разговор и тот пример, что завязан на манере держаться.

§ 67. Вот [некого монаха] пригласили принять одеяния и т. д., и по причине того что он их хочет, он из злых желаний отказывается от них. Он знает, что эти домохозяева безоговорочно верят в него, что они думают: «Как немногочисленны желания нашего господина! Он не принимает вещи!» — и, [как следствие,] кладут перед ним различными способами отличные одеяния и т. д., и вот тогда он их

19 На пали: ‘icchāpakaṭassā ti icchāya apakaṭassa; upaduṭṭassā ti attho.’ ‘icchāya apakaṭassa’ всего лишь разделяет сложное слово icchāpakaṭassa, что непереводимо на английский язык. Поэтому подобные решения иногда опускаются в этом переводе.

принимает, делая вид, что хочет быть сострадательным к ним, — таково его лицемерие, впоследствии приводящее к тому, что одеяния начинают привозить даже целыми телегами; это следует понимать как пример плетения интриг, называющийся отказом от необходимого.

**§ 68.** Ибо в Маха-Ниддесе сказано: «Что такое пример плетения интриг, называющийся отказом от необходимого? Допустим, домохозяева приглашают монахов [принять] одеяния, еду, места для отдыха и необходимость медицины в виде лекарства от болезни. Некто, чьи желания злы, кто жертва желаний, хотящий одеяния... еду... места для отдыха... лекарства, отказывается от одеяний... еды... мест для отдыха... лекарств... ибо он хочет ещё больше. Он говорит: „Что отшельнику делать с дорогими одеяниями? Отшельнику подобает собирать тряпьё с кладбищ, или с мусорной кучи, или у торговой лавки [т. е. брошенное у двери торговой лавки, см. гл. II, § 16], а затем сшивать его в лоскутный плащ для носки. Что отшельнику делать с дорогой едой? Отшельнику подобает добывать пропитание тем, что ему бросают куски [пищи в их чашу], когда он побирается. Что отшельнику делать с дорогими местами для отдыха? Отшельнику подобает житие под деревом или на открытом воздухе. Что отшельнику делать с дорогими лекарствами? Отшельнику подобает

лечить себя затхлой мочой<sup>20</sup> и разбитыми чернильными орешками“. Соответственно, он носит грубое одеяние, ест грубую пищу, [25] использует грубое место для отдыха, использует грубое лекарство. Тогда домохозяева думают: „У этого отшельника мало желаний, он удовлетворён, сдержан, не вхож в компании, прикладывает усилия, проповедник отшельничества“, и они начинают приглашать его всё более и более настойчиво, для того чтобы он принял одеяния, еду, места для отдыха, лекарства. А он говорит: „При наличии трёх вещей член клана производит много заслуг: при наличии веры член клана производит много заслуг... при наличии вещей в дар... при наличии тех, кто достоин получить дар... У вас есть вера, вещи в дар тоже здесь, а также, как третье, — я, чтобы принять дары. Если я их не приму, вы лишитесь заслуг. Это нехорошо для меня. Лучше я приму их из сострадания к вам“. Соответственно, он принимает много одеяний, много еды, много мест для отдыха, много лекарств. Такие гримасничанье, лицедейство, лукавство, интриганство и козни известны как пример плетения интриг, называющийся отказом от необходимого» (Nd.I, 224–225).

---

20 „Затхлая моча“ — это обозначение для всех видов коровьей мочи, будь она свежей или нет» (Pm. 45). Ферментированная коровья моча с чернильными орешками (миробалан) до сих пор является привычным средством индийской медицины.

**§ 69.** Это лицемерие со стороны того, чьи желания злы, кто речью, тем или иным образом даёт понять, что он достиг некого сверхчеловеческого состояния; его следует понимать как пример плетения интриг, называющийся окольным разговором, как сказано далее: «Что такое пример плетения интриг, называющийся окольным разговором? Например, некто, чьи желания злы, кто жертва желаний, страждущий восхищения собою, [думая]: „Так люди будут мной восхищаться“, говорит слова о благородном состоянии. Он говорит: „Он, кто носит такое одеяние, является большим отшельником“. Он говорит: „Он, кто носит такую чашу, металлическую чашку, переноску с водой, сито для воды, ключ, носит такой поясной ремень и такие сандалии, является очень большим отшельником“. Он говорит: „Он, кто имеет такого наставника... учителя... кто имеет такого же наставника, такого же учителя, кто имеет такого друга, такого товарища, такого близкого друга, компаньона; он, кто живёт в таком монастыре, пристройке, поместье, особняке<sup>21</sup>, пещере, гроте, хижине, павильоне, сторожевой башне, зале, сарае, зале для собраний, [26] комнатае и у таких корней дерева, является очень большим отшельником“. Или, преисполнившись трепетом, гримасничаньем, лукавством, болтовнёй, выражая восхищение, он говорит такие глубокие,

---

21 Сейчас не всегда понятно, к какому виду зданий относятся эти названия.

загадочные, хитрые, сложные, сверхмирские речи, намекающие на пустотность: „Этот отшельник является обладателем безмятежных обиталищ и достижений, таких как эти“. Такие гримасничанье, лицедейство, лукавство, интриганство и козни известны как пример плетения интриг, называющийся окольным разговором» (Nd.I, 226–227).

**§ 70.** Это лицемерие со стороны того, чьи желания злы, которое под желанием восхищения собою принимает форму выдерживания манеры держаться; его следует понимать как пример плетения интриг, завязанный на манере держаться, как сказано далее: «Что такое пример плетения интриг, называющийся манерой держаться? Допустим, некто, чьи желания злы, кто жертва желаний, страждущий восхищения собою, [думая]: „Так люди будут мной восхищаться“, сочиняет свою манеру ходить; сочиняет свою манеру лежать; он ходит нарочито; стоит нарочито; сидит нарочито; лежит нарочито; он ходит, как будто сосредоточен; стоит, сидит, лежит, как будто сосредоточен; он тот, кто медитирует на публике. Такие расположение, присутствие и сочинение манеры держаться, такие гримасничанье, лицедейство, лукавство, интриганство и козни известны как пример плетения интриг, называющейся манерой держаться» (Nd.I, 225–226).

**§ 71.** Слова «то, посредством чего называется отказ от необходимого» (§ 61) значат: то, что называется

«отказом от необходимого», или же они значат: ввиду отказа от необходимого это называется таким образом. «...Окольный разговор»: ввиду говорения рядом с сутью. «Манеры держаться»: четырёх модусов (поз) тела. «Расположение»: начальное вставание в позу, тщательная выверка позы. «Присутствие»: основная линия позы. «Расположение»: планирование заранее; принятие внушающей доверие позы — вот что это значит. «Гримасничанье»: делать гримасы демонстрацией добрых намерений; лицевые сокращения — вот что это значит. Тот, кто имеет обыкновение делать такие гримасы, является гримасником. Состояние гримасника — это «лицедейство». «Лукавство» — это лицемерие. Путь (āyanā) лицемера (kuha) — это «интриганство» (kuhāyanā). Предмет лицемерия — «козни».

**§ 72.** Теперь что касается описания болтовни: «Разговор на публику» — это следующий разговор в ситуации, когда видно, что люди идут в монастырь: «Зачем вы пришли, люди добрые? Что, пригласить монахов? Если так, то идите, а я подойду позже с [моей чашей]» и т. д., или это разговор в самопрезентующей манере, как то: «Я — Тисса, царь доверяет мне, такие-то и такие-то царские министры доверяют мне». [27] «Ответы» — это подобные же разговоры, но только в ответ на вопрос. «Иссечение острых углов» — это скользкие разговоры того, кто боится дать повод для недовольства домохозяев. «Хвалебные речи» — это восхваление людей

подобным образом: «Он великий землевладелец, великий кораблевладелец, владыка щедрости». «Расхваливающие речи» — это хвалебные речи всеми способами.

**§ 73.** «Понуждение» — это последовательное вовлечение<sup>22</sup> [людей] подобным образом: «Мирские последователи, раньше вы давали подаянием свой первый урожай в такое-то время, почему же вы не делаете этого теперь?», пока они не скажут: «Мы обязательно дадим, досточтимый, у нас просто не было возможности» и т. д.; впутывание — вот что это значит. Или иначе: завидя кого-то с сахарным тростником на его земле, он спрашивает: «Откуда идёшь, мирской последователь?» — «Иду от поля сахарного тростника, досточтимый». — «Тростник сладкий?» — «Нужно пробовать, досточтимый». — «Не подобает, мирской последователь, монаху говорить: „Дай [мне немного] сахарного тростника“». Подобное впутывание от такого впутывающего — это понуждение. Продолжительное понуждение всеми способами является «понуждательством».

**§ 74.** «Напрашивание» — это намекать подобным образом: «Только эта семья понимает меня; будь у неё что в дар, они сделают его только для меня»; наталкивание — вот что это значит. В свете этого

---

22 *Nahanā* — связывание, образованное от *naуahati* (связывать). Существительное отсутствует в словаре Р.Т.С.

есть история о продавце масла, которую следует рассказать<sup>23</sup>. Продолжительное напрашивание различными способами — это «навязывание».

**§ 75.** «Поток лести» — это льстивые и повторяющиеся вновь и вновь речи, безотносительно того, соответствуют ли они правде и Дхамме, или же нет. «Заискивание» — это говорить кротко, с акцентом на свою неполноценность. «Уподобление фасолевому супу» — это сходство с супом из фасоли: подобно тому как при его варке только малая часть фасоли не приготавливается, точно так же и этот человек, в речах которого только лишь малая доля правды, а всё прочее ложь, — вот что называется «фасолевым супом»; состояние такого человека — это уподобление фасолевому супу.

**§ 76.** «Миловáние» — это состояние акта миловáния. [28] Ибо когда человек занят миловáнием ребёнка на своих коленях или на плече, подобно няньке,

---

23 Эта история содержится в Саммохавинодани (VbhA. 483). Она повторяет эту часть «Висуддхимагги» с некоторыми дополнениями: «Два монаха, кажется, вошли в деревню и сели в гостевом зале. Увидя некую девочку, она позвали её. Затем один монах спросил другого [в присутствии девочки]: „Чья это девочка, досточтимый?“ — „Друг, это дочь нашего дарителя — продавца масла. Когда мы приходим в дом её матери и та даёт нам гхи, то даёт она его в горшке. И её дочь тоже даёт гхи в горшке, как её мать“». Цитировано в Рм. 46.

то он нянчится — таков смысл — и это есть акт милования. Действия занятого милованием — это акт милования. Состояние акта милования и есть милование.

§ 77. Теперь что касается описания намёков (*nemittikatā*): знак (*nimitta*) — это любой телесный или вербальный акт, который совершается для других с целью получения от них необходимого. «Подача знака» — это делать знак подобно: «Что у вас есть съестного?» и т. д., когда видно, как [люди] идут с едой. «Указание» — это сведение разговоров в плоскость необходимого. «Дача указаний»: видя мальчиков-погонщиков, он спрашивает: «Это телята молочных коров или пахтовых коров?», и когда ему говорят: «Молочных коров, досточтимый», [то он отмечает]: «Нет, не молочных. Если бы это были телята молочных коров, то монахи получали бы молоко» и т. д.; его замечания в этом ключе доходят до сведения родителей этих мальчиков, так что они в конечном итоге дают молоко — всё это является указыванием.

§ 78. «Окольный разговор» — это разговор, который остаётся рядом [со своей реальной сутью]. Касательно этого есть история о монахе, который получал поддержку от семьи. Некий монах, кажется, получавший поддержку от некой семьи, зашёл к ней в дом и присел там с целью поесть. Хозяйка дома

не хотела ему ничего давать. Встретившись с ним, она сказала: «Рис закончился», — и ушла в соседский дом, как будто бы за рисом. Монах зашёл в кладовую. Огляделась, он увидел сахарный тростник в углу за дверью, сахар в миске, нить с солёной рыбой в корзине, рис в кувшине и гхи в горшке. Он вышел оттуда и снова сел. Когда хозяйка вернулась и сказала: «Я не смогла достать рис», тогда монах сказал: «Мирянка, я только что увидел знак того, что подаяние сегодня будет получить непросто». — «Что вы имеете в виду, достаточный?» — «Я видел змею, которая была подобна сахарному тростнику,енному в угол за дверью; ища чем её прибить, я увидел камень, подобный куску сахара в миске. Когда она получила удар, она распустила свой капюшон, подобно нити с солёной рыбой в корзине, а её зубы, пока она пыталась укусить камень, были как будто рисовыми зёрнами в кувшине. Когда она была в ярости, её слюна смешивалась с её ядом и источалась изо рта, как будто это гхи в горшке». Хозяйка подумала: «Бритоголового не обманешь», а затем приготовила весь рис и подала ему вместе с сахарным тростником, [29] гхи, сахаром и рыбой.

**§ 79.** Подобный разговор, который остаётся близко [к своей реальной сути], следует понимать как окольный. «Разговор вокруг да около» — это вновь и вновь намекать [на действительный объект разговора]: так много, как только возможно.

**§ 80.** Теперь что касается описания принижения: «Оскорбление других» — это оскорбление десятью способами<sup>24</sup>. «Пренебрежение» — это умаляющая речь. «Упрек» — это указание на недостатки другого, подобно: «У него нет веры, он неверующий». «Осаживание» — это подобные изречения: «Не говори этого здесь». Осаживание всеми способами и по всем поводам — это «осаживательство». Или иначе: вот некто не поднёс дары, а ему говорят: «О, князь дарителей!» — это осаживание. Отъявленное осаживание, наподобие: «О, великий принц дарителей!» — это осаживательство. «Издёвки» — это поднимать кого-то на смех подобным образом: «Какая же жизнь у этого человека, раз он ест его посевы [зерно]?» «Изdevательства» — это более отъявленное поднятие на смех, подобно: «Говоришь, человек, который всех одаривает словами: „У меня ничего нет“ — не даритель?»

**§ 81.** «Охаивание<sup>25</sup>» — это поношение другого, говоря, что он не даритель, или критика в его сторону.

- 
- 24 «Десять примеров оскорблений» (akkosa-vatthu) даются в Саммохавинодани (VbhA. 340): «Ты вор, ты дурак, ты идиот, ты верблюд (oṭṭha), ты вол, ты осёл, тебе место в состояниях лишения, тебе место в аду, ты животное, не видать тебе счастливой участи» (см. также SnA. 364).
- 25 Следующих слов этого параграфа нет в словаре P.T.S.: *rārapā* (охаивание), *rārapāt* (охаивательство, ср. р.), *nīppeseti* (соскабливает; от *piṭsati*? См. *nīppesikatā* — «принижение» §§ 42, 64), *nīppriychatī* (стирает; в сло-

Всестороннее охаивание является «очернением». «Разнесение слухов» — это распространение слухов из дома в дом, из деревни в деревню, из местности в местность, [думая]: «Таким образом они будут давать мне дары из страха быть опороченными этими слухами». «Силетни» — это высказываться критически за спиной другого, после того как в лицо ему было высказано одобрение; это подобно тому, как некто кусает плоть другого, пока тот не смотрит, ведь он не может делать это в открытую. Всё это называется «принижением» (*nippesikatā*) потому, что оно соскабливает (*nippeseti*), стирает нравственные качества других, будто бамбуковый скребок (*veļupesikā*) соскабливает мазь [с тела], или потому, что это является погоней за обретениями путём растирания (*nippīmsitvā*) и измельчения нравственных качеств других, что подобно измельчению пахучих ингредиентов для создания парфюма — вот почему всё это называется «принижением».

**§ 82.** Теперь что касается описания «погони за обретениями с помощью обретений»: «погоня» — это охота за [ними]. «Что получены здесь»: получены из этого дома. «Туда»: в тот дом. «Поиск» — это желание [чего-то]. «Поиски» — это охота [за чем-либо]. «Выискивание» — это охота [за чем-либо] вновь

варе только *riйchati*), *pesikā* (скребок — в словаре Р.Т.С. нет в таком смысле, однокоренное с *nippeseti*), *nippīmsitvā* (растирание, измельчение), *abbhañga* (мазь = *abbhañjana*, Рм. 47).

и вновь. [30] Здесь следует привести историю монаха, который бродил по округе и раздавал здесь и там свои полученные ранее подаяния — в первую очередь детям из семей — и в конечном итоге получил молоко и кашу. «Розыск» и т. д. — это синонимы для «поиска» и т. д.; то есть конструкцию следует понимать таким образом: «розыск» — это поиск, «розыски» — это поиски, «разыскивание» — это выискивание.

Таков смысл плетения интриг и прочего.

**§ 83.** Теперь [что касается слов] «которые влекут за собою неблагие состояния, начиная с» (§ 42): здесь слова «начиная с» следует понимать как включающее в себя множество неблагих состояний, которые даны в Брахмаджала Сутте в отрывке с таким началом: «Или как некоторые достойные отшельники, поедая пищу, поданную верующими, живут на ложные средства к существованию, а именно: толкованием особенностей частей тела, гаданием, божественными предзнаменованиями, толкованием снов, толкованием знаков на теле, толкованием изъеденных мышами дыр, совершением жертвоприношений огнём, совершением жертвоприношений ложкой...» (D.i, 9)

**§ 84.** Таким образом, эти ложные средства к существованию влекут за собой нарушение этих шести обетов, объявленных в отношении средств к существованию, а также неблагие состояния, начиная с:

«Плетение интриг, болтовня, намёки, принижение, погоня за обретениями с помощью обретений». Следовательно, отказ от всех видов ложных средств к существованию является нравственностью очищения средств к существованию; смысл этих слов таков: они живут благодаря этому, таким образом, это средства к существованию. Что это? Это усилие, заключающееся в поиске необходимых вещей. «Очищение» — это очищенность. «Очищение средств к существованию» — очищение тех средств, на которые происходит существование.

§ 85. (d) Теперь что касается следующего вида, названного «нравственностью касательно необходимого». [Он дан в следующем отрывке: «Мудро обдумывая, он использует одеяния только для защиты от холода, для защиты от высоких температур, для защиты от контакта с оводами, мухами, ветром, жарой и ползающими существами и только чтобы скрыть интимные части тела. Мудро обдумывая, он употребляет пищу с подаяний не для развлечения, не для опьянения, не для благолепия, не для красоты, но только для стойкости и продолжительности этого тела, для прекращения дискомфорта, для поддержания жизни в чистоте: «Так я прекращу старые ощущения и не дам появиться новым; я буду здоров и не порицаем, буду жить в комфорте». Мудро обдумывая, он использует место для отдыха только с целью защиты от холода, высоких температур, оводов, мух, ветра, жары и ползающих

существ, только с целью укрыться от опасностей климата и радования затворничеству. Мудро обдумывая, он использует необходимые средства медицины в виде лекарства от болезни только для защиты от возникших болезненных ощущений и для полной устойчивости от болезненных воздействий» (M.i, 10)]. Итак, «мудро обдумывая» — это обдумывание как средство и как путь<sup>26</sup>; посредством знания и рассмотрения — вот смысл. Это рассмотрение дано здесь в отрывке с таким началом: «Для защиты от холода», его следует понимать как «мудрое обдумывание».

**§ 86.** В этом отрывке «одеяния» — это любые вещи, начиная с нижней одежды. «Он использует»: применяет, надевает [как нижнюю одежду] или накидывает [как верхнюю одежду]. «Только» — [31] это слово, обозначающее отсутствие альтернатив в определении лимита<sup>27</sup> целеполагания, а оно таково: практикующий использует одеяния только для этого, то есть для защиты от холода и т. д., не более. «От холода»: от любого вида холода, возникшего или как дисбаланс внутренних элементов, или как внешнее изменение температуры. «Для защиты»: с целью укрыться, для предотвращения болезненного воздействия на тело. Ибо когда на тело воздействует

---

26 О внимании (*manasi-kāra*) как средстве (*upāya*) и как пути (*patha*) см. MA.i, 64.

27 *Avadhi* — «лимит» = *odhi*: этой формы нет в словаре P.T.S. (см. MA.ii, 292).

холод, ум становится отвлечённым и не может быть мудро задействован. По этой причине Благословенный позволил использовать одеяния для защиты от холода. Аналогично и в каждом последующем случае, кроме «защиты от высоких температур», что означает жар пламени, источником которого следует понимать лесные пожары и прочее.

**§ 87.** «От контакта с оводами, мухами, ветром, жарой и ползающими существами»: здесь «оводы» — это мухи, которые кусаются, они также называются «слепнями». «Мухи» — это просто мухи. «Ветер»: с пылью или без. «Жара»: палящее солнце. «Ползающие существа»: различные существа с длинными телами, наподобие змей и т. д. которые передвигаются ползком. Контакт с ними бывает двух видов: укус и прикосновение. Но это не беспокоит того, кто сидит, будучи укрытым одеяниями. Таким образом, он использует их с целью защиты от этих опасностей.

**§ 88.** «Только»: это слово повторяется для того, чтобы оттенить постоянную цель [ношения одеяний], которой является скрытие интимных частей тела; в остальных же случаях она периодическая [по мере некого воздействия]. «Интимные части тела» — это внешние половые органы. Если они не покрыты, то совесть (*hiri*) уязвляется (*kuppatti*). Название «интимные части тела» (*hirikopina*) дано ввиду уязвления совести (*hiri-kopana*). «Чтобы скрыть интимные

части тела»: с целью покрытия этих частей. [Наряду *chirikorinapaṭicchādanatthāṭ*] есть прочтение как *hirikorināṭ paṭicchādanatthāṭ*.

**§ 89.** «Пища с подаяний» — это любой вид еды. Ибо любой вид питания называется «пищей с подаяний» (*piṇḍapāṭa* — досл. кусок-бросание) ввиду того, что его бросили (*patitattā*) в чашу монаха, пока он ходил за подаяниями (*piṇḍolya*). Или пища с подаяний (*piṇḍapatā*) — это бросание (*pāṭa*) кусков (*piṇḍa*); это стечние (*sanipāṭa*), скопление подаяний (*bhikkhā*), полученных здесь и там — вот смысл этого.

«Не для развлечения»: не с целью развлечения, подобно деревенским мальчишкам и т. д.; не ради спортивных забав — вот смысл этого. «Не ради опьянения»: не с целью опьянения, подобно бойцам и т. д.; не ради опьянения силой и мужественностью — вот смысл этого. [32] «Не для благолепия»: не с целью благолепия, подобно царским любовницам, куртизанкам и т. д.; не ради благолепия ввиду округостей частей тела — вот смысл этого. «Не для красоты»: не с целью красоты, подобно актёрам, танцорам и т. д.; не ради чистой кожи и комплекции — вот смысл этого.

**§ 90.** Здесь часть про «не для развлечения» даётся с целью отбрасывания подпитки для заблуждения; «не для опьянения» — с целью отбрасывания

подпитки для злобы; «не для благолепия, не для красоты» — с целью отбрасывания подпитки для жадности; «не для развлечения, не для опьянения» — чтобы предотвратить проявление оков для себя; «не для благолепия, не для красоты» — предотвратить проявление оков для других. И отбрасывание немудрой практики и потворства чувственным удовольствиям следует понимать как данное посредством этих четырёх. «Только»: смысл объяснён ранее.

§ 91. «Этого тела»: этого материального тела, состоящего из четырёх великих первоэлементов. Для «стойкости»: с целью длительной стойкости. «Для продолжительности»: с целью не-прерывания наличия [продолжительности жизни] или с целью стойкости на длительное время. Он употребляет пищу с подаяний для стойкости и продолжительности тела, подобно тому, как владелец старого дома использует для него опоры или как возница использует масло для смазки колёсной оси — не ради развлечения, опьянения, благолепия и красоты. Кроме того, «стойкость» — это обозначение для управляющей способности жизни [см. гл. XIV, § 59]. Таким образом, всё, что было сказано вплоть до слов: «для стойкости и продолжительности этого тела», может быть понято в следующем ключе: с целью поддержания наличия управляющей способности жизни в этом теле.

§ 92. «Для прекращения дискомфорта»: голод называется «дискомфортом» в смысле болезненного воздействия. Он употребляет пищу с подаяний с целью прекратить его, подобно смазыванию раны или противодействию жаре посредством холода и так далее. «Для поддержания жизни в чистоте»: с целью поддержать жизнь в чистоте, заключающейся во всём учении, а также в пути. Ибо покуда этот [монах], завися от силы этого тела, чья непосредственная причина — это пища, собранная с подаяний, вовлечён в пересечение пустыни существования посредством преданности трём тренировкам, он использует пищу для поддержания этой жизни в чистоте подобно той паре, которая, чтобы пересечь пустыню, использовала плоть собственного ребёнка<sup>28</sup>, или как те, кто хочет пересечь реку, используют плот, или как те, кто хочет пересечь море, используют корабль.

§ 93. «Так я прекращу старые ощущения и не дам появиться новым»: [33] подобно больному, принимающему лекарство, он употребляет [пищу с по-

---

28 «Плоть ребёнка» (*putta-mat̄sa*) — это аллюзия на историю (S.ii, 98) одной пары, которая отправилась пересекать пустыню без надлежащего количества съестных припасов, но всё же смогла достичь своей цели, съев плоть своего ребёнка, умершего по дороге. Этимология, данная в словаре Р.Т.С. как: «Метафора, которая, вероятно, является искажением от *r̄ita-mat̄sa*», не находит подтверждения. Упоминание плота может отсылать к D.ii, 89.

даяний, думая:] «Употребляя эту еду, я прекращу старое ощущение голода и не дам возникнуть новому ощущению из-за переедания, как это бывает у одного из [вошедших в сказания] брахманов, который ест, пока не сможет встать без посторонней помощи, или пока его одежда не разойдётся, или пока он не будет кататься [по земле], или пока вороны не смогут клевать из его рта, или пока он не выблюет всё, что съел». Или другое объяснение: есть то, что называется «старыми ощущениями», потому что, будучи обусловленными прошлой каммой, они возникают в настоящем из-за неумеренности в пище — «я предотвращу условие этого старого ощущения путём умеренности в пище». И есть то, что называется «новым ощущением» — ввиду того, что оно возникнет в будущем из-за накопления каммы от ненадлежащего использования [необходимости в виде пищи с подаяний] в настоящем моменте [см. гл. XIV, §§ 83–124] — «я также не дам возникнуть этому новому ощущению, используя [этую необходимость] надлежащим образом». Вот как следует понимать смысл этого. Всё, что было объяснено до этого момента, может быть понято как включающее в себя надлежащее использование [необходимого], отбрасывание самоумерщвления и удержание правильного [в соответствии с Джаммой] счастья (удовольствия).

**§ 94.** «Я буду здоров»: «В этом теле, которое существует в зависимости от необходимых вещей, я буду

посредством умеренности в еде обладать здоровьем, называющимся «длительной стойкостью», поскольку не будет угрозы прерывания управляющей способности жизни или [продолжительности] поз тела». [Размышляя] в этом ключе, он употребляет пищу с подаяний так, как хронически больной принимает своё лекарство. «Не порицаем, буду жить в комфорте» (досл. «буду обладать непорицаемостью и комфортным пребыванием»): он использует пищу, думая: «Я буду обладать непорицаемостью ввиду воздержания от ненадлежащих поисков, ненадлежащего принятия [пищи в дар], ненадлежащего её употребления; я буду обладать комфортным пребыванием путём умеренности в пище». Или он думает: «Я буду обладать непорицаемостью ввиду отсутствия у меня скуки, кости, сонливости, порицания от мудрых и т. д., которые имеют своей причиной неподобающую неумеренность в пище; также я буду обладать комфортным пребыванием ввиду порождения силы в теле, которая имеет своей непосредственной причиной подобающую умеренность в пище». Или он думает: «Я буду путём воздержания от набивания живота — так много, как только возможно — обладать непорицаемостью ввиду отбрасывания удовольствий лежания, ленивых поз и вялости; я буду обладать комфортным пребыванием, контролируя четыре позы моего тела путём съедания на четыре или пять кусков меньшее, чем мог бы». Ибо сказано:

«Если осталось четыре или пять кусков еды,  
Лучше просто попить воды;  
Энергичным монахам этого хватит  
Для пребывания в комфорте»

(Thag. 983)<sup>29</sup>. [34]

Всё, что было дано до сих пор, может пониматься как различение цели и практики срединного пути.

§ 95. «Место для отдыха» (*senāsana*) — это кровать (*sena*) и сиденье (*āsana*). Ибо место, где некто спит (*seti*), будь то монастырь или его пристройки и т. д., — это кровать (*sena*); место, где некто усаживается (*āsati*), сидит (*nisidati*), — это сиденье (*āsana*). Оба эти места называются «местом для отдыха» (или «обиталищем» — *senāsana*).

«С целью укрыться от опасностей климата и радоваться затворничеству»: климат сам по себе, в смысле подвержения опасности (*parisahana*), — это «опасности климата» (*utu-parissaya*). Неподходящие климатические условия, являющиеся причиной ментальной рассеянности из-за болезненного воздействия на тело, могут быть предотвращены путём использования мест для отдыха; с целью укрытия от всего этого и с целью наслаждения одиночеством — вот что это значит. Укрытие от опасностей климата, само собой, также подразумевалось

29 В книге *Psalms of the Brethren* этот стих был понят неправильно.

во фразе «защиты от холода» и т. д., но в случае использования одеяний существует одна постоянная цель — сокрытие интимных частей тела, остальные же периодические [по мере воздействия]; но периодические цели одеяний в случае мест для отдыха следует понимать уже как постоянные. Или другое объяснение: «климат» данного вида — это просто климат, а «опасности» можно разделить на два типа: очевидные и скрытые (см. Nd.1, 12). Очевидные опасности — это львы, тигры и т. д., а неочевидные — это жадность, злоба и так далее. Когда монах размышляет и обдумывает таким образом, используя такое место отдыха, где эти [опасности], ввиду незащищённых дверей или видения неподходящих видимых объектов и т. д., не вызывают болезненного воздействия, то такого монаха можно определить как того, кто «мудро обдумывая, использует место для отдыха только с целью укрыться от опасностей климата».

**§ 96. «Необходимость медицины в виде лекарства от болезни»:** здесь «лекарство» (*rassaya* = действие-против) представлено в значении «действия против» (*pati-ayana*) болезни в смысле противостояния — вот что это значит. Это обозначение для любого подходящего средства. Это работа медика (*bhisakassa kammati*), ибо оно им дозволяется, таким образом, это медицина (*bhesajja*). Или само по себе лекарство от болезни как медицина — это «медицина в виде лекарства от болезни». Любая ра-

бота лекаря с маслом, мёдом, гхи и т. д., которые являются подходящими для больного, — вот что это значит. «Необходимость» (*parikkhāra*) в таких фразах, как: «Он хорошо снабжён городскими необходимыми вещами» (A.iv, 106) — это ресурсы; в таких фразах, как: «Эта колесница имеет необходимость в виде нравственности, колёсную ось джханы, колесо энергии» (A.iv, 160) — это орнамент; в таких фразах, как: «Необходимое для жизни того, кто ушёл в бездомность, которому следует быть доступным» (M.i, 104) — это принадлежность. В данном случае здесь подходит как ресурс, так и принадлежность. Ибо эта медицина в виде лекарства от болезни — это ресурс для поддержания жизни, потому что оно защищает путём предотвращения болезненных воздействий, разрушительных для жизни, а также это принадлежность, потому что она является средством для продления жизни. Вот почему это называется «необходимостью». Итак: это медицина в виде лекарства от болезни и это необходимость, таким образом это «необходимость медицины в виде лекарства от болезни». [Он использует] эту необходимость медицины в виде лекарства от болезни, то есть всё необходимое для жизни в виде масла, мёда, мелассы, гхи и т. д., разрешённое лекарем как подходящее для болезни, — вот смысл этого.

**§ 97.** «От возникших»: появившихся, ставших, порождённых. «Болезненных»: здесь «боль (болезненное воздействие)» — это нарушение [баланса]

элементов, а также проказа, опухоли, фурункулы и т. д., которые появились ввиду такого нарушения. «Болезненные» (*veyyābādhika*) они потому, что возникли в форме боли (*byābādha*). «Ощущения»: болезненные ощущения, возникшие как результат неблаготворной каммы, — вот от этих болезненных ощущений. «Для полной устойчивости от болезненных воздействий»: для полной свободы от боли, когда отбрасывается всё, что болезненно, — вот смысл этого.

Это то, каким образом следует понимать нравственность касательно необходимого. Вкратце, её характеристика — использование необходимого после мудрого обдумывания. Смысл слов здесь такой: ввиду того, что дышащие существа, используя [используемое], ходят (*ayanti*), двигаются и про-двигаются [живут] с опорой на эти одеяния и т. д., эти одеяния и т. д., таким образом, называются необходимыми (*rassaya* = дееприч. от *paṭi* + *ayati*); «касательно необходимого» — по поводу них.

**§ 98. (а)** Итак, в этой четвероякой нравственности обузданье Патимоккхой необходимо осуществлять посредством веры. Оно осуществляется верой, поскольку провозглашение правил тренировки стоит вне компетенции учеников, в доказательство этому — отказ в их просьбе об этом (см. Vin.iii, 9–10). Поэтому, приняв посредством веры эти правила тренировки без каких-либо исключений, как было провозглашено, монах должен довести их до совер-

шенства, невзирая на свою жизнь. Ибо вот что сказано:

«Как курица сторожит свои яйца,  
Или как як — хвост свой,  
Или как сторожат дорогое дитя,  
Или как единственный глаз,  
Ты, кто вовлёкся  
В защиту нравственности своей,  
Быть должен всегда благоразумен  
И неизменно щепетилен» (?).

Также: «Когда некое правило тренировки проповедано мною, мои ученики не нарушают его даже ценой своей собственной жизни» (A.iv, 201).

**§ 99.** Далее будут рассказаны истории старейшин, которые были захвачены грабителями, — их следует понять в вышеизложенном ключе.

Кажется, некие грабители в лесу Махаваттати пленили некого старейшины, связав его чёрными лианами и уложив на землю. Покуда он лежал так на протяжении семи дней, он развил своё прозрение, а затем, после достижения плода не-возвращения, умер и переродился в мире Брахмы. Так же эти грабители пленили другого старейшины на острове Тамбапанни (Шри-Ланка), связав его нитевидными лианами и тоже уложив на землю. Когда к нему приблизился лесной пожар, он, будучи связанным, утвердился в прозрении и достиг

Ниббаны в момент своей смерти<sup>v1</sup>. Когда старейшина Абхайя, декламатор Дигха Никаи, проходил мимо вместе с пятьюстами монахами, он увидел [что произошло] и велел кремировать останки старейшины и построить ступу. Поэтому пусть же и другие члены Сангхи:

Правила поведения держите чистыми,  
Жизнью жертвуя, если необходимо,  
Вместо совершения проступков —  
Как завещал нам Спаситель Мира.

§ 100. (b) Как нравственность обуздания Патимоккхой необходимо осуществлять посредством веры, так и нравственность обуздания чувственных управляющих способностей необходимо осуществлять посредством осознанности. Ибо когда функции чувственных управляющих способностей опираются на осознанность, то алчность и т. д. не могут наводнить [ум]. Таким образом, памятая Огненную проповедь, начало которой следующее: «Монахи, лучше уничтожение управляющей способности глаза раскалённым, горящим, полыхающим, сверкающим железным остриём, чем схватывание образов черт чего-либо видимого, что познаётся глазом» (S.iv, 168), это [обуздание] следует с неустанной осознанностью тщательно исполнять посредством предотвращения любого схватывания в объектном поле видимого и т. д. любых образов и т. д., которые могут вызвать алчность и т. д., вторгнуться

в сознание, возникающее в связке с дверью глаза и так далее.

**§ 101.** [37] Если вышеописанное [обуздание дверей восприятия] не осуществляется, то нравственность обуздания Патимокхи также будет неустойчивой; она не будет длиться долго, что подобно урожаю, который не ограждён забором. Она подвергается нападениям загрязнений, как деревня с открытыми воротами подвергается нападениям воров. Вожделение проникает в такой ум, как дождь просачивается в дом через плохую крышу. Ибо сказано:

«Среди зрительных и тактильных объектов,  
Звуков, запахов и вкусов  
Охраняй управляющие способности свои,  
иначе же  
Грабители ворвутся внутрь,  
Как в неохраняемое селенье» (?).

«В дом, что плохо крышею покрыт,  
Дождь проникнет без труда.  
Как и вожделение  
В неразвитый ум»

(Dh.13).

**§ 102.** Если вышеописанное осуществляется, то нравственность обуздания Патимокхой будет устойчивой; она будет длиться долго, подобно

урожаю, что ограждён забором. Она не подвергается нападениям загрязнений, как деревня с закрытыми воротами не подвергается нападениям воров. Вожделение не проникает в такой ум, как дождь не просачивается через хорошую крышу. Ибо сказано:

«Среди зрительных и тактильных объектов,  
Звуков, запахов и вкусов  
Охраняй управляющие способности свои;  
Так как когда эти двери закрыты  
и охраняются,  
Грабители не ворвутся внутрь,  
Как и в селенье, где охрана есть» (?).

«В дом, что хорошо крышею покрыт,  
Дождь не проникнет — это точно.  
Как и вожделение  
В развитый ум»

(Dh. 14).

### § 103. Далее будет Учение в его высшем проявлении.

Итак, ум называется «быстро меняющимся» (A.i, 10), поэтому обуздание управляющих способностей следует осуществлять с отгоняющим возникшее вожделение созерцанием непривлекательности, как это делал старейшина Вангиса вскоре после своего ухода из мирской жизни. [38]

Когда старейшина Вангиса ходил за подаяниями — вскоре после того, как оставил мирскую жизнь, в тот момент при виде некой женщины у него возникло вожделение. По этому поводу он спросил у досточтимого Ананды:

«Я в огне вожделения чувственного.  
Языки пламени поглотили мой ум.  
Из сожаления ко мне скажи, Готама:  
Как потушить его?»

(S.i, 188)

Ананда ответил:

«Воспринимаешь ты неправильно,  
Так что пламя поглощает твой разум.  
Не ищи там каких-либо признаков красоты,  
Что к вожделению ведёт.  
Непривлекательность узри и ум свой сохрани  
Слаженно сосредоточенным;  
Формации узри как чужие,  
Как болезнь, как не-самость; твоё великое  
вожделение  
Потушить ты можешь таким способом,  
и более никогда  
Оно не вспыхнет вновь»

(S.i, 188).

Старейшина отбросил своё вожделение, а затем продолжил сбор подаяний.

**§ 104.** Кроме того, монаху, который обуздывает управляющие способности, следует быть как старейшина Читтагутта, что обитал в Великой пещере в Курандаке, а также как старейшина Маха-Митта, что обитал в Великом монастыре в Кораке.

**§ 105.** В Великой пещере у Курандаки, кажется, был прекрасный рисунок, изображающий отречение семи Будд от мирской жизни. Несколько монахов, бродящих по округе, увидели этот рисунок и сказали: «Какой чудесный рисунок, досточтимый!» Старейшина Читтагутта ответил: «Более шестидесяти лет, друзья, я живу в этой пещере, и я не знал ни о каком рисунке. Сегодня же я узнал об этом от тех, у кого есть глаза». Старейшина, похоже, хотя и жил там так долго, никогда не поднимал своих глаз и не смотрел на верх пещеры. Также у входа в пещеру было великолепное железное дерево. Все эти годы он узнавал, когда оно цветёт, исключительно по лежащим на земле лепесткам.

**§ 106.** Царь, прознав о великих качествах этого старейшины, послал за ним трижды, желая выказать почтение. Когда старейшина отказался идти, царь перевязал и закрыл груди у всех женщин с младенцами в городе, [причитая]: «Пока старейши-

на не придёт, все дети будут сидеть без молока». [39] Полный сострадания к детям, старейшина пошёл в Махагаму. Когда царь услышал [об этом, он сказал:] «Приведите сюда старейшину. Я должен принять обеты». Когда его привели во внутренний дворец, царь выказал ему почтение и пригласил на приём пищи. Причитая: «Сегодня, досточтимый, неподходящий день. Я должен принять обеты завтра», он наполнил чашу старейшины едой. Проводив его, он вместе со своей царицей выказал монаху почтение, а затем пошёл обратно. Следующие семь дней, независимо от того, выказывал ли ему почтение царь или же царица, старейшина отвечал лишь одно: «Пусть царь будет счастлив».

**§ 107.** Монахи спросили: «Почему вы говорите: „Пусть царь будет счастлив“ в ответ на почтение и от царя, и от царицы?» Старейшина ответил: «Друзья, я не замечаю, царь это или царица». По окончании семи дней, [как только выяснилось, что] старейшина был несчастлив от пребывания во дворце, царь отверг его. Он вернулся в Великую пещеру у Курандаки. Когда наступила ночь, старейшина вышел на прогулку. Некое божество, живущее рядом в железном дереве, стояло с факелом из палок. В этот момент его медитационная опора стала ясной и чистой. Старейшина, [думая]: «Как чиста сегодня моя опора медитации!», обрадовался

и сразу после средней стражи ночи достиг плода араханта, заставив прогреметь целую скалу<sup>30</sup>.

**§ 108.** Поэтому если какой-либо член клана ищет для себя блага:

Пусть глаза его не голодают,  
Как обезьяны в роще  
Или как дикий олень в лесах,  
Как капризный маленький ребёнок.  
Пусть опустит он глаза,  
Пусть видит пред собою лишь на длину  
ярма у плуга:  
Так он не ниспадёт  
До ума дикой мартышки.

**§ 109.** Мать старейшины Маха-Митты была больна ядовитой опухолью. Она сказала своей дочери, которая тоже ушла из мира и стала монахиней: «Досточтимая, иди к своему брату. Расскажи ему о моей беде и принеси немного лекарства». Она пошла и рассказал ей все. Старейшина ответил: «Я не знаю, как собирать лечебные кореня и им подобное, и не знаю, как делать из этого лекарства. Но всё же я расскажу тебе об одном лекарстве: с того момента, как я покинул мирскую жизнь, я не нару-

---

30 «„Заставив прогреметь целую скалу“: заставив целую скалу содрогаться, как будто от подземного толчка. Но некоторые говорят, что это случилось из-за радостных возгласов живущих там божеств» (Pm. 58).

шал [мою нравственность обуздания] чувственных управляющих способностей, смотря на телесную форму противоположного пола с вожделением в уме. Посредством [40] провозглашения этой правды моей матери станет лучше. Теперь иди, расскажи ей всё и разотри части её тела». Монахиня ушла и сделала всё по наставлению брата. В этот самый момент опухоль мирианки исчезла, скукожившись, как комок пены. Она поднялась и издала радостный вопль: «Если бы Полностью Просветлённый был всё ещё жив, разве не погладил бы он своей ладонью, украшенной сетчатыми линиями, голову такого монаха, как мой сын?». Поэтому:

§ 110. Пусть тот или иной член клана,  
Ушедший в бездомную жизнь Учения,  
Хранит идеально, как старец Митта,  
Управляющих способностей  
обузданность.

§ 111. (с) Как нравственность обуздания управляющих способностей необходимо осуществлять посредством осознанности, так и нравственность очищения средств к существованию необходимо осуществлять посредством энергии. Она осуществляется энергией потому, что отбрасывание ложных средств к существованию происходит при правильном применении энергии. Отбрасывая неподобающий ложный поиск желанного, эту нравственность следует осуществлять посредством энергии

и правильного вида поиска необходимого путём хождения за подаяниями и т. д. — с избеганием того, что идёт от нечистого источника, как будто это ядовитая змея, и используя лишь необходимое из чистого источника.

§ 112. Для того, кто не занимается аскетическими практиками, любые необходимые вещи, полученные от [монашеской] Общины, от некой группы монахов или от мирян, доверяющих его особым качествам изложения Дхаммы и т. д., называются полученными «из чистого источника». И те необходимые вещи, которые получены путём сбора подаяний и т. д., считаются полученными из очень чистого источника. Для того, кто занимается аскетическими практиками, необходимое, полученное посредством подаяний и т. д., пока это соответствует правилам аскетических практик, называется полученным «из чистого источника». Также необходимое, полученное от людей, доверяющих его особым аскетическим качествам, называется полученным «из чистого источника». И если он с целью лечения определённой болезни получил затхлую мочу, замешанные чернильные орешки и «четыре сладости<sup>31</sup>», но ест из этого только разбитые чернильные орешки, думая: «Мои товарищи по этой жизни в чистоте съедят эти четыре сладо-

---

31 «Четыре сладости» (catumadhura): медицинская сладость, сделанная из четырёх ингредиентов.

сти [вместо меня]», то его исполнение аскетических практик является приличествующим, ибо в свете этого он зовётся монахом, кто велик в наследии благородных (см. A.ii, 28).

**§ 113.** Что касается одеяний и прочих необходимых вещей, то для монаха, очищающего свои средства к существованию, являются недопустимыми намёки, знаки и разговоры вокруг да около касательно одеяний и еды. Но намёки, знаки и разговоры вокруг да около в отношении места для отдыха допустимы для того, кто не занимается аскетическими практиками. [41]

**§ 114.** Здесь «намёки» — это когда кто-то подготавливает землю и т. д. с целью [постройки] мест для отдыха, а у него спрашивают: «Что тут заделывается, досточтимый? Для кого это?», а он отвечает: «Ни для кого» — или делает любой другой подобный намек. «Знаки» — это говорить в таком ключе: «Где ты живёшь, мирской последователь?» — «В поместье, досточтимый». — «Но монахам не подобает жить в поместье» или же подать любой другой знак. «Разговоры вокруг да около» — это говорить: «Места отдыха для монашеской Общины переполнены» — или любая другая подобная болтовня не по сути.

**§ 115.** Всё это, однако, дозволено в случае лекарств [и для соблюдающих аскетические практики, и для не соблюдающих]. Но если болезнь уже вылечена,

дозволено ли [и дальше] использовать лекарства, полученные таким образом? Специалисты по Винайе говорят, что Благословенным оставлена такая возможность, следовательно, это дозволительно. Однако специалисты по Суттанте утверждают, что хотя в этом и нет проступка, тем не менее такие средства к существованию будут запятнанными, поэтому это недозволительно.

**§ 116.** Но тот монах, что не использует намёки, знаки, разговоры вокруг да около и указания даже тогда, когда они дозволены самим Благословенным, кто опирается только на особые качества, такие как малочисленность желаний и т. д., кто использует необходимые вещи, что получены не от намёков и т. д., даже если так он рискует жизнью, называется великим в житии в стирании, подобно досточтимому Сарипутте.

**§ 117.** Говорят, однажды досточтимый Сарипутта развивал [медитативную] отрешённость, живя в том же лесу, что и старейшина Маха-Моггаллана. В какой-то момент в нём возникла болезненная колика, причиняя большие мучения. Вечером пришёл Маха-Моггаллана, чтобы навестить Сарипутту. Увидев его лежащим, он спросил, что случилось. [Узнаев, ] он задал следующий вопрос: «Что помогало тебе раньше, друг?» Сарипутта ответил: «Друг, когда я был мирянином, моя мать смешивала гхи, мёд, сахар и так далее, а затем давала мне рисовую

кашу с чистым молоком. Эти вещи помогали мне». Тогда другой сказал: «Да будет по сему, друг. Если я или ты имеем заслугу, то, возможно, завтра мы немного этого получим».

**§ 118.** В то же время некое божество, которое проживало в дереве у конца тропинки, подслушало их разговор. [Думая:] «Завтра я найду рисовую кашу для господина», оно пошло к семье, которая [уже и так] поддерживала старейшину [Сарипутту] [42], и вселилось в тело старшего сына, заставляя его чувствовать себя неладно. Собравшимся родственникам божество назвало цену излечения их сына: «Если вы приготовите завтра такую рисовую кашу для старейшины, то я оставлю вашего сына в покое». Родственники ответили: «Даже без твоей просьбы мы регулярно снабжаем нужды старейшины», и на следующий день они приготовили необходимое.

**§ 119.** Старейшина Маха-Моггаллана пришёл утром и сказал: «Друг, оставайся здесь, пока я не вернусь с подаяний». Затем он пошёл в деревню. Те люди встретили его. Они взяли его чашу, наполнили её оговорённой рисовой кашей, а затем отдали обратно ему. Старейшина хотел уже уходить, но они сказали: «Ешь, досточтимый, мы дадим тебе ещё». Когда он поел, они наполнили его чашу ещё раз. Старейшина ушёл. Принеся еду с подаяний достопочтенному Сарипутте, он сказал:

«Вот, Сарипутта, поешь». Когда тот увидел еду, он подумал: «Эта каша великолепна. Но как она была получена?», и, увидев как, он сказал: «Друг, эту еду есть нельзя».

**§ 120.** Маха-Моггаллана, вместо того чтобы подумать: «Он не ест еду, которую ему принёс такой, как я», просто взял чашу за край и перевернул её. Когда рисовая каша упала на землю, болезненные ощущения старейшины Сарипутты исчезли. С того момента они не появлялись в нём на протяжении сорока пяти лет.

**§ 121.** Затем Сарипутта сказал достопочтенному Маха-Моггаллане: «Друг, даже если чей-то кишечник выпал и волочится по земле, ему не подобает есть пищу, полученную словесным намёком», а затем произнёс эти строки:

«Мои средства к жизни порицаемы будут,  
Если буду я согласен есть  
Мёд и кашу, что получены благодаря  
Влиянию словесного намёка.

И даже если кишечник мой выпадет  
И волочиться будет следом, и даже если  
Жизнь моя под угрозой будет —  
Свои средства к жизни я не запятнаю

(Milin. 370).

Ибо сердце своё я облегчу  
 Избеганием поисков ложных,  
 Предпринимать никогда я не буду их; они  
 Есть то, что осуждалось Буддами». [43]

**§ 122.** В этом свете также следует рассказать историю старейшины Маха-Тиссы, Едока Манго, который жил в Чирагумбе<sup>32</sup> (см. конец § 132). Итак, во всех аспектах:

Тот, кто ушёл из жизни мирской,  
 Очищать средства к жизни должен,  
 И, видя ясно, пусть он мысли даже не породит  
 О поисках, что пятнами покрыты.

---

32 «Старейшина Маха-Тисса, кажется, был в путешествии во времена массового голода, и, выбившись из сил из-за дороги и недостатка еды, он лёг у подножия мангового дерева, усеянного плодами. Повсюду было много упавших манго» (Pm. 60). «Хотя у этих манго не было хозяина, он бы не стал их есть в отсутствии того, от кого он мог бы их принять [полнотью посвящённые монахи могут есть только то, что было поднесено им в дар другими людьми — см. Vinaya, rācittiya 40]» (Pm. 65). «Тогда некий мирянин, что был старше, чем Маха-Тисса, подошёл к нему и, увидев его истощение, дал ему выпить сока манго. Далее он взвалил старейшину на свою спину и донёс до дома. И пока его тащил мирянин, старейшина уверщевал себя, как будет описано далее: „Ни твой отец, ни мать“ и т. д. (см. § 133). Затем старейшина начал постигать [формации], и, углубляя своё прозрение, он достиг всех путей один за другим, вплоть до арахантства» (Pm. 60).

**§ 123. (d)** И как очищение средств к существованию необходимо осуществлять посредством энергии, так и нравственность касательно необходимого нужно осуществлять посредством понимания. Она осуществляется пониманием потому, что некто, обладающий пониманием, способен видеть преимущества и опасности в необходимых вещах. Поэтому монах должен отбросить жадность к необходимому и осуществлять эту нравственность использованием необходимого, что обретено подобающе и в соответствии с Дхаммой, лишь после их рассмотрения с пониманием, как уже описано выше.

**§ 124.** Рассмотрение имеет два вида: во время получения необходимого и во время его использования. Использование также непорицаемо у того, кто во время принятия одеяний и т. д. [в дар] рассматривает их или как [всего лишь] элементы, или как отвратные<sup>33</sup>, а затем отставляет их в сторону для использования в будущем; аналогично и в случае того, кто делает так во время их непосредственного использования.

---

33 «„Как элементы“ в таком ключе: „это одеяние и т. д. состоит всего лишь из [четырёх] элементов и существует тогда, когда присутствуют нужные для этого условия, равно как и тот, кто всё это использует“. „Как отвратные“ первостепенно как восприятие отвратительности в питании в случае еды с подаяний, затем размышление об отвратительности в таком ключе: „Но все эти одеяния и т. д., что сами по себе не отвратительны, становятся таковыми при контакте с этим грязным телом“» (Рм. 61).

**§ 125.** Далее будет дано объяснение этому. Есть четыре вида использования: подобно украденному<sup>34</sup>, подобно долгу, подобно наследству и подобно господину. Использование необходимых вещей тем, кто безнравственен, даже если он сидит посреди Общины, называется «использованием подобно украденному». Использование необходимых вещей без [вышеописанного] рассмотрения тем, кто нравственен, является «использованием подобно долгу»; поэтому рассмотрение природы одеяний следует производить каждый раз при их использовании, а еды — при приеме кусок за куском. Тому, кто не может этого делать, [следует рассматривать их] до приёма пищи, после приёма пищи, в первую стражу ночи, в среднюю стражу ночи и в последнюю стражу ночи. Если уже рассветает, а монах всё ещё не предпринял практику рассмотрения, то он оказывается в позиции того, кто использует необходимое подобно долгу. Аналогично следует производить рассмотрение и мест для отдыха — каждый раз, как они используются. Надлежит также осознанно принимать и использовать лекарства; приступок будет здесь только в том случае, если некто

---

34 «„Подобно украденному“: использование тем, кто недостоин. Необходимые вещи для тех, кто находится в Учении Благословенного, дозволены им лишь для нравственных, не для безнравственных; и щедрость дарителей, поскольку они ожидают больших плодов от своих действий, лишь для нравственных, не для безнравственных» (Рм. 6:1; см. также М. 142 и комментарий).

использует их без осознанности после осознанного их принятия, но проступка не будет в осознанном использовании после принятия без осознанности.

**§ 126.** [В общем и целом,] очищение четверояко: очищение посредством Учения, очищение посредством обуздания, очищение посредством поиска и очищение посредством рассмотрения. Итак, нравственность обуздания Патимоккхой называется «очищением посредством Учения», [44] ибо она очищает посредством Учения<sup>vii</sup>. Нравственность обуздания управляющих способностей называется «очищением посредством обуздания», ибо она очищает обуздывающим решением: «Я более этого не сделаю». Нравственность очищения средств к существованию называется «очищением посредством поиска», ибо чистота поиска достигается в том, кто отбрасывает ложные поиски и добывает необходимые вещи подобающие и в соответствии с Дхаммой. Нравственность касательно необходимого называется «очищением посредством рассмотрения», ибо она очищает рассмотрением описанного выше вида. Поэтому ранее (§ 125) было сказано: «...но проступка не будет в осознанном использовании после принятия без осознанности».

**§ 127.** Использование необходимого семью типами находящихся в тренировке [т. е. достигшими вступления в поток, одного возвращения и невозвращения]

называется «использованием подобно наследству», поскольку они — сыновья Будды, и они используют необходимые вещи как наследники своего отца, которому они ранее и принадлежали. Но как так? Чьи необходимые вещи используются: Благословенного или всё же мирских последователей? Хотя они и обеспечиваются мирскими последователями, в действительности же они принадлежат Благословенному, ибо он дозволил их. Это то, почему используется необходимое, которое принадлежит в реальности Благословенному. В подтверждение этому — Дхаммадайада Сутта (М. 3).

Использование необходимого теми, чьи пороки уничтожены [араханты], называется «использованием подобно господину», ибо такие личности освободились от рабства жажды [став тем самым господами].

**§ 128.** Касательно этих способов использования: использование подобно господину и использование подобно наследству является допустимым. Чего не скажешь про использование подобно долгу, тем более про использование подобно украденному. Но рассматривающее использование нравственным свободно от долга, потому что оно противоположно использованию подобно долгу или тоже включено в использование подобно наследству. Ибо обладающий нравственностью также называется находящимся в тренировке ввиду её поддержания.

§ 129. Также: покуда использование подобно господину является лучшим, то, когда монах исполняет нравственность касательно необходимого, ему следует стремиться к этому лучшему и использовать необходимое только после рассмотрения, как описано ранее. В добавок было сказано: [45]

«Воистину мудрый ученик тот,  
Кто слушает ту Дхамму,  
Что Возвышенным была дана,  
Использует еду, жилища  
И даже воду для стирки одеяний  
Лишь после рассмотрения» (Sn. 391).

«Как капля воды  
На листьях лотоса —  
Монах не запятнан всем этим:  
Ни едой, ни жилищами,  
Ни даже водой  
Для простой стирки одеяний» (Sn. 392).

«Помощь эту,  
Что вовремя оказана другими,  
Мерою оценит он,  
Осознанностью сильной:  
В жевании, в глотании  
И в ощущении вкуса —  
Всё это для него лишь  
Как мазь на рану нанести» (?).

«Как плоть ребёнка в пустыне  
Иль как колёсной оси смазка,  
Еду он есть обязан без иллюзий —  
Лишь чтобы дальше жить оставаться» (?).

§ 130. В свете нравственности касательно необходимого следует рассказать историю о послушнике Сангхараккхите Племяннике. Ибо он использовал необходимые вещи только после их рассмотрения, в соответствии с чем сказано:

«Видя, как ем я рис холодный,  
Наставник мой сказал:  
„Послушник, если не обуздан ты,  
То осторожен будь — не обожгись“.

Слова услышав эти,  
На месте прямо побуждение ощутив  
И взяввшись разом,  
Араханта плод я там достиг.

Сейчас же мыслями я чист,  
Луне подобно полной на пятнадцатые сутки  
(см. M.iii, 277),  
Все мои пороки стёрты —  
Не будет становления больше. [46]

Поэтому любой другой,  
Желает кто страданий прекращенья,

Пусть все необходимые вещи свои использует  
Лишь мудро — после рассмотрения.

Такова четвёрка «обуздания Патимоккхой» и так далее.

§ 131. 18. Первую пятёрку следует понимать как нравственность тех, у кого неполное монашеское посвящение и так далее. Ибо в «Патисамбхиде» сказано: «(а) Что такая нравственность, состоящая в ограниченном очищении? Это правила тренировки для тех, кто не полностью посвящён в [монашескую] Общину, — вот что такая нравственность ограниченного очищения. (б) Что такая нравственность, состоящая в безграничном очищении? Это нравственность тех, кто полностью посвящён в Общину, — вот что такая нравственность безграничного очищения. (с) Что такая нравственность, состоящая в исполненном очищении? Вот заурядный, [но] великодушный человек, невзирая на свои тело и жизнь, оставив [привязанность] к жизни, посвящает себя благотворному, совершенствует [путь], оканчивающийся достижением состояния проходящего тренировку, — вот что такая нравственность исполненного очищения. (д) Что такая нравственность, состоящая в не-придерживающемся очищении? Та, которая присутствует в семи типах проходящих тренировку, — это нравственность не-придерживающегося очищения. (е) Что такая нравственность, состоящая в безмятежном

очищении? Это нравственность тех учеников Благородных, чьи пороки уничтожены, а также нравственность безупречных и полностью просветлённых Паччекабудд и Будд — вот что такое нравственность безмятежного очищения» (Ps.i, 42–43).

**§ 132.** (а) Итак, нравственность тех, кто не полностью посвящён в Общину, следует понимать как «состоящую в ограниченном очищении», потому что она ограничена числом числом [обетов, т. е. 5, 8, или 10].

(б) Нравственность тех, кто полностью посвящён в Общину, [описываема] так:

Девять тысяч миллионов и сотня,  
И восемьдесят миллионов в придачу,  
И пятьдесят плюс сотня тысяч,  
И тридцать шесть опять — для полноты.

Вот число тех правил,  
Что Благословенный объявил.  
И сказано всё это, чтобы отразить  
То обузданье Дисциплины<sup>35</sup>.

И хотя она ограничена числом [монашеских обетов Патимоккхи], [47] всё же её следует понимать как «нравственность, состоящую в безграничном

---

35 Цифры будут зависеть от того, за какую меру принимать *koṭi*: 1 000 000, или 100 000, или 10 000.

очищении», пока её берут на себя безоговорочно, и она также не имеет очевидных ограничений в виде обретений, славы, родни, частей тела или жизни. В пример можно привести нравственность старейшины Маха-Тиссы, Едока Манго, который жил в Чирагумбе (см. § 122).

**§ 133.** Ибо этот досточтимый никогда не отступал от следующего памятования благого человека:

«От частей своего тела отречься должно;  
Кто защищает жизнь свою —  
оставит части тела;  
А тот, кто Дхамму практикует,  
волненье он отбросил  
О богатстве, о частях тела, о жизни даже».

И он никогда не нарушал правила тренировки, даже когда его жизнь висела на волоске. И мысля в этом ключе, когда один мирской последователь нёс его на своей спине, он, имея своей опорой нравственность безграничного очищения, достиг плода араханта. В соответствии с этим сказано:

«Ни твой отец, ни мать,  
Ни родичи иные,  
Не сделали так много для тебя, как это,  
потому,  
Что нравственностью ты наделён».

И вот, побуждаемый безотлагательностью  
и мудро  
Постигая<sup>36</sup> всё с прозрением,  
Пока несёт его мирянин на спине своей,  
Достиг он цели арахантства».

**§ 134. (с)** Нравственность заурядного великодушного человека, который с момента принятия в [монашескую] Общину лишён даже пятнышка [ложной] мысли из-за своей предельной чистоты, подобной чистейшему драгоценному камню или хорошо обработанному золоту, становится непосредственной причиной для плода араханта, поэтому и зовётся «нравственностью, состоящей в исполненном очищении». В пример этому можно привести старейшину Сангхаракхиту Великого и Сангхаракхиту Племянника.

**§ 135.** Старейшина Сангхаракхита Великий (Маха-Сангхаракхита), кажется, лежал на смертном

---

36 «Постижение» (*sammasana*) — это технический термин, который прояснится в гл. XX. Вкратце — это умозаключение, которое экстраполирует «три характеристики» с собственного прямого опыта на весь возможный сформированный опыт в трёх временах (см. S.ii.107). Комментируя фразу из § 138: «Он постиг свою болезнь», Рм. говорит: «Он применил прозрение посредством распознавания ощущения в своей болезни в контексте [совокупности] ощущения, а оставшиеся материальные дхаммы как материальность» (Рм. 65).

одре, прожив более шестидесяти лет. Община монахов спросила у него, достиг ли он каких-либо сверхмирских состояний. Старейшина ответил отрицательно. Тогда один младший монах, который ухаживал за ним, сказал: «Досточтимый, люди преодолели более двенадцати лиг, думая, что вы достигли Ниббаны. Это будет для них большим разочарованием, если вы так и умрёте заурядным человеком». — «Друг, из-за моего желания увидеть будущего Будду Меттею я никогда не приступал к прозрению. [48] Помоги мне сесть, чтобы я смог к нему приступить хотя бы сейчас». Его просьба была исполнена. Когда младший монах вышел, старейшина достиг плода араханта, после чего подал знак, щёлкая пальцами. Община собралась вновь и сказала ему: «Досточтимый, вы исполнили невероятный труд, достигнув сверхмирского состояния в свой час смерти». На что старейшина ответил: «Это было нетрудно, друзья. Но послушайте о том, что действительно сложно: с момента моего ухода из мирской жизни я не припомню, чтобы я хоть раз действовал без осознанности или с затуманенным умом». Его племянник тоже достиг плода араханта тем же образом в возрасте пятидесяти лет.

§ 136. «Если кто-то знает мало,  
И в нравственности он беспечен,  
Он порицаем дважды:  
За это, и за то.

Но если кто-то знает мало,  
Но бережёт свою нравственность,  
Восхваляем он за это,  
Как будто он тоже обучался.

Но если некто, кто со знанием обширным,  
Беспечен в нравственности,  
Он порицаем будет из-за этого,  
Как будто мало знает.

Но если кто учёный  
И нравственностью не обделён,  
Он восхваляем и так и так  
За эти качества свои.

Ученик Будды, кто знает много, кто  
Закон Дхаммы с пониманием хранит, —  
Он камень драгоценный  
Из сокровищ реки Джамбу<sup>37</sup> —  
Кто такого упрекнёт в чём-либо?  
Превозносят божества его,  
И даже Брахмою он чтим»

(A.ii, 7).

§ 137. (d) «Нравственность, состоящую в не-придер-  
живающемся очищении», следует понимать как нрав-  
ственность находящихся в тренировке, потому что

---

37 История о реке Джамбу и её золоте дана в МА.iv, 147.

они не придерживаются [ложных] воззрений и к их нравственности не прилипают ложные воззрения; в случае же обычных людей, [нравственность будет являться таковой], если наличествует не-придерживание жадности. В пример можно привести нравственность старейшины Тиссы, Сына Землевладельца (Кутумбийапутта-Тисса-тхера). Желая стать арахантом и основываясь на такого вида нравственности, этот досточтимый однажды сказал своим врагам следующее:

«Сломал я кости своих ног,  
Чтобы дать залог, что вы просили.  
Противлюсь я и стыжусь  
Смерти, сопровождаемой жадностью. [49]

И сразу после, как подумал я об этом,  
И мудро применил прозренье,  
С взошедшим солнцем, озарённый светом,  
Стал арахантом я, самсару отвергнув»  
(см. MA.i, 233).

§ 138. Также стоит вспомнить об одном старейшине, который был очень болен и даже не мог есть своими руками. Он мучился в луже собственных мочи и экскрементов. Увидя его, некий молодой монах воскликнул: «Как полна страданиями жизнь!» Старейшина сказал ему: «Если я сейчас умру, то затем обрету божественное счастье — это вне сомнений. Но счастье, обретённое нарушением этой нрав-

ственности, будет сравнимо с обретением мирского облика после отречения от [монашеской] тренировки», а затем добавил: «Я умру вместе со своей нравственностью». Лёжа на этом самом месте, он постиг [прозрением] свою болезнь и стал арахантом. Затем он обратился к Общине монахов этими строфами:

«Я — жертва омерзительной болезни,  
Что мучает меня бременем жестокой боли;  
Цветам подобно, что сгорят в пустыне,  
Мой труп иссохнет так же скоро.

Уродливое называется красивым,  
Нечистое полагается чистым,  
Хотя и полно нечистот, кажущихся  
прекрасными  
Тому, кто не может видеть это ясно.

«Гляди на тело это тленное, гниющее,  
Омерзенно что, зловонно и больно,  
И это поколение, с ним покуда нянчится оно,  
Свой путь небесного рожденья пресекло!»

(Jā.ii, 437).

**§ 139. (e)** Нравственность арахантов и т. д. следует понимать как «нравственность, состоящую в безмятежном очищении» ввиду успокоения всякого беспокойства и ввиду очищенности.

Такова пятёрка как «состоящая в ограниченном очищении» и так далее.

§ 140. 19. Вторую пятёрку следует понимать как отбрасывание и т. д. убийства живых существ и т. д.; ибо вот что сказано в «Патисамбхиде»: «Пять видов нравственности: (1) в случае убийства живых существ, (а) отбрасывание [этого] — это нравственность, (б) воздержание [себя от этого] — это нравственность, (с) воление — это нравственность, (д) обуздание — это нравственность, (е) не-нарушение — это нравственность. (2) В случае взятия того, что не дано... (3) В случае сексуального проступка... (4) В случае лживой речи... (5) В случае сеющей распри речи... (6) В случае грубой речи... (7) В случае пустословия... [50] (8) В случае алчности... (9) В случае недоброжелательности... (10) В случае ложного воззрения...

(11) Путём отречения в случае вожделения, (а) отбрасывание — это нравственность... (12) Путём не-недоброжелательности в случае недоброжелательности ... (13) Путём восприятия света в случае косности и вялости... (14) Путём не-отвлечения в случае беспокойства... (15) Путём определения феноменов (dhamma) в случае сомнения... (16) Путём знания в случае неведения... (17) Путём радования в случае скуки...

(18) Путём первой джханы в случае помех, (а) отбрасывание — это нравственность... (19) Путём второй джханы в случае приложения и удержания...

(20) Путём третьей джханы в случае восторга...  
(21) Путём четвёртой джханы в случае удовольствия и боли, (а) отбрасывание — это нравственность... (22) Путём достижения сферы безграничного пространства в случае восприятия материи, восприятия сопротивления, восприятия множественности, (а) отбрасывание — это нравственность... (23) Путём достижения сферы безграничного сознания в случае восприятия сферы безграничного пространства... (24) Путём достижения сферы ничто в случае сферы безграничного сознания... (25) Путём достижения сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия в случае восприятия сферы ничто...

(26) Путём созерцания непостоянства в случае восприятия постоянства, (а) отбрасывание — это нравственность... (27) Путём созерцания страдательности в случае восприятия удовольствия... (28) Путём созерцания бессамостности в случае восприятия самости... (29) Путём созерцания бесстрастия в случае восприятия наслаждения... (30) Путём созерцания угасания в случае жадности... (31) Путём созерцания прекращения в случае порождения... (32) Путём созерцания оставления в случае хватания...

(33) Путём созерцания разрушения в случае восприятия компактности<sup>viii</sup>, (а) отбрасывание — это нравственность... (34) Путём созерцания распада [формаций] в случае накопления [каммы]... (35) Путём созерцания изменения в случае восприятия длительности... (36) Путём созерцания беззнаковости

в случае знаков... (37) Путём созерцания безжеланности в случае желания... (38) Путём созерцания пустотности в случае неправильной интерпретации (упорства)... (39) Путём прозрения в состояния, которые являются более высоким пониманием, в случае неправильной интерпретации (упорства) из-за схватывания... (40) Путём правильного знания и видения в случае неправильной интерпретации (упорства) из-за замешательства... (41) Путём созерцания опасности в случае неправильной интерпретации (упорства) из-за упования [на информацию]... (42) Путём повторного анализа в случае отсутствия повторного анализа... (43) Путём созерцания отворачивания-от в случае неправильной интерпретации (упорства) из-за пут...

(44) Посредством пути вхождения в поток в случае загрязнений, связанных с [ложным] воззрением, (а) отбрасывание — это нравственность... (45) Посредством пути одного возвращения в случае грубых загрязнений... (46) Посредством пути не-возвращения в случае остаточных загрязнений... (47) Посредством пути арахантства в случае всех загрязнений, (а) отбрасывание — это нравственность, (б) воздержание — это нравственность, (с) вление — это нравственность, (д) обуздание — это нравственность, (е) не-нарушение — это нравственность.

Такая нравственность ведёт к не-сожалению, к радованию, к восторгу, к безмятежности, к радости, к повторению, к развитию, к возвращению, к красоте, к необходимости [для сосредоточения],

к средствам [для сосредоточения], к преисполнению, к полному бесстрастию, к угасанию, к прекращению, к покою, к прямому знанию, к просветлению, к Ниббане<sup>38</sup>» (Ps.i, 46–47).

**§ 141.** И в этом отрывке нет еще какого-либо другого состояния, называемого «отбрасыванием», кроме как лишь не-возникновения убийства живых существ и т. д. И отбрасывание описанных

38 Этот список описывает в терминах отбрасывания и т. д. этапы обычного прогресса от неведения до арахантства, подразделяясь на следующие группы: I. Нравственность: оставление десяти неблаготворных путей действия (1)–(10). II. Сосредоточение: А) оставление семи помех сосредоточения посредством их противоположностей (11)–(17). В) восемь достижений в сосредоточении и то, что отбрасывается каждым из них (18)–(25). III. Понимание: А) прозрение: восемнадцать главных прозрений, начиная с семи созерцаний (26)–(43). В) благородные пути: четыре пути и то, что каждый из них отбрасывает (44)–(47).

Pm. даёт следующий комментарий на (26): «Созерцание того, что непостоянно, или созерцание в качестве непостоянного — это „созерцание непостоянства“; это прозрение. Это обозначение для того вида прозрения, которое возникает в ухватывании непостоянства в дхаммах трёх [мирских] планов. „В случае восприятия постоянства“ — в случае ложного восприятия сформированных дхамм в следующем ключе: „Они постоянны, вечны“. Аналогичный метод применяется и к нижеследующему» (Pm. 67). Объяснения остальных главных прозрений см. в гл. XX, сноски 3 и 28.

выше [неблаготворных состояний] удерживает [51] благотворные в смысле обеспечения фундамента для них, а также фиксирует их посредством предотвращения их колебаний; таким образом, это называется «нравственностью» (*sīla*) в смысле компоновки (*sīlana*), охарактеризованной как удерживание и фиксация, что уже было отмечено ранее (см. § 19).

Четыре прочие категории [т. е. воздержание, воление, обуздание и не-нарушение; см. § 25, пункт 19] упомянуты ранее в отношении присутствия<sup>39</sup> возникновения намерения [*cetaso*] как воздержания от того-то и того-то, как обуздание того-то и того-то, как воление, ассоциированное с этими двумя, а также как не-нарушение в том, кто не допускает проступка в том-то и том-то. Смысл этого уже был раскрыт ранее.

Таковы пять видов как «состоящие в отбрасывании» и так далее.

**§ 142.** На этом завершается прояснение следующих вопросов: «Что такое нравственность?», «В каком смысле это нравственность?», «Каковы её характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?», «Какова польза от нравственности?», «Сколько видов нравственности существует?»

39 *Sabbhāva* — «присутствие» (=sat + bhāva): слово отсутствует в словаре P.T.S. Не путать с *sabhāva* — «индивидуальная сущность» (=sa [санскр. sva] + bhāva, или saha + bhāva).

**§ 143.** Однако осталось ещё два: (VI) Чем загрязняется нравственность и (VII) Чем очищается нравственность?

Мы ответим, что разорванность и т. д. нравственности — это её загрязнение, а её не-разорванность и т. д. — это её очищение. Разорванность включает в себя проступки из-за обретений, славы и т. д., а также семь уз сексуальности. Когда некий человек нарушил тренировку в начале или в конце в отношении какого-либо из семи классов проступков<sup>40</sup>, то его нравственность называется разорванной, подобно куску ткани, надрезанному у края. Если же он нарушает тренировку в середине, нравственность называется ободранной, подобно куску ткани, ободранному посередине. Если он нарушил её дважды или трижды подряд, то нравственность называется пятнистой, подобно корове, чьё тело в основном чёрного или рыжего цвета, но на спине или животе присутствует выбивающийся цвет. Если он постоянно нарушает тренировку, то она называется крапчатой, подобно корове, что всюду покрыта крапинками цвета, отличного от такового у её тела. Вот так, первостепенно, нравственность становится рваной из-за обретений и т. д.

**§ 144.** Подобным же образом происходит и в случае семи уз сексуальности, в соответствии с чем

---

40 Эти семь классов: *pārājika*, *saṅghādisesa*, *pācittiya*, *patidesanīya*, *dukkatā*, *thullaccayā*, *dubbhāsitā* (упомянуто в MA.ii, 33).

Благословенным сказано: «Здесь, брахман, некий отшельник или брахман заявляет о ведении жизни в чистоте, ибо он не вступает [52] в сексуальные отношения с женщинами. Но он соглашается, чтобы женщины его массировали, обхаживали, купали и растирали. Он наслаждается этим, желает этого, находит в этом удовлетворение. Таков разрыв, ободранность, пятнистость, крапчатость в том, кто ведёт жизнь в чистоте. О таком говорят, что его жизнь в чистоте загрязнена. Опутанный узами сексуальности не освободится от рождения, старения и смерти... он не освободится от страдания, я говорю вам.

**§ 145.** Далее, брахман... он не соглашается на [эти вещи], но он шутит, играет, забавляется с женщинами...

**§ 146.** Далее, брахман ... он не соглашается на [эти вещи], но он пристально смотрит им в глаза...

**§ 147.** Далее, брахман ... он не соглашается на [эти вещи], но он подслушивает через стену или ограду, как женщины смеются или разговаривают, поют или плачут...

**§ 148.** Далее, брахман ... он не соглашается на [эти вещи], но он вспоминает, как в прошлом разговаривал, смеялся, забавлялся с женщинами...

**§ 149.** Далее, брахман ... он не соглашается на [эти вещи], [53] но он смотрит, как некий домохозяин или его сын обладают, наделены, вовлечены пятью нитями чувственного желания...

**§ 150.** Далее, брахман ... он не соглашается на [эти вещи], но он ведёт эту жизнь в чистоте, [думая]: „Через этот обряд (нравственность), через этот ритуал (обет) или посредством такой аскезы я стану неким [великим] божеством или неким [меньшим] божеством“. Он наслаждается этим, желает этого, находит в этом удовлетворение. Таков разрыв, ободранность, пятнистость, крапчатость в том, кто ведёт жизнь в чистоте. Этот человек... не освободится от страданий, я говорю вам» (A.iv, 54–56).

Вот таким образом следует понимать разорванность и т. д. как включённые в канву проступка из-за обретений и т. д., а также в семь уз сексуальности.

**§ 151.** Не-разорванность же достигается посредством безоговорочного не-нарушения правил тренировки; посредством заглаживания своей вины, если это уместно; посредством отсутствия семи уз сексуальности; посредством не-возникновения таких неблаготворных состояний, как злость, враждебность, презрение, властность, зависть, скучность, ложь, обман, упрямство, самонадеянность, тщеславие (самомнение), надменность, самомнение (опьянение) и небрежность (см. М. 7); а также

посредством возникновения таких качеств, как немногочисленность желаний, удовлетворённость и стирание [загрязнений ума] (см. М. 24).

**§ 152.** Нравственность, что не нарушена ради обретений и т. д. и выпрямленная посредством заглаживания вины из-за проступков ввиду небрежности и т. д., а также не повреждённая узами сексуальности и другими неблаготворными состояниями, такими как злость или враждебность, называется всецело не-разорванной, не-ободранной, не-пятнистой, не-крапчатой. И эта самая нравственность освобождает, ибо обеспечивает состояние свободы; она восхваляема мудрыми, ибо таковые её хвалят; она не-придерживающаяся, ибо она не придерживается жажды и воззрений; способствует сосредоточению, ибо приводит к сосредоточению доступа или погружения. Вот почему её не-разорванность и т. д. следует понимать как «очистку» (см. также гл. VII, § 101 и далее).

**§ 153.** Эта очистка происходит двумя способами: через видение опасности в нравственных проступках и через видение пользы от крепкой нравственности. [54] Опасность в нравственных проступках можно увидеть посредством сутт, которые начинаются подобным образом: «Монахи, существует пять опасностей для безнравственного человека в его нравственных проступках...» (A.iii.252).

**§ 154.** Более того, безнравственный человек по причине этого своего качества неприятен ни божествам, ни людям; для своих товарищих по жизни в чистоте он необучаем; когда безнравственность критикуют — он страдает; когда другие восхваляют нравственность — он полон сожалений. От своей безнравственности он уродлив, как пеньковая ткань. Контакт с ним ведёт к боли, ибо те, кто ему потворствует, принесут себе длительные страдания в состояниях лишения. Он недостоин [дарителей], поскольку у него нет великого плода [для накопления дарителями заслуг]. Его сложно привести к очищению, подобно старой выгребной яме. Он подобен бревну из погребального костра (см. Iti. 99), ибо он стоит за пределами [и отшельничества, и мирской жизни]. Претендую на монашество, он тем не менее по сути не монах; он похож на осла, идущего вслед за стадом скота. Он постоянно на взводе, как человек, для которого каждый — враг. Он непригоден для совместного проживания, подобно мёртвой туще. Хотя он и может иметь качества учёности и т. д., всё же он непригоден для почитания своими товарищами по жизни в чистоте, как погребальный костёр непригоден для почитания брахманами. Он неспособен ничего достигнуть, как слепой неспособен воспринять визуальный объект. Ему нет дела до Благого Закона, как беспризорнику до царства. Хотя он и мним себя счастливым, на самом же деле он не отделён от страданий, ибо пожинает их, как сказано в Беседе об Огромном Пламени (A.iv, 128–134).

§ 155. Благословенный показал, что безнравственные люди, когда их ум захвачен наслаждением и потаканием пяти нитям чувственного желания в [принятии] почтений, в почестях себе и т. д., имеют как результат этой каммы, что прямо видно всеми способами, неистовую боль [в т. ч. в будущих перерождениях в состояниях лишения и т. д.]; эта камма, будучи её причиной, способна порождать потоки горячей крови посредством причинения мучительной боли в сердце при малейшем памятовании об этом [о своей безнравственности]. Было сказано:

«Монахи, видите это огромное пламя, полыхающее и сияющее?» — «Да, досточтимый». — «Монахи, как вы думаете, что лучше: пусть некто, [ушедший из мирской жизни], сядет или ляжет, обхватив это огромное пламя, или пусть он сядет или ляжет, обхватив кхаттийскую невестку, или брахманскую невестку, или невестку из семьи домохозяев, у которой мягкие и изысканные конечности?» — «Досточтимый, будет лучше, если он сядет или ляжет, обхватив кхаттийскую невестку... [55] Если же он решит обхватить огромное, полыхающее и сияющее пламя, то это будет болезненным для него».

§ 156. «Монахи, я говорю вам, я утверждаю, что для того [ушедшего из мирской жизни], кто безнравственен, у кого плохой характер, у кого дурные привычки, кто скрытен в своих поступках, кто не отшельник, но заявляет о себе как о таковом, кто не ведёт жизнь в чистоте, но заявляет о себе как

о таковом, кто изнутри прогнил, кто развратен и испорчен, будет лучше обхватить это огромное, полыхающее и сияющее пламя. Почему? Сделав так, он может испытать смертельные мучения или умереть, но при этом после распада тела, после смерти, он бы не переродился в состояниях лишения, в несчастливых уделах, в муках, в аду. Но тот, кто безнравственен, у кого плохой характер... если он будет сидеть или лежать, обхватывая кхаттийскую невестку... это приведёт к вреду для него и к страданию на протяжении долгого времени: после распада тела, после смерти, он переродится в состоянии лишений, в несчастливом уделе, в муках, в аду» (A.iv, 128–129).

**§ 157.** Показав таким образом, через аналогию с большим пламенем, то страдание, которое завязано на женщинах и имеет своим условием повторство пяти нитям чувственных желаний [со стороны безнравственного], Благословенный с тем же намерением, приводя следующие примеры: верёвка из конского волоса, острое копьё, железный шар, железная постель, железный стул и железный котёл, показал также и боль, что имеет своим условием [принятие безнравственными монахами] почтения или почтительного приветствия, использование ими одеяний, еды, кровати, стула и жилища:

«Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач обвязал прочной верёвкой из конского волоса ноги такого человека, а затем стянул так, что

она прорезала бы внешнюю кожу, внутреннюю кожу, плоть, сухожилия и кость, покуда не дойдёт до костного мозга, или же пусть последний согласится принять почтение от выдающихся кхаттиев, от выдающихся брахманов или от выдающихся домохозяев?» (A.iv, 129). [56]

А также: «Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач ударил такого человека в грудь острым копьём, смазанным маслом, или же пусть последний согласится принять почтительные приветствия от выдающихся кхаттиев, от выдающихся брахманов или от выдающихся домохозяев?» (A.iv, 130).

А также: «Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач обернул раскалённый, горящий, пылающий железный лист вокруг тела такого человека или же пусть последний использует одеяние, подаренное выдающимися кхаттиями, выдающимися брахманами или выдающимися домохозяевами в силу веры в него?» (A.iv, 130–131).

А также: «Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач раскрыл рот такого человека раскалёнными, горящими, пылающими железными щипцами, а затем положил в его рот раскалённый, горящий, пылающий медный шар, который сжёг бы его губы, рот, язык, глотку и желудок и выпал снизу вместе с кишками и внутренностями, или же пусть последний ест еду, подаренную выдающимися кхаттиями, выдающимися брахманами или выдающимися домохозяевами в силу веры в него?» (A.iv, 131–132).

А также: «Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач схватил такого человека за голову или плечи и усадил или уложил его на раскалённые, горящие, пылающие железные стул или кровать или же пусть последний использует кровать или стул, подаренные выдающимися кхаттиями, выдающимися брахманами или выдающимися домохозяевами в силу веры в него?» (A.iv, 132–133).

А также: «Монахи, как вы думаете, что лучше: чтобы силач схватил такого человека, перевернул вниз головой и бросил в раскалённый, горящий, пылающий медный котёл, и покуда он там варится, в этом кипящем водовороте, он бы иногда всплывал, иногда тонул, иногда просто плавал, или же пусть последний использует жилище, подаренное выдающимися кхаттиями, выдающимися брахманами или выдающимися домохозяевами в силу веры в него?» (A.iv, 133–134).

§ 158. Что за сладость у того, кто нравственность  
отбросил,  
А не удовольствия чувств, что приносят  
плоды  
Такой боли, что сильнее даже  
Боли при объятиях с пламенем?

Что за удовольствие  
Принимать почести недобродетельному,  
Который должен испытать большую боль,  
Чем мучения от сдавливания его ног  
веревками из конского волоса? [57]

Лишённый нравственности —  
какова его услада,  
Если, принимая жесты,  
добрые приветствия от тех,  
Кто в него верит, он получит боль,  
Что сильней, чем от удара копья?

В чём счастье носки одеяний  
Того, кто не обуздан; ведь по причине этой  
В аду он будет долго пребывать и вариться,  
Обёрнутый в калёные листы.

Еда, что с подаяний, для такого —  
сладость,  
Его безнравственность — отрава в ней;  
Но на такое вероломство есть управа —  
Глотать калёные шары.

Когда расположился на кушетке или стуле,  
Он чувствует комфорт, но зря:  
Всю мощь бесчеловечных пыток  
На адских лежбищах он вкусит сполна.

И какова услада пребыванья в тех жилищах,  
Что принимает он, безнравственный,  
Коль скоро это же причина для варки его  
В адском котле на костре?

Учитель мира, осуждая,  
Говорит о качествах его:

«Дурные привычки, испорчен и развратен,  
Плохой характер, гниль внутри».

Живёт и пребывает необузданно  
В облике отшельника, что ему несоразмерен,  
И даже не подозревает о том,  
Что сам себя он разрушает.

Какой же курс по жизни он избрал,  
Когда на нравственность смотрящий человек  
За много вёрст его обходит,  
Как любящий красоту — дохлую тушу.

Свободы нет ему от страха,  
От достижений разве что свободен он.  
Закрыта будет дверь небесных обиталищ,  
И он отправится в свой путь к адам.

Кто ещё, как не тот, кто лишён  
нравственности,  
Более достоин быть объектом сострадания?  
Воистину, как много есть серьёзных  
недостатков,  
Клеймящих человека, пренебрегающего  
нравственностью.

Видение опасности в нравственном проступке  
следует понимать вышеизложенными способами.  
Преимущества крепкой нравственности должны  
быть поняты в обратном смысле.

§ 159. В добавок: [58]

Нравственно он безупречен,  
Его ношение чаши и одежды  
Доставляет удовольствие и внушает доверие,  
Его путь принесёт плоды.

Монах, что нравственностью чист,  
Никогда не боится, что самобичевание  
Войдёт в его сердце.  
Воистину на солнце нет тьмы.

Монах в своей добродетели  
Ярко сияет в Лесу аскетов<sup>41</sup>,  
Подобно Луне, что освещает  
Небосвод яркостью своих лучей.

Теперь, если телесный аромат  
Добротельных монахов может преуспеть  
Даже в угоджении божествам,  
То что говорить об аромате их добродетели?

Он намного совершеннее  
Всех других духов в мире,  
Потому что аромат от добродетели  
Беспрепятственно распространяется по всем  
направлениям.

---

41 Это аллюзия на «Госинга Сутту» (М. 31 и 32).

Деяния, совершённые для добродетельного  
человека, хотя  
И немногочисленны быть могут, но принесут  
большой плод,  
И поэтому добродетельный человек  
Становится сосудом почтения и славы.

Здесь и сейчас нет пороков,  
Которые бы досаждали нравственному  
человеку;  
Добротельная личность выкапывает корни  
Страданий в грядущих жизнях.

Человеческое совершенство  
И совершенство даже среди богов  
При желании нетрудно получить  
Для того, чья добродетель совершенна.

Когда его добродетель совершенна,  
Тогда его разум не ищет ничего другого,  
Кроме совершенства Ниббаны,  
Состояния, в котором царит абсолютный  
покой.

Таков благословенный плод нравственности,  
Проявляющий себя во множестве  
разнообразных форм.  
Так пусть же мудрый человек хорошо знает  
Этот корень всех ветвей совершенства.

**§ 160.** Ум того, кто понимает это, содрогается от безнравственности и стремится к нравственному совершенствованию. Таким образом, нравственность следует очистить со всей тщательностью, видя опасности её нарушения и пользу от её развития, которые были раскрыты ранее.

**§ 161.** В этой точке Пути очищения, который раскрывается посредством нравственности, сосредоточения и понимания в контексте строфы «Мудрый человек, хорошо утверждённый в нравственности...» (§ 1), первый его элемент — нравственность — полностью прояснён.

Окончена первая глава, названная «Описанием нравственности», в этом Пути очищения, что составлен для радости достойных людей.

## Глава II

---

### АСКЕТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ (*Dhutaṅga-niddesa*)

§ 1. [59] Теперь, пока практикующий вовлечён в нравственное поведение, ему следует озабочиваться аскетическими практиками с целью совершенствования особых качеств немногочисленности желаний, удовлетворённости и т. д., посредством которых происходит очистка [*vodāna*] ранее описанного вида нравственности. Ибо когда его нравственность, таким образом, будет очищена от пятен водами таких особых качеств, как немногочисленность желаний, удовлетворённость, стирание, отрешённость, рассеивание, энергия и скромность в потребностях, она становится всецело очищенной, а его обеты — крепкими. И когда всё его поведение очищено посредством особого качества непорицаемой нравственности и обетов, и когда он укоренился в [первых] трёх наследиях благородных, он может стать достойным достичь четвёртого — «радости развития» (A.ii, 27). В этом контексте мы начнём изложение аскетических практик.

[13 Видов аскетических практик]

§ 2. Тринадцать видов аскетических практик были дозволены Благословенным для тех членов кланов, которые, невзирая на плоть, тело и жизнь, желают следовать практике, соответствующей [их цели]. Вот они:

- i. практика носящего выброшенное тряпьё,
- ii. практика носящего три одеяния,
- iii. практика едящего пищу с подаяний,
- iv. практика ищащего от дома к дому,
- v. практика делающего один заход,
- vi. практика едящего пищу из чаши,
- vii. практика отказывающегося от последующей пищи,
- viii. практика обитающего в глухи,
- ix. практика обитающего у корней дерева,
- x. практика обитающего на открытом воздухе,
- xi. практика обитающего на кладбище,
- xii. практика использующего любые кровати,
- xiii. практика сидящего.

§ 3. Итак:

- (1) Смысл, (2) характеристика, функция, проявление и непосредственная причина,
- (3) Принятие и инструкции,  
А также категории и нарушение.  
И польза каждой в дополнение, и еще:

- (4) Что касается тройки благотворного,
- (5) Что касается различения «аскета» и прочих,
- (6) Что касается групп и (7) поодиночке —

Такова экспозиция дальнейшего рассмотрения. [60]

#### § 4. 1. Во-первых — «смысл»:

i. «Выброшенное» (*paṭsukūla*) является таковым ввиду того, что его нашли среди мусора в любых подобных местах: улица, кладбище, навозная куча; оно принадлежит к выброшенному в том смысле, что от него избавились, выбросив в подобных местах. Или иначе: подобно мусору, оно ветшает (*PAMSU viya kucchitabhāvam ULAti*); таким образом, оно является «выброшенным» (*paṭsukūla*), так как приходит в состояние негодности, — вот смысл этого. Использование выброшенного [тряпья] в качестве одежды, что в таком ключе получило своё производное обозначение<sup>1</sup>, — это «[ношение] выброшенного [тряпья]» (*paṭsukūla*). Это тот привычный образ жизни, в силу которого он является «[носящ] им выброшенное [тряпьё]» (*paṭsukūlīka*). Такая практика (*aṅga*) — это «практика [носящ]его выброшенное [тряпьё]» (*paṭsukūlīkaṅga*). «Практикой» называется определённое действие. Таким образом, это следует понимать как термин, обозначающий

---

1 *Nibbacana* — «производное обозначение (словесный дериватив)»: этого грамматического термина нет в словаре P.T.S.; MA.i, 61, 105; Висуддхимагга, гл. XVI, § 16.

тот образ действий, принимая который некто становится носящим выброшенное тряпьё.

ii. В этом же ключе: у него есть привычка [ношения] трёх одеяний (*ti-cīvara*), а именно: лоскутного плаща, верхнего и нижнего одеяния; таким образом, он является «[носящ]им три одеяния» (*tecīvarika*). Его практика называется «практикой носящего три одеяния».

§ 5. iii. Бросание (*pāta*) кусков (*piṇḍa*) материальной пищи (*āmisa*), называемое подаянием (*bhikkhā*), — это «пища с подаяний» (*piṇḍapāta*); падение (*nirapata*) [кусков пищи], данной другими, в чашу для кусков (*piṇḍa*) — вот что это значит. Он собирает эту еду с подаяний ([собирает], это падение кусков [в его чашу]), он ищет её, ходя по разным семьям; таким образом, он называется «[едящ]им пищу с подаяний» (*piṇḍapātika*). Или его обет — собирать (*patitum*)<sup>2</sup> куски [пищи] (*piṇḍa*), таким образом, он является «собирающим куски» (*piṇḍapātin*). «Собирать» — это скитаться с целью их получения. «Собирающий куски» (*piṇḍapātin*) — это то же самое, что и «[едящ]ий пищу с подаяний» (*piṇḍapātika*). Практика того, кто ест пищу с подаяний, — это «практика едящего пищу с подаяний».

---

2 Patati — «собирать (или скитаться)»; отсутствует в словаре P.T.S.

**§ 6. iv.** Это зазор (*avakhaṇḍana*), что называется «пропуском» (*dāna*)<sup>3</sup>. Это избавлено (*apeta*) от пропусков, поэтому называется «без пропусков» (*apadāna*), без зазоров — таков смысл. Это вместе с (*saha*) тем, что без пропусков (*apadāna*), таким образом, оно «с отсутствием пропусков» (*sapadāna*); лишённое зазора — от дома к дому — таков смысл. Его привычный образ жизни — это скитаться с отсутствием пропусков, таким образом, он «скиталец без пропусков» (*sapadāna-cārin*). Скиталец без пропусков — это то же самое, что и «ищущий от дома к дому» (*sapadāna-cārika*). Его практика — это «практика ищущего от дома к дому».

**§ 7. v.** Есть за один раз — это «один заход». Это его привычный образ жизни, таким образом, он является «делающим один заход». Его практика — это «практика делающего один заход».

**vi.** Подаяния (*piṇḍa*) в одной лишь чаше (*patta*) ввиду отказа от второго сосуда — это «подаяния в чаше» (*patta-piṇḍa*). Теперь, сделав выражение «подаяния в чаще» (*patta-piṇḍa*) обозначением для процесса взятия подаяний из чаши, можно сказать: это его привычный образ жизни, следовательно, он является «[едящим] пищу из чаши» (*pattapiṇḍika*). Его практика — это «практика едящего пищу из чаши».

---

3 *Avakhandana* — «зазор» и *dāna* — «пропуск»; отсутствуют в словаре P.T.S.

§ 8. vii. «Нет» (*khalu*) — это частица в смысле отказа. [61] Пища (*bhatta*), полученная после того, как некто выказал своё насыщение, называется «последующей пищей» (*pacchā-bhatta*). Использование такой пищи — это «употребление последующей пищи». Теперь, сделав «последующую пищу» (*pacchā-bhatta*) обозначением для употребления последующей пищи, можно сказать: это его привычный образ жизни, следовательно, он является «[употребляющим] последующую пищу» (*pacchābhattika*). Тот, кто воздерживается от этого, — это «не-[употребляющий] последующую пищу» (*khalu-pacchābhattika*), [что означает — «отказывающийся от последующей пищи】]. Это обозначение для того, кто предпринимает отказ от дополнительной пищи. И вот что сказано в Комментарии<sup>4</sup>: «„Khalu“ — это определённый вид птиц. Когда такая птица взяла в свой клюв фрукт, а тот упал, она больше не ест. Этот [монах] подобен этой птице». Таким образом, он является «отказывающимся от последующей пищи» (*khalu-pacchā-bhattika*). Его практика — это «практика отказывающегося от последующей пищи».

§ 9. viii. Его привычный образ жизни — обитать в глухи, следовательно, он является «обитающим

---

4 Такие ссылки на «Комментарий» являются ссылками на ныне несуществующий старосингальский комментарий, откуда Бхадантачарийа Буддхагхоса брал свой материал.

в глухи». Его практика — это «практика обитающего в глухи».

**ix.** Обитание у подножия дерева — «обитание у корней дерева». Это его привычный образ жизни, таким образом, он является «обитающим у корней дерева». Его практика — это «практика обитающего у корней дерева». **x., xi.** По аналогии и с обитающим на открытом воздухе, и с обитающим на кладбище.

**§ 10. xii.** Только то, что было распределено (*yad eva santhata*), является «распределенным» (*yathāsanthata*). Это понятие, описывающее место для отдыха, отведённое ему таким способом: «Это место выпало тебе». У него есть привычка пребывать в том месте, которое было распределено для него, следовательно, он является «использующим то, что было распределено» (*yathāsanthatika*), [то есть «использующий любые кровати】]. Его практика — это «практика использующего любые кровати».

**xiii.** Он имеет привычку сохранять сидячую позу, [когда отдыхает], отказываясь от лежачей; таким образом, он является «сидящим». Его практика — это «практика сидящего».

**§ 11.** Всё это — практики (*aṅga*) того монаха, что является аскетом (*dhuta*), потому что он отделился от (*dhuta*) загрязнения путём соблюдения той или иной [практики]. Или знание, которое обрело имя «аскетическое» (*dhuta*) в связи с тем, что оно отделяет от (*dhunana*) загрязнения, — это практика (*aṅga*),

принадлежащая к ним; таким образом, все они являются «аскетическими практиками» (*dhutaṅga*). Или иначе: они аскетические (*dhuta*), потому что отделяют от (*niddhunana*) противоположного, и они практики, потому что являются путём (*paṭipatti*). Таков «смысл».

**§ 12. 2.** Все аскетические практики имеют своей характеристикой воление к соблюдению. Ибо вот что сказано [в Комментарии]: «Тот, кто соблюдает, — это индивид. То, посредством чего он совершает это соблюдение, — это состояния сознания и ментальные факторы. Воление в акте этого соблюдения — это аскетическая практика. То, что она отвергает, — это пример». Функция их всех — это отбрасывание корыстолюбия, они проявляют себя порождением не-корыстолюбия. Их непосредственная причина — это благородные состояния немногочисленности желаний и так далее. [62] Вот как здесь следует понимать «характеристику» и т. д.

**§ 13. 3.** Что касается «принятия и инструкций»: во времена жизни Благословенного все аскетические практики следовало принимать в его присутствии. После его Окончательной Ниббаны принимать их следует в присутствии одного из главных учеников. Если это невозможно, то в присутствии того, чьи пороки уничтожены, или в присутствии не-возвращающегося, однажды-возвращающего-

ся; вошедшего в поток, того, кто знает Три Питаки, кто знает Две Питаки, Одну Питаку, Одно Собрание<sup>5</sup>, или же в присутствии учителя комментариев. Если и это невозможно, то в присутствии того, кто уже соблюдает некую аскетическую практику. Если таковых нет, то желающий после подметания террасы четии, сидя в почтительной позе, как будто перед самим Благословенным, может принять их так. Также дозволяется принимать их самостоятельно.

В этом свете следует рассказать историю старшего из двух братьев, которые были старейшинами в Четийапаббате, а также о малочисленности их желаний в отношении аскетических практик<sup>6</sup> (см. MA.ii, 140).

Это то, что касается всех [практик].

**§ 14.** Теперь же мы начнём изложение принятия, инструкций, категорий, нарушений и пользы каждой из них [по отдельности].

- 
- 5 „Ekasaṅgītika“: тот, кто знает одно из пяти собраний (*nikāya*), начиная с „Собрания Длинных Наставлений“ (*Digha Nikāya*)» (Pm. 76).
  - 6 «Старший из этих двух, как говорят, соблюдал практику сидящего, но никто не знал об этом. Однажды ночью другой в свете вспышки молнии увидел первого сидящим на кровати. Он спросил: „Досточтимый, ты сидящий?“ Но из-за немногочисленности желаний, не желая придавать огласке свою практику, старший лёг. Позже он принял практику заново. Такова история» (Pm. 77).

1. Во-первых, практика носящего выброшенное тряпьё принимается путём одного из двух заявлений: «Я отказываюсь носить одеяния, данные до-мохозяевами» или «Я принимаю практику носяще-го выброшенное тряпьё». Таково принятие.

**§ 15.** Тот, кто взялся за эту практику, должен добывать одеяния следующих видов: с кладбища, из торговой лавки, ткань с улицы, ткань с мусорной кучи, ткань после родов, ткань для омовения, ткань с места стирки, носимое тем, кто пошёл и вернулся [с кладбища], обожжённое огнём, пожёванное скотом, изъеденное муравьями, изъеденное крысами, надрезанное у конца, надрезанное у края, использо-вавшееся как флаг, одеяние со ступы, одеяние отшельника, оставшееся с посвящения, произве-дённое сверх силами, с дороги, принесённое ветром, подаренное божествами, с моря.

Подобрав ткань для одеяний из таких мест, монах должен оторвать и выбросить ветхие её части, а хорошие постирать и сделать из них одеяние. Использовать такое он может после того, как избавил-ся от своего старого одеяния, подаренного до-мохозяевами.

**§ 16.** Итак, «с кладбища» — одеяние, выброшенное на кладбище.

«Из торговой лавки» — выброшенное у двери тор-говой лавки.

«Ткань с улицы» — ткань, выброшенная из окна на улицу теми, кто ищет заслуг.

«Ткань с мусорной кучи» [63] — ткань, которая выброшена в места для мусора.

«Ткань после родов» — ткань, на которой вытерли пятна, оставшиеся после родов, а затем выкинули. Мать Тиссы Министра, кажется, вытерла послеродовые пятна тканью ценою в сто [кусков] и с мыслью: «Носящие выброшенное тряпье подберут это» выкинула её на Дорогу Талавели<sup>7</sup>. Монахи подобрали её, чтобы сделать заплатки.

§ 17. «Ткань для омовения» — ткань, используемая людьми для помывки тела и головы по указке врачей-заклинателей (*bhūtavejjeha*); такую затем выбрасывают как «ткань дурной удачи».

«Ткань с места стирки» — тряпье, выброшенное после того, как закончилась стирка.

«Носимое тем, кто пошёл и вернулся [с кладбища]» — то одеяние, которое люди, после того как вернулись с кладбища и искупались, выбрасывают прочь.

«Обожжённое огнём» — частично сгоревшее, ибо люди такое выкидывают.

«Пожёванное скотом» и т. д. — смысл очевиден, ибо люди тоже выкидывают подобные одеяния.

«Использовавшееся как флаг» — те, кто садится на корабль, при отплытии поднимают флаг. Если корабль скрылся с виду, то позволительно его взять. Также если две армии ушли с поля битвы, то позволяет взять оттуда флаг.

---

<sup>7</sup> «Название одной из улиц в Махагаме (юго-восточная Шри-Ланка). Такая же, как говорят, и в Анурадхапуре» (Рм. 77).

**§ 18.** «Одеяние со ступы» — это подношение, которое сделано путём покрытия муравейника [тканью].

«Одеяние отшельника» — то, что принадлежит некому монаху.

«Оставшееся с посвящения» — то, что было брошено на месте посвящения в цари.

«Произведённая сверх силами» — это «пойдём-монах» ткань<sup>8</sup>.

«С дороги» — брошенное посреди дороги. Но если его обронили по неосторожности владельца, то брать такое одеяние следует только после некоторого ожидания.

«Принесённое ветром» — одеяние, далеко улетевшее из-за ветра. Брать такое позволительно, только если владельцев нет в поле зрения.

«Подаренное божествами» — данное в дар от божеств, как в случае старейшины Ануруддхи (см. DhA.ii, 173–174).

«С моря» — одеяние, которое вынесло волнами на сушу.

**§ 19.** Если одеяние получено следующим образом: «Мы дарим это Общине» или от того, кто пошёл за тканью как за подаянием, то оно не является

---

8 В определённых случаях, когда уход из мирской жизни был дан самим Буддой только лишь словами *Ehi bhikkhu* («Пойдём, монах»), в силу прошлых заслуг такого новопосвящённого на нём чудесным образом появляются одеяния (см. в частности Vin. Mahāvagga, Kh. 1).

выброшенным тряпьём. Также выброшенным тряпьём не является одеяние, подаренное некоторым монахом после того, как было получено им по окончании сезона дождей [в дар от домохозяев]<sup>ix</sup>; одеяние с мест для отдыха, [которое автоматически дарится домохозяевами обитателю определённого места для отдыха]. Это будет выброшенным тряпьём лишь в том случае, если его дают не после обретения подобным образом. Итак, то одеяние, которое положено дарителями у ног некоторого монаха, а затем передано им в руки носящего брошенное тряпьё, называется очищенным в одном отношении. Также очищенным в одном отношении будет то, что получено в руки, а передано [носящему выброшенное тряпьё] положением ему в ноги. Но то, которое положено у ног, а затем точно таким же образом передано носяителю выброшенного тряпья, будет очищенным в двух отношениях. [64] Одеяние, полученное в руки, а затем [переданное] тоже в руки, не будет одеянием строгого практика. Таким образом, носящий брошенное тряпьё должен использовать одеяние после ознакомления с видами брошенного тряпья. Таковы инструкции касательно этой практики.

**§ 20.** Далее следует подразделение на категории. Существует три вида носящих выброшенное тряпьё: строгий, средний, слабый. Тот, кто подбирает одеяние только с кладбищ, является строгим. Тот,

кто подбирает одеяние, оставленное [теми, кто думал:] «Ушедший из мирской жизни возьмёт это», является средним. Тот, кто берёт одеяние, положенное у его ног [другим монахом], является слабым.

В тот момент, когда любой из этих трёх по своему выбору или склонности согласится принять одеяние, данное домохозяином, его аскетическая практика будет нарушена. Таково нарушение касательно этой практики.

**§ 21.** Далее следует польза. Он действительно практикует в соответствии с зависимостью, как сказано: «Уход из мирской жизни посредством зависимости от одеяния из выброшенного тряпья» (Vin.i, 58, 96); он укореняется в первом наследии благородных (см. A.ii, 27); у него не возникает страданий в силу защиты [от различных воздействий; см. гл. I, §§ 85, 86]; он существует независимо от других; у него нет страха перед грабителями; у него нет жажды, связанной с использованием [одеяний]; это необходимость, подобающая отшельнику; это необходимость, рекомендованная Благословенным так: «Не имеет ценности, легко получить, непорицаемо» (A.ii, 26); это внушает доверие; это даёт плоды немногочисленности желаний и т. д.; развивается правильный путь; следующим поколениям подаётся<sup>9</sup> достойный пример.

---

<sup>9</sup> *Apādana* — «установление» (или «производство»): нет в словаре Р.Т.С.

§ 22. Армию Смерти стремясь поразить,  
 Аскет, облачённый в тряпьё,  
 Что с мусорной свалки, ярко сияет,  
 Как облачённый в кольчугу воин в бою.  
 Это одеяние носил великий учитель мира,  
 Оставив редкую ткань Каси и многое  
 другое;  
 Лишь тряпьё у него теперь из мусорной  
 кучи,  
 И разве прежде не имел он большего?  
 Памятуя Слова, которые он произнёс,  
 Когда стал бездомным,  
 Пусть он, нося обноски, испытает восторг,  
 Как тот, кто носит приличное одеяние.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики носящего выброшенное тряпьё.

§ 23. ii. Следом идёт практика носящего три одеяния. Принятие в её случае происходит посредством одного из этих двух заявлений: «Я отказываюсь от чётвёртого одеяния» или «Я принимаю практику носящего три одеяния». [65]

Когда такой практикующий получил ткань для изготовления одеяния, он может отложить её, покуда не способен сшить одеяние ввиду болезни, нехватки иголок, отсутствия помощника и т. д. — в таких случаях проступка не будет. Но как только ткань была окрашена, хранить её не разрешается.

В контексте этой практики такое будет считаться жульничеством. Таковы инструкции.

§ 24. Категорий также три. Тому, кто строг, следует во время окрашивания сначала окрасить нижнее или верхнее одеяние; закончив, ему следует повязать его вокруг тела и окрашивать второе. Затем он может накинуть его на плечо и окрашивать свой лоскутный плащ. Но не дозволено повязывать лоскутный плащ вокруг тела [подобно нижнему одеянию] и так его носить — это является обязательством, когда монах находится внутри деревни. Но если он находится в глухи, ему дозволяется стирать и окрашивать сразу два [одеяния] за раз. Тем не менее ему следует сидеть рядом [с одеяниями] на тот случай, если кто-нибудь его увидит, и тогда он смог бы накрыть себя жёлтой тканью. Но для средней личности в красильной комнате есть жёлтая ткань для использования во время процесса покраски; ему дозволено носить её [как нижнюю или верхнюю одежду] с целью выполнить работу по окрашиванию. Для слабого же дозволено носить одеяния тех монахов, которые являются членами Общины (т. е. не отстранённых и т. д.), чтобы закончить окрасочные работы. Покрывало, которое остаётся там, где есть<sup>10</sup>, также является для него до-

---

10 *Tatraṭṭhaka-raccattharaṇa* — «покрывало, которое остаётся там»: «Обозначение для того, что было определено как покрывало в своём или чужом месте для отдыха. В этой связи говорят (это говорится в Ком-

зволенным, но он не должен брать его с собой. Для слабого также дозволено время от времени использовать одеяния монахов, которые являются членами Общины. Для практика, носящего три одеяния, также разрешается использовать жёлтую наплечную ткань в качестве четвёртого, но она должна быть лишь в пядь в ширину и локоть в длину.

В тот момент, когда кто-либо из этих трёх соглашается [принять] четвёртое одеяние, его аскетическая практика будет нарушенной. Таково нарушение.

**§ 25.** Далее следует польза. Монах, носящий три одеяния, довольствуется ими лишь как защитой для тела — он пребывает с ними подобно тому, как птица пребывает со своими крыльями (см. M.i, 180); совершаются такие особые качества, как наличие малого количества забот, избегание хранения ткани, неприхотливое существование, оставление жажды к большому количеству одеяний, житие в стирании загрязнений путём соблюдения умеренности даже в том, что дозволено; порождение плодов немногочисленности желаний и т. д. [66]

---

ментарии), что здесь нет нарушения в аскетической практике, даже когда и покрывало, и некрашеная ткань хранятся в качестве дополнительных» (Pm. 78–79). Касательно *tatraṭṭhaka* (придаток) см. также § 61.

§ 26. Нет риска накопительства для мудрого,  
Которому не нужна лишняя ткань  
для необходимых вещей;  
Используя лишь три одеяния,  
куда бы ни пошел,  
Он испытывает удовлетворение.

И если он будет беспрепятственно  
странствовать,  
Не имея ничего, кроме своей одежды,  
словно птица,  
Летящая на собственных крыльях,  
то пусть радуется он,  
Что бережливость в одежде — его выбор.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики носящего три одеяния.

§ 27. iii. Практика едящего пищу с подаяний принимается путём следующих заявлений: «Я отказываюсь от дополнительной пищи» или «Я принимаю практику едящего пищу с подаяний».

Такой практик не должен принимать следующие виды пищи: предложенная Общине пища; пища для конкретных монахов; при приглашении; пища по талонам [от жеребьёвки]; пища на каждый день полумесяца; пища на каждый день Упосатхи; пища на каждый первый день полумесяца; пища для посетителей; пища для путников; пища для

больных; пища для ухаживающих за больными; пища, поставляемая в [определенное] место проживания; пища, даваемая в правящем доме<sup>11</sup>; пища, даваемая поочерёдно.

Если вместо того, чтобы сказать: «примите пищу для Общины», еду подают со словами: «Община принимает подаяния в нашем доме, вы можете присоединиться», то дозволяется дать согласие. Общинные талоны [от жеребьёвки] не для фактической пищи<sup>12</sup>, а также еда, приготовленная в монастыре, также разрешены. Таковы инструкции.

**§ 28.** Категорий также три. Тот, кто строг, принимает подаяния, принесённые и спереди, и сзади, а также он подаёт чашу тем, кто берёт их, пока стоит у двери. Он также принимает подаяния, раздаваемые в трапезной. Но он не принимает подаяния, сидя [и ожидая, пока их принесут ему позже] этим же днём. Средний же сидит и ждёт подаяния этим же днём, но он не соглашается, [чтобы ему их принесли] на следующий день. Слабый же соглашается и на следующий день, и на через день. Последние два теряют радость независимой

11 «Пища, подаваемая посредством её выставления исключительно лишь в правящем [главном] доме» (Pm. 79). Dhura-bhatta в этом значении отсутствует в словаре P.T.S.

12 «Талоны, которые не для фактической пищи, но для лекарств и т. д.» (Pm. 79). Paṭikkamana — «трапезная» (§ 28) = bojuṇ hal (обеденный зал) в сингальском переводе.

жизни. Вот, допустим, в некой деревне идёт наставление касательно наследий благородных (A.ii, 28). Строгий говорит остальным: «Пойдём послушаем Джамму, друзья». Второй говорит: «Я поставлен сидеть [и ждать] человеком, досточтимый», а третий: «Я уже согласился [принять] подаяния завтра, досточтимый». Так что последние два многое теряют. Первый же скитается за подаяниями утром, а после идёт и вкушает вкус Джаммы. [67]

В тот момент, когда любой из этих трёх соглашается дополнительно принять пищу в виде поданной для Общины и т. д., его аскетическая практика будет нарушенной. Таково нарушение.

**§ 29.** Далее следует польза. Он действительно практикует в соответствии с зависимостью, как сказано в словах: «Уход из мирской жизни посредством зависимости от питания кусками пищи с подаяний» (Vin.i, 58, 96); он укореняется во втором наследии благородных (см. A.ii, 26); он существует независимо от других; это необходимость, рекомендованная самим Благословенным: «Не имеет ценности, легко получить, непорицаемо» (A.ii, 26); отбрасывается леность; очищаются средства к существованию; исполняются меньшие правила [Патимокхи]; он не ведом другими; он помогает другим; тщеславие отбрасывается; прекращается жажда к вкусам; не нарушаются правила тренировки касательно приёма пищи в качестве группы, замены одного приёма пищи [на другой] (см. Vin. Pacittiya 33 и Ком-

ментарий), а также благого поведения; его жизнь соответствует [принципам] немногочисленности желаний; он развивает правильный путь; в нём присутствует сострадание к следующим поколениям.

§ 30. Монах, довольный пищей с подаяний,  
Имеет независимые средства  
к существованию,  
И жадность в нём не находит опоры —  
Свободен он, подобно четырём ветрам.  
От праздности избавлен,  
Средства к существованию его невинны;  
Так пусть же мудрый не побрезгует  
Уделом сбора подаяний.

Ибо сказано:

«Монах, коль может жить на подаяния,  
Без чьего-либо содержания,  
На обретенья и славу не обращать  
ни толики внимания —  
Сами боги воистину могли бы  
позавидовать ему».

(Ud 31)

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики едящего пищу с подаяний.

**§ 31. iv.** Принятие практики ищущего от дома к дому происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от жадного сбора подаяний» или «Я принимаю практику ищущего от дома к дому».

Такому практику следует останавливаться у деревенских ворот и убеждаться в том, что его не подстерегает опасность. Если опасность всё-таки есть, допустимо покинуть эту деревню и пойти за подаяниями куда-нибудь ещё. Если есть некие дом, или улица, или деревня, где он [постоянно] ничего не получает, он может проходить [мимо них], не беря в расчёт. Но около тех мест, где он получает хотя бы что-нибудь, не дозволено [впоследствии] проходить [мимо]. Такой монах должен входить в деревню рано, чтобы суметь избежать каких-либо проблемных мест и пойти куда-нибудь ещё. [68] Но если люди дают ему дар [пищи] в монастыре или встречая его на дороге, то такое дозволительно. Идя по дороге, он должен, если сейчас подходящее время, скитаться за подаяниями в каждой деревне, в которую он приходит, не пропуская их. Если он получил мало или вообще ничего, он должен продолжить свои скитания в следующей по очереди деревне. Таковы инструкции.

**§ 32.** Категорий также три. Тот, кто строг, не принимает подаяния, принесённые спереди или сзади, или те, которые принесены в трапезную. Он подаёт

свою чашу [стоящему] у двери, ибо, хотя и в такой аскетической практике нет никого, равного старейшине Маха Кассапе, всё же упоминается случай того, как даже он подаёт свою чашу (см. Ud. 29). Средний принимает подаяния, принесённые спереди, сзади и которые раздаются в трапезной, а также передаёт свою чашу у двери. Но он не сидит в ожидании подаяний, чем соответствует критерию «строгого» в практике едящего пищу с подаяниями. Слабый же сидит иждёт [подаяния, которые ему должны принести] этим днём.

Такая практика будет считаться нарушенной, если кто-то из этих трёх начал жадно искать подаяния, [ходя только в те дома, где жертвуют хорошую пищу]. Таково нарушение.

**§ 33.** Далее следует польза. Он всегда незнакомец среди семей, подобен луне (см. S.ii, 197); он оставляет алчность по отношению к семьям; он беспристрастно сострадателен; он избегает опасностей поддержки от семьи; он не радуется приглашениям [на трапезу]; он не надеется, что ему принесут [еды]; его жизнь соответствует [принципам] немногочисленности желаний и так далее.

**§ 34.** Монах, что в каждый дом идёт за подаянием,  
Луне подобен, всегда он новый для семей,  
И не жалеет, что помочь всем он оказал,  
От дома одного зависимость свою убрав.

Кто, скитаясь, отказался от потворствования  
своим желаниям  
И бродит по миру по своей воле,  
Всегда глаза вниз опустив,—  
Пусть мудро от дома к дому ходит он  
за подаянием.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики ищущего от дома к дому. [69]

**§ 35. v.** Принятие практики делающего один заход происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь принимать пищу в несколько приёмов» или «Я принимаю практику делающего один заход».

Когда такой практик садится в зале для сиденья, то вместо сиденья старейшины ему следует выбрать первое попавшееся. Если в то время, когда приём пищи ещё не окончен, приходит его учитель или наставник, то ему допускается прерваться и выказать почтение. Но старейшина Типитака-Чула-Абхайа говорил: «Он должен или остаться на сиденье [и закончить приём пищи], или, [если он поднялся, оставить остаток] еды, [чтобы не нарушить аскетическую практику]. Прием пищи этого монаха ещё не закончен, поэтому пусть он выполнит свои обязанности, но не доедает [оставшуюся] пищу». Таковы инструкции.

**§ 36.** Категорий также три. Тот, кто строг, не может брать ничего, кроме той еды, на которую он уже положил руку, — вне зависимости от того, много это или мало. И если люди приносят ему гхи и т. д., думая: «Старейшина ничего не ел», то хотя эти продукты и дозволены в медицинских целях, они не дозволены с целью еды. Средний может брать больше, пока пища в его чаше не исчерпается, ибо такой называется «тем, кто останавливается, когда заканчивается еда». Слабый же может есть, пока не встанет со своего сиденья. Он или « тот, кто останавливается вместе с водой», потому что ест до тех пор, пока не возьмёт [воду для] помывки чаши, или « тот, кто останавливается вместе с периодом [приёма пищи]», потому что ест, пока не встанет.

Аскетическая практика любого из этих трёх нарушается в тот момент, когда они съедают еду за большее время, чем один приём. Таково нарушение.

**§ 37.** Далее следует польза. У него мало болезненных воздействий и болезней; он обретает лёгкость, силу и счастливую жизнь; он не нарушает [правила] касательно еды, которая не является той, что осталась после приёма пищи; устраняется жажда к вкусам; его жизнь соответствует [принципам] немногочисленности желаний и так далее.

§ 38. Болезней от еды не испытает  
Тот, кто радостно съедает пищу  
за один приём;  
Отсутствие стремления потакать  
своим вкусовым ощущениям  
способствует тому,  
Что свою работу он не прекращает.

Своё истинное счастье монах может найти  
в том,  
Чтобы с чистым умом поесть за один приём;  
Чистота и стирание ждут этого,  
Ибо это даёт основание пребывать  
в блаженстве.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики делающего один заход. [70]

§ 39. vi. Принятие практики едящего пищу из чаши происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от второго сосуда» или «Я принимаю практику едящего пищу из чаши».

Если во время еды рисовой каши такой практик получает карри на блюдце, то он может или доесть кашу, или же съесть карри. Так как в том случае, когда карри сделан из вяленой рыбы и т. д. и он смешивается с рисовой кашей, она становится неприятной на вкус. Поэтому [такая раздельность] дозволяется, но только лишь для того, чтобы не делать

пищу излишне неприятной. Но это сказано только в отношении такого карри, как в вышеупомянутом примере. Если речь идёт о мёде, сахаре<sup>13</sup> и т. д., то их следует смешать с кашей. И принимать такую еду следует умеренно. Дозволено также брать зелёные овощи в руку и есть их так [кусаючи]. Но если это не делается, то овощи следует положить в чашу. Ведь пока в силе отказ от второго сосуда, не разрешается [использовать] что-либо ещё в качестве сосуда, даже древесный лист. Таковы инструкции.

**§ 40.** Категорий также три. Для того, кто строг, не дозволяется [во время еды] выбрасывать мусор, [оставшийся от еды], и разламывать куски риса, рыбы, мяса и пирогов, за исключением времени употребления сахарного тростника. [Мусор следует выбросить сразу, а куски риса и т. д. должны быть разломаны до начала приёма пищи]. Среднему практику разрешается разламывать их одной рукой во время еды, и поэтому его называют «аскетом руки». Слабый же называется «аскетом чаши», потому что всё то, что может быть помещено в чашу, можно разламывать или руками во время еды — [куски риса и т. д.], или зубами [такие вещи, как пальмовый сахар, имбирь и т. д.].

В тот момент, когда любой из этих трёх соглашается на второй сосуд, его аскетическая практика является нарушенной. Таково нарушение.

---

13 Sakkarā — «сахар»: в словаре P.T.S. дано как sakkhara.

§ 41. Далее идёт польза. Жажда к различным вкусам отбрасывается; чрезмерность желаний отбрасывается; он видит цель и [правильную] меру в питании; он не утруждён ноской сосудов и т. д.; его жизнь соответствует [принципам] немногочисленности желаний и так далее.

§ 42. Возможные сомнения пресекает он  
От дополнительной посуды;  
опущенные вниз глаза  
Свидетельствуют об истинной  
преданности человека<sup>14</sup>,  
Искореняющего обжорство.

В удовлетворённость облачённый,  
как будто это часть  
Его собственной природы,  
он в сердце испытывает радость.  
Никто, кроме едящих из чаши,  
Не может употреблять пищу  
таким способом.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы, которые касаются практики едящего пищу из чаши. [71]

§ 43. vii. Принятие практики отказывающегося от последующей пищи происходит посредством

---

14 Subbata — «по-настоящему преданный»: su + vata (имеющий хорошие обеты). См. также § 59.

одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от дополнительной пищи» или «Я принимаю практику отказывающегося от последующей пищи».

Когда такой практик показал своё насыщение, он не должен снова делать еду дозволенной [путём разрешения положить её себе в руки в соответствии с монашескими правилами] и есть её. Таковы инструкции.

**§ 44.** Категорий также три. Итак, есть случай отсутствия выказывания своего насыщения в отношении первого куска, но она имеется, когда монах отказывается от большего, пока проглатывает первый. Тот, что строгий, показывает таким образом своё насыщение [в отношении второго куска] и не ест второй кусок после проглатывания первого. Средний ест также и ту еду, в отношении которой он уже высказался о своём насыщении. Слабый же продолжает есть, пока не встанет со своего сиденья.

В тот момент, когда любой из этих трёх, после того как он выказал своё насыщение, съест то, что было [вновь] сделано дозволенным, его аскетическая практика нарушена. Таково нарушение.

**§ 45.** Далее следует польза. Он далёк от совершения проступка, связанного с дополнительной пищей; он не нагружает желудок; он не накапливает еду; он не возобновляет поиски [еды]; он живёт в соответствии [принципам] немногочисленности желаний и так далее.

§ 46. Мудрец, отказавшийся от последующей пищи,  
Не бродит дальше в поисках, уставший;  
Запасов нет, ждёт следующего дня,  
Не перегружая свой желудок.

И если монах воздержится от таких ошибок,  
Пусть примет эту практику  
для блага своего,  
Что восхвалена самим Благословенным  
И которая усилит такие качества,  
как удовлетворённость.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики отказывающегося от последующей пищи.

§ 47. viii. Принятие практики обитающего в глухии происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от обитания в деревне» или «Я принимаю практику живущего в глухии».

§ 48. Такой практик должен покинуть деревенское жилище [монастырь в деревне], чтобы встречать рассвет в глухии [в монастыре в глухии]. «Деревенское жилище» означает здесь деревню саму по себе вместе с её окрестностями. «Деревня» может включать в себя один или несколько домов, она может быть окружена стеной или же нет, иметь людей в качестве жителей или нет, а также это может быть некий караван, в котором живут более чем четыре

месяца. [72] «Деревенские окрестности» охватывают территорию на расстоянии полёта камня, брошенного мужчиной среднего роста, который стоял между двумя опорами ворот деревни, обнесённой стенами; если опор, конечно, две, как в Анурадхапуре (см. Vin.iii, 46). Эксперты Винайи говорят, что этот [бросок камня] определяется по месту падения камня, как, например, когда молодые мужчины упражняют свои руки, кидая камни, чтобы продемонстрировать свою силу. Но эксперты Суттанты говорят, что этот предел определяется тем, куда обычно падает камень, брошенный с целью распугать ворон. В случае деревни без стен окрестности домов в ней будут там, где падает вода, выплеснутая из таза женщиной, стоящей у двери самого крайнего дома. В пределах броска камня от этой точки, [куда упала выплеснутая вода], — это деревня, в пределах второго броска [от точки приземления камня от первого броска] — это деревенские окрестности.

**§ 49.** «Глушь» [т. е. монастырь в глухом месте], в соответствии с методом Винайи, описывается так: «Исключая деревню и её окрестности, всё остальное — глушь» (Vin.iii, 46). В соответствии с методом Абхидхаммы описание следующее: «По выходе за пограничную опору всё прочее — глушь» (Vbh. 251; Ps.i, 176). Но в соответствии с методом Суттанты так: «Обиталище в глухом месте — это дистанция в длину пятисот луков» (Vin.iv, 183). Последнюю

следует измерять натянутым инструкторским луком от опоры врат той деревни, которая окружена стенами, или, если не окружена, то от расстояния броска первого камня [по вышеописанному правилу] вплоть до стены монастыря<sup>x</sup>.

**§ 50.** Но если монастырь не окружён стенами, то, как говорится в комментарии к Винайе, взять в качестве его границы следует первое [на пути измерения] жилище или трапезную, место сбора, Дерево Бодхи или же четию, даже если она далеко от жилища, [принадлежащего монастырю], и мерить уже от этой границы. Но в комментарии к Маджжхиме сказано, что, исключая окрестности монастыря и деревни, измеряемое расстояние находится между точками падения двух камней. Таково измерение здесь.

**§ 51.** В случае, если деревня близко и звуки оттуда слышны людям в [удалённом] монастыре и если невозможно идти прямо к ней из-за скал, рек и т. д. на пути, то пятьсот луков всё ещё могут быть отмерены этой дорогой, даже если придётся плыть на лодке. Но тот, кто здесь и там преграждает путь к деревне с целью [удлинить его, чтобы потом сказать, что он] занимается аскетической практикой, просто мошенничает.

**§ 52.** Если учитель или наставник такого практика болен и не может получать необходимое ему в глу-

ши, [73] то его следует привести в деревенское жилище и ухаживать за ним там. Но рассвет практик должен встречать в подобающем для его практики месте. Если болезнь к рассвету усиливается, он должен ухаживать за ним, не беспокоясь о чистоте своей аскетической практики. Таковы инструкции.

**§ 53.** Категорий также три. Тот, что строгий, должен всегда встречать рассвет в глухом месте. Среднему дозволено жить в деревне в период четырёх месяцев сезона дождей. Слабому же дозволено жить в деревне также и в зимние месяцы.

Если в указанный период один из этих трёх выйдет из глухи, пойдёт слушать Дхамму в деревенском жилище и встретит там рассвет, то его аскетическая практика нарушена не будет, равно как если он застанет рассвет, когда будет возвращаться обратно после окончания слушания [Дхаммы]. Но если декламатор [Дхаммы] уже встал, а практик думает: «Выдвинемся в путь после того, как немого полежим» и начинается рассвет, когда он спит, или же если он встречает его в деревенском обиталище по своему собственному выбору, то с этого момента его аскетическая практика нарушена. Таково нарушение.

**§ 54.** Далее следует польза. Обитающий в глухи, что уделил внимание восприятию глухи (см. М. 121), может обрести ранее не обретённое сосредоточение или сохранить уже имеющееся. Великий

Учитель доволен им в соответствии со сказанным: «Нагита, я доволен тем монахом, который обитает в глухом месте» (A.iii, 343). И когда он живёт в удалённом обиталище, его ум не отвлекается на неподобающие визуальные объекты и так далее. Он свободен от тревоги; он отбрасывает привязанность к жизни; он наслаждается вкусом и счастьем отрешения; состояния носящего брошенное тряпьё и т. д. становятся ему доступны.

§ 55. Он живёт уединённо и обособленно,  
Отдалённые обители радуют его сердце,  
И даже мира наш Спаситель  
В таких рощах радость обретал легко.

Отшельник, живущий в глухом  
в одиночестве,  
Может обрести блаженство,  
Вкус которого превосходит  
Царское блаженство в райских местах.

В лохмотьях, как в кольчуге,  
Заходит в глушь он как на битву,  
Оружием его вполне  
Другие практики быть смогут.

Такой воин способен  
Победить Мару и его свиту.  
Так пусть лесные поляны порадуют  
Мудрого человека местом его обитания.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики живущего в глухи. [74]

**§ 56. ix.** Принятие практики обитающего у корней дерева происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от крыши» или «Я принимаю практику обитающего у корней дерева».

Такому практику следует избегать такие деревья, как дерево рядом с границей; дерево четии; каучуковое дерево; фруктовое дерево, заселённое летучими мышами; полое внутри; стоящее посреди монастыря. Но он может выбрать дерево, стоящее на окраине монастыря. Таковы инструкции.

**§ 57.** Категорий также три. Тому, кто строгий, не дозволено приводить в порядок выбранное им дерево. Но он по мере своей жизни там может перемещать ногами опавшие листья. Среднему дозволено прибраться под деревом с помощью тех, кто случайно оказался рядом. Слабый же может поселиться под деревом после того, как попросит служителей монастыря и послушников прибраться там, выровнять землю, насыпать песок и окружить его забором с воротами. В особый день, [требующий собрания всех монахов и т. д.], практику, обитающему у корней дерева, следует сидеть в некоем укромном месте, [помимо дерева].

В тот момент, когда любой из этих трёх поселяется под крышей, его аскетическая практика

нарушена. Декламаторы Ангуттары говорят, что нарушение происходит, как только он осознанно встречает рассвет под крышей. Таково нарушение.

**§ 58.** Далее следует польза. Он практикует в соответствии с зависимостью, как сказано в словах: «Оставление мирской жизни посредством зависимости от корней дерева как обиталища» (Vin.i, 58, 96); это необходимость, рекомендованная самим Благословенным: «Не имеет ценности, легко получить, непорицаемо» (A.ii, 26); посредством наблюдения продолжительной изменчивости молодой листвы возникает восприятие непостоянства; исчезает склонность в отношении жилищ и любви к [строительным] работам; он живёт в компании божеств; он живёт в соответствии с [принципами] немногочисленности желаний и так далее.

**§ 59.** Благословенный корни древа восхвалял  
Как то, что является зависимостью  
(Vin.i, 58);  
Может ли тот, кто любит уединение,  
Найти другое такое жилище?

Уединённый у корней деревьев  
И хорошо охраняемый божествами,  
Он живёт в истинной преданности  
И не жаждет никакого другого  
жилища. [75]

И молодость листвы когда видна —  
Сначала ярко-красная, потом зелёная,  
А затем жёлтая при опадании, то,  
наблюдая это,  
Веру в постоянство он теряет  
раз и навсегда.

Корни древа были завещаны Им,  
Уединённое место  
Для созерцания непостоянства,  
Которым никто из мудрых не побрезгует.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики живущего у корней дерева.

**§ 60. х.** Принятие практики обитающего на открытом воздухе происходит посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь от крыши и от корней дерева» или «Я принимаю практику обитающего на открытом воздухе».

Такому практику дозволяется входить в дом Упосатхи или с целью послушать Джамму, или с целью самой Упосатхи. Если начался дождь, пока практик внутри, то он, вместо того чтобы идти под дождём, может уйти, когда тот закончится. Дозволено также входить в трапезную или в каминную, чтобы исполнить свои обязательства, или с целью спросить старших монахов в трапезной о еде, или с целью

уроков и наставлений, или же чтобы занести внутрь кровати, стулья и т. д., которые по ошибке были оставлены снаружи. Если он идёт по дороге с некоторыми необходимыми вещами, принадлежащими старшему монаху, а на улице дождь, то ему дозволено войти для отдыха в дом, стоящий на обочине. Если же с собой у него ничего нет, то ему не дозволено идти туда в спешке, но только лишь обычным шагом; после того как он дошёл, он может войти и переждать дождь. Таковы инструкции. Они также применимы и к практике обитающего у корней дерева.

**§ 61.** Категорий также три. Тому, кто строгий, не дозволено жить рядом с деревом, скалой или домом. Он должен разложить навес из одеяний прямо на открытом воздухе и жить в нём. Среднему дозволено жить рядом с деревом, скалой или домом до тех пор, пока они не укрывают его. Слабому же дозволено следующее: выступ [скалы] без вырезанного водоотвода<sup>15</sup>; хижина из веток; пропитан-

---

15 Прочтение как в Pm. — *acchina-mariyādaṁ*, где сказано следующее: «„Без вырезанного водоотвода (*acchina-mariyādaṁ*)“ означает: без водоотвода (*mariyāda*), сделанного выше, который можно назвать водоотводом (*mariyādaśasaṅkhēra*), сделанным сверху для предотвращения попадания дождя внутрь. Но если дождевая вода просачивается сквозь такой выступ (*pabbhāra*) и под него дозволено заходить, тогда это подпадает под определение открытого воздуха (*abhokāsikasaṅkhēra*)» (Pm. 84). Похоже, что это

ная клейстером ткань; навес в качестве придатка [т. е. пристроенный к чему-то, вместо того чтобы быть разложенным прямо на открытом воздухе, как в случае со строгим]; навес, оставленный полевыми смотрителями и так далее.

**§ 62.** В тот момент, когда любой из этих трёх заходит под крышу или под дерево, чтобы там пожить, [76] его аскетическая практика нарушена. Декламаторы Ангуттары говорят, что нарушение происходит, как только он осознанно встречает там рассвет. Таково нарушение.

Далее следует польза. Устраниется преграда, связанная с жилищем [см. гл. III, § 29]; рассеивается косность и вялость; его поведение заслуживает восхваления: «Непривязанными и бездомными живут монахи, подобно оленям» (S.i, 199); он не привязан к жилищу; он [свободен идти] в любом направлении; он живёт в соответствии с [принципами] немногочисленности желаний и так далее.

---

отсылка на широко распространённую в древней Шри-Ланке практику вытачивания водоотвода в скальном навесе для живущих там монахов, чтобы падающий дождь стекал вниз перед входом под выступ, а не просачивался сквозь скалу, заливая заднюю стену и пол. *Pabbhāra* в этом контексте скорее «выступ», чем «склон».

§ 63. Открытый воздух предоставляет образ жизни,  
Который помогает бездомному монаху  
в его борьбе:  
Обрести его легко, а в результате ум  
становится  
Бдительным, подобно оленю.

Косность и вялость исчезли —  
как бесподобно!  
Под сенью звёзд ночного неба,  
Луна и солнце освещают,  
А сосредоточение — его восторг.

Радость отрешённости  
Обнаружит вскоре тот,  
Кто под открытым небом обитает —  
Вот почему всё это мудрый выбирает.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики живущего на открытом воздухе.

§ 64. xi. Принятие практики обитающего на кладбище происходит посредством одного из этих утверждений: «Я отказываюсь от того, что не является кладбищем» или «Я принимаю практику обитающего на кладбище».

Такой практик не должен жить в том месте, что лишь [номинально] названо «кладбищем» теми людьми, которые построили деревню, — оно не бу-

дет таковым, покуда там не сожгут мёртвое тело. Когда тело сожгли — это кладбище. И даже если оно заброшено с десяток лет, оно останется таким.

§ 65. Обитатель кладбища не должен быть из тех людей, которым строят дорожки для ходьбы, павильоны и т. д., выставляют кровати и стулья, подготовленную воду для питья и стирки или которые являются декламаторами Дхаммы, ибо эта практика исключительной важности. Кто бы за неё ни взялся, он должен быть прилежным. И, с целью предотвратить возможные неприятности, ему следует прежде оповестить о своём намерении старшего из старейшин Общины или местного царского представителя. При ходьбе вперёд и назад ему следует краем глаза поглядывать на погребальный костёр. [77] На пути к кладбищу ему следует избегать главных дорог и выбирать обходные. Днём ему следует определить все объекты [на кладбище], чтобы ночью они не принимали пугающие для него очертания. Даже если нечеловеческие существа бродят вокруг, издавая визг, он не должен их чем-либо бить. Недозволительно пропускать посещение кладбища даже на один день. Декламаторы Ангуттары говорят, что после средней стражи ночи пребывания на кладбище дозволяется уйти оттуда в последнюю стражу. Ему не следует брать с собой такую еду, как кунжутная мука, гороховая запеканка, рыба, мясо, молоко, масло, сахар и т. д.,

которые любимы не-человеческими существами. Ему не следует входить в дома к семьям<sup>16</sup>. Таковы инструкции.

**§ 66.** Категорий также три. Тот, кто строгий, должен жить на тех кладбищах, где всегда трупы, кремация и траур. Среднему дозволено жить на кладбище только с одной из этих трёх характеристик. Слабому же дозволено жить в том месте, которое имеет лишь отдалённые характеристики кладбища, как было описано выше.

Когда один из этих трёх делает своим обиталищем какое-либо ещё место, помимо кладбища, его аскетическая практика нарушена, если его не было на кладбище один день, как говорят декламаторы Ангуттары. Таково нарушение.

**§ 67.** Далее следует польза. Он обретает осознанность к смерти; он живёт старательно; образ непривлекательности становится доступен (см. гл. VI); жадность к чувственным удовольствиям отбрасывается; он постоянно видит истинную природу тела; возникает огромное чувство срочности; он отбрасывает опьянённость здоровьем и т. д.; он побеждает страх и ужас (см. М. 4); нечеловеческие существа уважают и чтят его; он живёт в соответ-

---

16 «„Ему не следует входить в дома к семьям“ ввиду того, что он пахнет мёртвыми и за ним следуют демоны *rīsāsa*» (Pm. 84).

ствии с [принципами] немногочисленности желаний и так далее.

§ 68. Даже во сне обитатель кладбища  
не проявляет небрежности,  
Так как смерть всегда присутствует  
в его мыслях.  
Он может быть уверен, что его разум  
не терзает жажда чувственных  
удовольствий,  
Так как перед его взором предстаёт  
множество трупов.

Устремлён он верно, чувство  
неотложности им движет,  
В поисках своих конечного покоя  
он обуздывает всякое тщеславие;  
Так пусть же всякий со стремлением  
к Ниббане в сердце  
Практику эту предпримет,  
ведь она даёт так много.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики живущего на кладбище.

§ 69. xii. Принятие практики использующего любые кровати происходит посредством одного из этих утверждений: «Я отбрасываю жадность к местам

для отдыха» или «Я принимаю практику использующего любые кровати».

Такой практик должен довольствоваться любым местом для отдыха, которое он получает таким образом: «Это выпало на твою долю». Он не должен заставлять никого другого переместиться [с его кровати]. Таковы инструкции.

**§ 70.** Категорий также три. Тому, кто строгий, не дозволено спрашивать о месте для отдыха, которое ему досталось: «Оно далеко?», или «Оно близко?», или «Кишит ли оно нечеловеческими существами, змеями и так далее?», или «Там холодно?», или «Там жарко?» Среднему дозволено спрашивать, но не дозволено идти к нему, чтобы осмотреть. Слабый же может и спрашивать, и осматривать, а если ему не понравится, — выбрать другое.

Как только жадность в отношении мест для отдыха возникнет в любом из этих трёх, его аскетическая практика считается нарушенной. Таково нарушение.

**§ 71.** Далее следует польза. Совет «Он должен быть доволен тем, что получает» (Jā.i, 476; Vin, iv, 259) исполняется; он заботится о благополучии своих товарищей по жизни в чистоте; он перестаёт заботиться о низменности или превосходстве; отбрасываются одобрение и неодобрение; перед чрезмерными желаниями захлопывается дверь; он живёт в соответствии с [принципами] немногочисленности желаний и так далее.

§ 72. Кто взял обет любой кровати,  
Доволен тем, что есть:  
Спит счастливо, не испытывая  
ни малейшего беспокойства,  
Лишь на охапке соломы.

Он не стремится к лучшему,  
Скромные ложа ему подходят;  
Монахам младшим он поможет этим,  
Что только-только в жизнь святую входят.

И это правильно, что мудрый наслаждается  
Любой постелью;  
Благородный любит этот образ жизни,  
Так как Благословенный одобряет его.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики использующего любые кровати.

§ 73. хiii. Принятие практики сидящего осуществляется посредством одного из этих заявлений: «Я отказываюсь ложиться» или «Я принимаю практику сидящего».

Такой практик может вставать в любую из трёх страж ночи иходить вперёд-назад, ибо единственная запрещённая поза — лёжа. Таковы инструкции. [79]

§ 74. Категорий также три. Тому, кто строг, не дозволяется пользоваться спинкой, тканевой повязкой

или ремнём-привязью, [чтобы не падать во время сна<sup>17</sup>]. Среднему дозволено использовать всё вышеперечисленное. Слабому же дозволено следующее: спинка, тканевая повязка, ремень-привязь, подушка, а также «пятачстник» и «семичастник». «Пятачстник» — это [стул, ] сделанный с [четырьмя ножками] и опорой для спины. «Семичастник» — это [стул, ] сделанный с [четырьмя ножками], опорой для спины и опорами [для рук] с каждой стороны. Такой сделали, говорят, старейшине Питхабхайе («Абхайя со Стулом»). Этот старейшина стал не-возвращающимся, а затем достиг Окончательной Ниббаны.

Как только кто-либо из этих трёх ляжет, его аскетическая практика нарушена. Таково нарушение.

§ 75. Далее следует польза. Устраняются ментальная привязанность, описываемая так: «Он пребывает, потакая удовольствию лежания ничком, удовольствию ленивых поз, удовольствию от вялости» (M.i, 102); его состояние становится подходящим для любой медитативной опоры; его манера держаться внушает доверие; его состояние благоприятно для применения энергии; он развивает правильную практику.

---

17 Āyogapatta — «ремень-привязь»: вероятно, смысл именно такой. Но см. Vin.ii, 135 и VinA. 891.

§ 76. Тот, кто может скрестить  
Ноги и, положив их на бёдра, сидеть  
С прямой спиной, тот может  
Заставить сердце Мары содрогаться.

Потворство лежанию на спине  
Отброшено, нет больше вялости;  
Тот, кто отдыхает так,  
В Роще аскетов сияет радостью.

Счастье и восторг, приносимые этой  
практикой,  
Никак не связаны с мирским;  
Так пусть же тот, кто мудр,  
Привычкой это сделает своею.

Таково объяснение принятия, инструкций, категорий, нарушения и пользы касательно практики сидящего.

§ 77. Теперь же будет объяснена следующая строка (§ 3) :

- (4) Что касается тройки благотворного,
- (5) Что касается различия «аскета»  
и прочих,
- (6) Что касается групп и (7) поодиночке —  
Такова экспозиция дальнейшего  
рассмотрения.

§ 78. 4. «Что касается тройки благотворного» (см. Dhs., стр. 1) [издания Р.Т.С.]: все виды аскетических практик, будь то находящихся в тренировке, заурядных людей или тех, чьи пороки уничтожены, могут быть или благотворными, или неопределёнными [в случае арахантов]. [80] Нет неблаготворных аскетических практик.

Но если кто-то скажет: «Неблаготворные аскетические практики есть, ибо было сказано: „Тот, чьи желания злы, кто жертва желаний, становится обитателем глупши“ (A.iii, 219) и т. д.», то ему следует ответить: «Мы не говорили, что он не живёт в глупши с неблаготворным сознанием. Кто бы ни жил в глупши, он будет обитателем глупши, и он может быть или человеком злых желаний, или же человеком немногочисленных желаний. Но, как было сказано выше (§ 11): „Всё это практики (aṅga) того монаха, что является аскетом (dhuta), потому что он отделился от (dhuta) загрязнений путём соблюдения той или иной [практики]. Или знание, которое обрело имя «аскетическое» (dhuta) в связи с тем, что оно отделяет от (dhunana) загрязнения, — это практика (aṅga), принадлежащая к ним, таким образом они являются «аскетическими практиками» (dhutaṅga). Или иначе: они аскетические (dhuta), потому что они отделяют от (niddhunana) противоположного, и они практики, потому что являются путём (paṭipatti)“». Итак, здесь никто не назван «аскетом» по причине того, что он практикует нечто неблаготворное, [и здесь не говорится,] что

неблаготворное отделяет от чего-либо, следовательно, оно не может называться «аскетической практикой». То, что неблаготворно, не избавляет от жажды к одеяниям и т. д. и не становится практикой пути. Следовательно, было верно сказано, что нет неблаготворных аскетических практик».

**§79.** А те, кто придерживается мнения, что аскетическая практика находится за рамками тройки благотворного<sup>18</sup>, подразумевают под ней некий иной смысл. По какой причине отделение от того, что не существует, может быть названо аскетической практикой? Есть также такая фраза: «Осуществил принятие аскетических качеств» (Vin.iii, 15), из чего следует<sup>19</sup>, что рассматриваемое нами утверждение является противоречивым. Поэтому принимать его не следует<sup>xi</sup>.

---

18 Касательно троек из *Abhidhamma Mātikā* (Абхидхаммический список) см. гл. XIII, сноска 20.

«„Те, кто придерживается мнения“: это ссылка к обитателям монастыря Абхайагири в Анурадхапуре. Ибо они утверждают, что аскетические практики — это концепция, заключающаяся в обозначении (*nāma*-*paññatti*). Поэтому они не могут иметь смысла практик, отделяющих от загрязнений или даже чего-то, что можно соблюдать, так как в первичном смысле они не обладают существованием [концепции не существуют реально]» (Pm. 87). См. также гл. IV, § 29.

19 Ārajjati (и существительное отсюда — āppati) — это слово в норме употребляется для нежеланных следствий из нескладных логических построений. См. гл. XVI, § 68 и далее. Отсутствует в словаре Р.Т.С.

Таково, во-первых, объяснение касаемо тройки благотворного.

**§ 80. 5.** «Что касается различия «аскета» и прочих». Необходимо понимать следующие категории: аскет, проповедник аскетизма, аскетические состояния, аскетические практики, кому подходит развитие аскетических практик.

**§ 81.** «Аскет/аскетический» означает или индивида, что отделился от загрязнений, или состояние, влекущее за собой отделение от загрязнений.

«Проповедник аскетизма»: есть тот, кто аскет, но не проповедник аскетизма; есть тот, кто не аскет, но проповедник аскетизма; есть тот, кто ни аскет, ни проповедник аскетизма; есть тот, кто и аскет, и проповедник аскетизма.

**§ 82.** Тот, кто отделился от загрязнений с помощью некой аскетической практики, но не даёт советы и не наставляет в ней других, подобно старейшине Баккуле, — это «аскет, но не проповедник аскетизма», в соответствии с чем сказано: «Итак, досточтимый Баккула был аскетом, но не проповедником аскетизма».

Тот, кто [81] не отделился от собственных загрязнений, а только даёт советы и наставляет других в некой аскетической практике, подобно старейшине Упананде, — это «не аскет, но проповедник аскетизма», в соответствии с чем сказано: «Итак,

досточтимый Упананда, сын Сакьев, был не аскетом, но проповедником аскетизма».

Тот, кто не состоялся ни в чём из этого, подобно Лалудайину, — это «ни аскет, ни проповедник аскетизма», в соответствии с чем сказано: «Итак, досточтимый Лалудайн не был ни аскетом, ни проповедником аскетизма».

Тот, кто состоялся и в том и в том, подобно Генералу Джаммы, — это «и аскет, и проповедник аскетизма», в соответствии с чем сказано: «Итак, досточтимый Сарипутта был и аскетом, и проповедником аскетизма».

**§ 83.** «Аскетические состояния»: пять состояний, которые сопутствуют волению в аскетической практике, а именно: немногочисленность желаний, удовлетворённость, стирание, отрешённость и то особое качество<sup>20</sup>; вместе они называются «аскетическими состояниями», ибо сказано: «Завися от немногочисленности желаний» (A.iii, 219) и так далее.

---

20 *Idamatthitā* — «то особое качество»: «Оно существует ввиду этих особых качеств (таким образом, оно является „особым посредством этих“; *imehi kusaladhammehi atthi* = *idam-atthi*). Знание, посредством которого тому, кто ушёл из мирской жизни, следует укрепиться в практике носящего выброшенное тряпье и т. д., и посредством которого, будучи таким образом наставленным, тот принимает и хранит эти аскетические качества — такое знание является *idamatthitā* [„то особое качество“]» (Pm. 88).

**§ 84.** Здесь «немногочисленность желаний» и «удовлетворённость» являются не-жадностью. «Стирание» и «отрешённость» относятся к двум состояниям: не-жадности и не-заблуждению. То «особое качество» — это знание. Итак, посредством не-жадности некто избавляется от жадности к тем вещам, которые запретны. Посредством не-заблуждения он избавляется от заблуждения, которое скрывает опасности в тех же вещах. И посредством не-жадности он избавляется от потворства удовольствию к чувственным желаниям, которое возникает в свете использования того, что дозволено. И посредством не-заблуждения он избавляется от потворства самоумерщвлению, которое возникает в свете чрезмерного [качества] стирания в аскетических практиках. Вот почему эти состояния следует понимать как «аскетические состояния».

**§ 85.** «Аскетические практики» — те вышеупомянутые и описанные по их характеристике и т. д. тринацать видов: носящий выброшенное тряпьё и т. д.

**§ 86.** «Кому подходит развитие аскетических практик»: [подходят они] для жадного и для заблуждающегося темпераментов. Почему? Потому что развитие аскетических практик — это одновременно и сложный прогресс<sup>21</sup>, и пребывание в стирании: жадность затихает с помощью сложного прогресса,

---

21 См. гл. XXI, § 117.

в то время как заблуждение рассеивается усердным стирианием. Или развитие практики обитающего в глухи и практики обитающего у корней дерева здесь подходят злобному темпераменту [см. гл. III, § 74], ибо злоба затихает в том, кто живёт в этих местах, не вступая в конфликты.

Таково объяснение «касательно различия „аскета“ и прочих». [82]

**§ 87. 6. и 7.** «Что касается групп и поодиночке». Сначала о группах. Этих аскетических практик только восемь: три главные и пять индивидуальных. Главные три: практика ищащего от дома к дому, практика делающего один заход и практика обитающего на открытом воздухе. Ибо тот, кто соблюдает практику ищащего от дома к дому, будет также соблюдать практику едящего еду с подаяний; практика едящего пищу из чаши и практика отказывающегося от последующей пищи будут также хорошо соблюдаться практиком, делающим один заход. И разве что-либо ещё нужно обитающему на открытом воздухе, чтобы соблюдать практику обитающего у корней дерева или использующего любые кровати? Таким образом, имеется три главных практики вместе с пятью индивидуальными — с практикой обитающего в глухи, практикой носящего выброшенное тряпье, практикой носящего три одеяния, практикой сидящего и практикой обитающего на кладбище, то есть всего имеется восемь практик.

**§ 88.** Они группируются в четыре так: две практики связаны с одеяниями, пять связаны с едой с подаяний, пять связаны с местом для отдыха и одна связана с энергией. Итак, практика сидящего является той, что связана с энергией; остальное очевидно.

Они группируются по два так: двенадцать связанны на необходимых вещах и одна на энергии. Также возникает двойка в соответствии с тем, что следует и что не следует развивать. Ибо если некто, кто развивает некую аскетическую практику, обнаруживает, что его медитационная опора улучшается, то он должен продолжать развитие; если, наоборот, ухудшается, то развитие стоит прекратить. Но если он обнаруживает, что медитационная опора улучшается вне зависимости от аскетических практик, то ему следует развивать их из сострадания к следующим поколениям. А если же он обнаруживает, что его медитационная опора не улучшается вне зависимости от соблюдения или несоблюдения аскетических практик, то ему следует развивать их ради задела привычных способов поведения на будущее. Такова двойка того, что следует и что не следует развивать.

**§ 89.** И они группируются в одно по признаку воления. Ибо все аскетические практики состоят в волении их соблюдения. В Комментарии также сказано: «Это воление, что и есть сущность аскетической практики, — так они говорят».

**§ 90.** 7. «Поодиночке»: тринадцать для монахов; восемь для монахинь; двенадцать для послушников; семь для женщин на испытательном сроке<sup>xii</sup> и для женщин-послушниц; две для мирян обоих полов. В сумме сорок два.

**§ 91.** Если на открытом воздухе есть кладбище, которое сочетается с практикой живущего в глуши, то один монах способен выполнять все аскетические практики разом.

Практики живущего в глуши и отказывающегося от последующей пищи для монахинь не дозволены ввиду их правил тренировки. [83] Для них также сложно будет блюсти практики обитающего на открытом воздухе, обитающего у корней дерева и обитающего на кладбище, потому что монахиням не дозволено жить без спутника, а женщину-спутнику, желающую жить в подобных местах, найти сложно; а если такая всё же нашлась, то первой не избежать жизни в компании. Покуда так, цель развития такой аскетической практики едва ли будет достигнута. Так как количество практик из-за этих обстоятельств сокращено на пять [от тринадцати], то в этом ключе должно быть понято, почему для монахинь их только восемь.

**§ 92.** При исключении практики носящего три одеяния остальные двенадцать следует понимать как предназначенные для послушников [послушникам не положен лоскутный плащ — *saṅghāṭī*], а лишь

семь — для женщин на испытательном сроке и женщин-послушниц [при исключении также и вышеперечисленных пяти].

Для мирян обоих полов подходят только практики делающего один заход и едящего из чаши. В этом ключе их две.

Таково объяснение «касательно групп и поодиночке».

**§ 93.** Вот и подошло к концу изложение аскетических практик, которые необходимо принять для совершенствования тех особых качеств немногочисленности желаний, удовлетворённости и т. д., посредством которых происходит очистка нравственности, как описано в этом Пути Очищения, который раскрывается в ключе нравственности, сосредоточения и понимания в соответствии со строфой: «Мудрый человек, хорошо утверждённый в нравственности...» (см. гл. I, § 1).

**Окончена вторая глава, названная «Описанием аскетических практик», в этом Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.**

*Раздел второй*

---

## **СОСРЕДОТОЧЕНИЕ**

*(Samādhi)*



## Глава III

---

### ОБРЕТЕНИЕ МЕДИТАЦИОННОЙ ОПОРЫ (*Kammaṭṭhāna-gahaṇa-niddesa*)

§ 1. [84] Теперь что касается сосредоточения: оно описано кратко во вступительной строфе (гл. I, § 1) во фразе: «Развивает ум свой и понимание» (*cittam paññāñca bhāvaya*). Его следует развить тому, кто утвердился в нравственности, которая была очищена посредством особых качеств немногочисленности желаний и т. д., а также доведена до совершенства соблюдением аскетических практик. Но сосредоточение до сих пор было раскрыто лишь очень кратко, поэтому его нелегко понять, а тем более развить. С целью раскрыть детали развития сосредоточения был составлен следующий ряд вопросов.

- (i) Что такое сосредоточение?
- (ii) В каком смысле это сосредоточение?
- (iii) Каковы его характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?

- (iv) Сколько видов сосредоточения существует?
- (v) Чем загрязняется сосредоточение?
- (vi) Чем очищается сосредоточение?
- (vii) Как его следует развить?
- (viii) Какова польза от развития сосредоточения?<sup>1</sup>

## § 2. Ответы на эти вопросы:

**(i) Что такое сосредоточение?** Сосредоточение имеет множество видов и аспектов. Ответ, который попытался бы охватить всю эту полноту, не пришёл бы к своей цели, создав только запутанность. Поэтому мы ограничимся указанием на то, что здесь имеется в виду, назвав сосредоточение благотворным единением ума<sup>2</sup> [*kusalacittekaggatā*].

---

1 Ответ на вопрос (vii) растягивается с гл. III, § 27 до гл. XI, § 119, а ответ на (viii) с гл. XI, § 120 и до конца гл. XIII.  
2 *Cittass' ekaggatā* переводится здесь как «единение ума» в смысле согласованности или гармоничности (*samagga*) сознания и его ментальных факторов в процессе фокусирования на одном объекте (см. A.i, 70). Иногда в этом же смысле это переводится как «однонаправленность» или же в смысле фокусирования луча света. Можно сделать вывод, что этот термин является просто синонимом для *samādhi*, не более: во-первых, ввиду его использования в суттах, и во-вторых, ввиду факта того, что ему не даётся отдельного определения в описании совокупности формаций [*saṅkhārakhandha*] в гл. XIV. См. также толкование в MA.i, 124.

**§ 3. (ii) В каком смысле это сосредоточение?** Это сосредоточение (*samādhi*) в смысле сосредоточивания (*samādhāna*). Что такое сосредоточивание? Это центрирование (*ādhāna*) сознания (*citta*) и его ментальных факторов (*cetasika*) на одном объекте, осуществлённое уравновешенно (*samat*) и должным образом (*sammā*); установление — вот что это значит. [85] Итак, сосредоточивание следует понимать как состояние, в силу которого сознание и его ментальные факторы уравновешенно и должным образом, не отвлекаясь и не теряя фокуса, остаются направлены на один-единственный объект.

**§ 4. (iii) Каковы его характеристика, функция, проявление и непосредственная причина?** Сосредоточение имеет характеристику не-отвлечения<sup>3</sup>. Его функция — устранять отвлечение. Оно проявляется как не-колебание. Ввиду слов: «Испытывая счастье, его ум становится сосредоточенным» (D.i.73), его непосредственная причина — это счастье.

**§ 5. (iv) сколько видов сосредоточения существует?** (1) Во-первых, оно едино по общей характеристике не-отвлечения; (2) по два — как доступ

3 Характеристика не-отвлечения — это индивидуальная сущность [см. гл. VIII, сноска 68], присущая сосредоточению. Поэтому [ дальнейший] анализ не представляется возможным — вот почему [далее] он [Буддхагхоса] сказал: «Оно едино по общей характеристике не-отвлечения» (Pm. 91).

и погружение<sup>4</sup>; (3) таким же образом: мирское и сверхмирское<sup>5</sup>; (4) с восторгом и без; (5) сопровождающееся счастьем и невозмутимостью<sup>6</sup>;

- 
- 4 Приложение [vitakka], которое возникает, как будто погружая (appento) ассоциированные состояния в объект, — это погружение (appanā). Соответственно, она описывается как «погружение» (appanā, vyappanā) (M.iii, 73). Итак, поскольку это самое важное, в комментариях принято называть «погружением» все возвышенные и непревзойдённые джхановые состояния [как и приложение само по себе], а также применять термин «доступ» в отношении ограниченной [т. е. относящейся к чувственной среде] джхане, которая предвещает возникновение первого [т. е. погружения]; это подобно тому, как термин «доступ к деревне» и т. д. применяется по отношению к деревенским окрестностям (Pm. 91).
  - 5 «Кругом [перерождения] (vaṭṭa; см. Гл. XVII, § 298), [включая тонкоматериальные и нематериальные небеса], называется мир (loka) ввиду его разложения (lujjana) и распада (palujjana). „Мирское“ (lokiya) означает соединённое с миром ввиду включённости в него и обнаруживаемости в нём. „Сверхмирское“ (lokuttara) означает „за пределами мира“, изъятость из него ввиду своей не-включённости в него [из-за связи с Нibбаной]» (Pm. 91). См. также «девять сверхмирских состояний», гл. VII, §§ 68, 74 и далее.
  - 6 Вольном употреблении pīti (восторг) и sukha (удовольствие, или счастье) практически синонимичны. Однако в формулах джхан (см. гл. IV, § 100) они становятся дифференцированы: технически pīti как активный пробирающий трепет классифицируется в рамках совокупности формаций [saṅkhārakhandha], а sukha классифицируется в рамках совокупности ощущения [vedanākkhandha]. Для pīti было выбрано

(6) по три — как низшее, среднее, высшее; (7) таким же образом: с приложением [vitakka] и удержанием [vīcārā] и т. д.; (8) сопровождаемое восторгом и т. д.; как (9) ограниченное, возвышенное и безмерное; по четыре — как (10) сложного прогресса и медленного прямого знания и т. д.; таким же образом: (11) ограниченное с ограниченным объектом и т. д.; (12) в соответствии с факторами четырёх джхан; (13) участвующее в убывании и т. д.; (14) относящееся к чувственной среде и т. д.; (15) как доминирование и т. д.; (16) и по пять в соответствии с факторами пяти джхан пятичастного метода классификации.

---

подходящее здесь слово «восторг» в противовес возможным альтернативам в виде «радости» (необходимой для перевода *somanassa*), «заинтересованности» (слишком невыразительно), «трепета» (слишком перегружено) или «пыла». Касательно перевода *sukha*: в то время как слово «удовольствие», казалось, прекрасно подходит для контекста простого приятного ощущения, тем не менее другое, менее грубое, слово показалось необходимым для утончённого приятного ощущения в джхане, а также для «счастья» Нибаны (которое не является совокупностью ощущения — см. M.i, 400). Иногда используется «лёгкость».

«Здесь под „невозмутимостью“ (*irkekha*, букв. взирание) подразумевается ни-приятное-ни-болезненное ощущение, ибо оно „взирает на“ (*irpekhatti*) присутствие [телесных] удовольствия и боли посредством поддерживания нейтрального (срединного) модуса» (Pm. 92).

**§ 6. 1. Первый пункт по смыслу очевиден.**

2. В первой двойке «доступ» — это единение ума, обретаемое посредством следующих видов медитации: шесть памятований, осознанность к смерти, памятование о покое [Ниббаны — *ipasatānussati*], восприятие отвратительности в питании, определение четырёх элементов; и оно является единением, предвещающим сосредоточение «погружения». Последнее — это единение, которое следует сразу же после предварительной работы (гл. IV, § 74), ибо сказано: «Предварительная работа для первой джханы является для нее условием близости» (*Pṭh 2*, 350, Тайское изд.). Такова двойка как доступ и погружение.

**§ 7. 3. Вторая двойка:** «мирское» сосредоточение — это благотворное единение ума на трёх планах. «Сверхмирское» сосредоточение — это единение, ассоциированное с благородными путями<sup>хiii</sup> [*ariyamatagga*]. Такова двойка мирского и сверхмирского.

**§ 8. 4. Третья двойка:** сосредоточение «с восторгом» — это единение ума в первых двух джханах четырёхчастной классификации и в первых трёх — пятичастной. [86] Сосредоточение «без восторга» относится к единению в остальных двух джханах [обеих классификаций]. Но сосредоточение доступа может быть или с восторгом, или же без восторга. Такова двойка с восторгом и без.

**§ 9. 5.** Четвёртая двойка: сосредоточение, «сопровождающееся счастьем», — это единение в первых трёх джханах четырёхчастной классификации и в первых четырёх джханах — пятичастной. Сосредоточение, «сопровождающееся невозмутимостью», — это единение ума в оставшихся джханах [обоих методов]. Сосредоточение доступа может сопровождаться или счастьем, или невозмутимостью. Такова двойка сопровождающегося счастьем и невозмутимостью.

**§ 10. 6.** Первая тройка: «низшее» сосредоточение относится к тому, что было только что [впервые] достигнуто. «Среднее» относится к тому, что было развито не совсем хорошо. «Высшее» относится к хорошо развитому и мастерски освоенному. Такова тройка низшего, среднего и высшего.

**§ 11. 7.** Вторая тройка: «с приложением и удержанием» — это сосредоточение первой джханы вместе со сосредоточением доступа. «Без приложения, лишь с удержанием» — это сосредоточение второй джханы пятичастного метода классификации, ибо когда человек видит опасность только в приложении, но не в удержании, он при переходе на следующую джхану стремится отбросить приложение, обретая тем самым сосредоточение лишь с удержанием [таким образом и получается пятичастный метод классификации]. Это сказано в отношении такого практикующего. Сосредоточение «без приложения

и без удержания» — это единение во второй [и далее] джхане четырёхчастного метода классификации, а также в третьей [и далее] джхане пятичастного метода классификации (см. D.iii, 219). Такова тройка с приложением, удержанием и так далее.

**§ 12. 8.** Третья тройка: сосредоточение, «сопровождаемое восторгом», — это единение в первых двух джханах четырёхчастного метода, а также в первых трёх джханах — пятичастного метода. Сосредоточение, «сопровождаемое счастьем», — это единение в первых трёх джханах четырёхчастного метода и в первых четырёх джханах — пятичастного. Сосредоточение, «сопровождаемое невозмутимостью», относится к оставшимся джханам [двух методов]. Сосредоточение доступа может сопровождаться восторгом и счастьем или же невозмутимостью. Такова тройка сопровождаемого восторгом и так далее.

**§ 13. 9.** Четвёртая тройка: «ограниченное» сосредоточение — это единение на плане доступа. «Возвышенное» — это единение в благотворном [сознании] тонкоматериальной и нематериальной сред. «Безмерное» сосредоточение — это единение, ассоциированное с благородными путями. Такова тройка ограниченного, возвышенного и безмерного.

**§ 14. 10.** Первая четвёрка: существует сосредоточение «сложного прогресса и медленного прямого знания»,

сложного прогресса и быстрого прямого знания, лёгкого прогресса и медленного прямого знания, лёгкого прогресса и быстрого прямого знания.

§ 15. Итак, развитие сосредоточения, что наличествует с момента первой сознательной реакции [начать медитацию] вплоть до возникновения доступа к некой джхане, называется «прогрессом». «Прямым знанием» называется понимание, которое наличествует с момента доступа вплоть до погружения. Прогресс сложен для некоторых, будучи затруднительным ввиду упрямого сопротивления вредоносных состояний, начиная с помех. Его развитие даётся нелегко [87] — вот смысл этого. Для других же он даётся легко, ибо вышеописанные трудности отсутствуют. И прямое знание у некоторых медленное — возникает неторопливо, небыстро; у других же оно быстрое и возникает стремительно, без промедления.

§ 16. Ниже мы прокомментируем подходящие и неподходящие (гл. IV, § 35) подготовительные задачи в виде устранения препятствий (гл. IV, § 20) и т. д., а также навык в погружении (гл. IV, § 42). Когда практикующий возвращает то, что является неподходящим, то его прогресс тяжёлый, а прямое знание медленное. Когда он возвращает то, что является подходящим, то его прогресс лёгкий, а прямое знание быстрое. Но если на ранней стадии он возвращает неподходящее, а на поздней — подходящее,

или сначала подходящее, а затем неподходящее, то такой случай следует понимать как смешанный. Аналогично: если он начинает развитие, не озабочившись подготовительными задачами в виде устранений преград и т. д., то его прогресс будет сложным. В обратном случае прогресс лёгкий. И если у него нет навыка в погружении, то его прямое знание будет медленным. Если такой навык развит, то оное будет быстрым.

**§ 17.** Кроме того, их следует понимать как классифицированные в соответствии с жаждой и неведением, а также в соответствии с тем, предпринимал ли человек практику умиротворённости и прозрения<sup>7</sup>. Ибо если человек охвачен жаждой, его прогресс будет тяжёлым. Если нет, то лёгким. Если он охвачен неведением, то его прямое знание будет медленным. Если нет, то быстрым. И если он не практиковал умиротворённости, то его прогресс будет сложным. Если практиковал, то лёгким. И если он не практиковал прозрения, то его прямое знание будет медленным. Если практиковал, то быстрым.

**§ 18.** Также их следует понимать как классифицированные в соответствии с загрязнениями и управ-

---

7 *Samatha* — «умиротворённость» — является синонимом для сосредоточения погружения, а прозрение (*vipassanā*) — для понимания. *Samatha* иногда переводится как «безмятежность» (что используется здесь для *passaddhi*) или как «покой», «спокойствие».

ляющими способностями. Ибо если загрязнения некого человека сильны, а управляющие способности притуплены, то его прогресс будет сложным, а прямое знание медленным. И если его загрязнения слабы, а управляющие способности притуплены, тогда его прогресс лёгок, а прямое знание медленное; но если управляющие способности остры, тогда прямое знание быстрое.

**§ 19.** Итак, если практикующий достигает сосредоточения со сложным прогрессом и с медленным прямым знанием, то оно называется «сосредоточением сложного прогресса и медленного прямого знания». Далее — по аналогии с остальными тремя видами. Такова четвёрка сложного прогресса и медленного прямого знания и так далее.

**§ 20. 11.** Вторая четвёрка: существует ограниченное сосредоточение с ограниченным объектом, ограниченное с безмерным, безмерное с ограниченным и безмерное с безмерным. Итак, сосредоточение, которое незнакомо, [не было освоено практиком] и которое не может быть условием для более высокой джханы, [88] является «ограниченным». Если такое возникает с не-расширенным (см. гл. IV, § 126) объектом, то оно «с ограниченным объектом». Если оно знакомо, хорошо развито и способно быть условием для более высокой джханы, то оно «безмерное». Если такое возникает с расширенным объектом, то оно «с безмерным объектом». Смешанный метод

может быть понят как перестановка вышеизложенных характеристик. Такова четвёрка ограниченного с ограниченным объектом и так далее.

**§ 21. 12.** Третья четвёрка: первая джхана [*четырёхчастного метода классификации*] имеет пять факторов: приложение, удержание, восторг, счастье и сосредоточение, которые следуют после подавления помех. Вторая джхана после избавления от приложения и удержания имеет три фактора. Третья джхана после угасания восторга имеет два фактора. Четвёртая джхана после угасания счастья имеет два фактора: сосредоточение и сопровождающее его ощущение невозмутимости. Таким образом, выходит четыре вида сосредоточения в соответствии с факторами этих четырёх джхан. Такова четвёрка в соответствии с факторами четырёх джхан.

**§ 22. 13.** Четвёртая четвёрка: существует сосредоточение, участвующее в убывании, участвующее в застое, участвующее в достижении и участвующее в проникновении. Итак, всё это следует понимать следующим образом: состояние «участвующее в убывании» — это наличие доступа к состоянию, противоположному [сосредоточению]; состояние «участвующее в застое» (*ṭhitī*) — это фиксированность (*santhāna*) осознанности, которая соответствует этому [сосредоточению]; состояние «участвующее в достижении» — это обретение бо-

лее высокого достижения; состояние «участвующее в проникновении» — это доступность восприятия и внимания, которые сопровождаются бесстрастием; в соответствии с этим сказано: «Когда человек достиг первой джханы, но ему все еще доступны восприятие и внимание, сопровождаемые чувственным желанием, то его понимание участвует в убывании. Когда его осознанность, соответствующая этому [достижению], застаивается, тогда его понимание участвует в застое. Когда он имеет доступ к восприятию и вниманию, что не сопровождаются приложением, тогда его понимание участвует в достижении. Когда он имеет доступ к восприятию и вниманию, что сопровождаются бесстрастием и направлены на угасание, тогда его понимание участвует в проникновении» (Vbh. 330). Такова четвёрка участвующего в убывании и так далее.

§ 23.14. В пятой четвёрке наличествует четыре вида сосредоточения: чувственной среды, тонкоматериальной среды, нематериальной среды и не-включённое, то есть сосредоточение [в момент сознания благородного пути]. Итак, «сосредоточение чувственной среды» — это все виды единения доступа. Остальные три — это благотворные единения ума, ассоциированные соответственно с тонкоматериальной джханой, [нематериальной джханой и джханой благородного пути]. Такова четвёрка чувственной среды и т. д.

**§ 24. 15.** Шестая четвёрка: «Если монах обретает сосредоточение, обретает единение ума посредством делания [89] рвения (chanda) доминирующими, то такое сосредоточение называется обусловленным рвением... Если... посредством делания энергии доминирующей... Если... посредством делания сознания [его естественной чистоты] доминирующими... Если... посредством делания исследования [феноменов] доминирующими, то такое сосредоточение называется обусловленным исследованием» (Vbh. 216–219). Такова четвёрка доминирования.

**§ 25. 16.** В пятёрке: пять джхан выходит за счёт разделения на два второй джханы четырёхчастного метода классификации (см. § 21), когда преодолевается только приложение; третья [соответственно получается], когда преодолевается и приложение, и удержание. Получается пять видов сосредоточения в соответствии с факторами этих пяти джхан. Таким образом, эту пятачность следует понимать в соответствии с пятью наборами джхановых факторов.

**§ 26. (v) Чем загрязняется сосредоточение и (vi) чем очищается сосредоточение?** Эти ответы даны в Вибханге: «Загрязнение — это состояние, участвующие в убывании, а очищение — это состояние, участвующее в достижении [см. § 22]» (Vbh. 343). Итак, состояние, участвующее в убывании, следует понимать следующим образом: «Ког-

да человек достиг первой джханы, но всё ещё имеет доступ к восприятию и вниманию, что сопровождаются чувственным желанием, его понимание участвует в убывании» (Vbh. 330). Состояние же, участвующее в достижении, следует понять в следующем ключе: «Когда он имеет доступ к восприятию и вниманию, что не сопровождаются приложением, тогда его понимание участвует в достижении» (Vbh. 330).

### § 27. (vii) Как его следует развить?

[А. Развитие вкрамие]

Метод развития вида сосредоточения, ассоцииированного с благородными путями, что упомянуто (см. § 7) как «два вида: мирское и сверхмирское», включается в практику развития понимания (гл. XXII), ибо с развитием понимания [пути] оно также развивается. Поэтому сверхмирское сосредоточение здесь рассматриваться не будет.

**§ 28.** Но мирское сосредоточение следует развить тому, кто укоренился в хорошо очищенной нравственности в описанном ранее ключе. Ему следует устраниТЬ десять преград, которые могут налицоствовать. Ему следует обратиться к хорошему другу, дарителю медитационной опоры, а затем нужно озабочиться одной из сорока медитационных опор, которая будет соответствовать его темпераменту. После этого практикующему следует избежать

тренировки сосредоточения в неподходящем для этого монастыре и перебраться жить в подходящий. Затем ему следует преодолеть меньшие препяды и не упустить какие-либо инструкции по развитию сосредоточения. Это вкратце.

[Б. Развитие в деталях]

**§ 29.** Детали таковы:

Во-первых, выше было сказано: «...ему следует устраниТЬ десять преград, которые могут наличествовать». [90] Вот они:

Жилище, семья, обретения,  
Ученики и строительство как пятое;  
путешествие,  
Родня, недуг, книги  
И сверхсилы как десятое.

Итак, жилище — это «преграда ввиду жилища» и так далее по этому списку.

**§ 30. 1.** Одиночная внутренняя комната [монастыря], или одиночная хижина, или целый монастырь для Общины называются «жилищем». Это преграда не для всех, а лишь для тех, чей ум увлечён строительством и т. д., которое там идёт; или у кого накоплено там много вещей; или у кого ум захвачен некими делами, так или иначе с ними связанными. Для остальных это не является преградой.

**§ 31.** С этим связана одна история. Говорят, два члена клана покинули Анурадхапуру и в итоге отреклись от мирской жизни в Тхупараме<sup>8</sup>. Один из них ознакомился с Двумя Сводками<sup>9</sup>, и когда срок его монашества достиг пяти лет, он принял участие в церемонии Павараны<sup>10</sup>, а затем ушёл в место, называемое Пачинакхандараджи<sup>11</sup>. Второй же остался там, где был. Когда ушедший в Пачинакхандараджи прожил там долгое время и стал старейшиной<sup>12</sup>, он подумал: «Это место замечательно для затвора. Что если я расскажу о нём своему другу?» Он отправился в путь и в подходящее время вошёл в Тхупараму. Когда он прибыл, старейшина

8 Один из главных монастырей Анурадхапуры.

9 *Dve mātikā* — «две сводки»: см. гл. I, сноска 11. Но Рм. говорит здесь: «„Блюстители сводок“ — это блюстители сводок (сводных списков) Дхаммы и Винайи» (Рм. 117).

10 *Pavāraṇā*. Это церемония в конце трёхмесячного сезона дождей, во время которого монахам необходимо жить в одном месте, чтобы избежать путешествий во время периода роста посевов. Сутью церемонии является собрание проводивших вместе сезон дождей монахов, где каждый участник приглашает (*pavāreti*) Общину указать на те его проступки (нарушения правил Винайи), которые совершены им на протяжении этих трёх месяцев (Vin.i, 155).

11 ‘Pācinakhaṇḍarājā ti puratthimadisāya pabbatakhaṇḍānam antare vanarājīṭṭhānam’ (Pm. 97.)

12 Первые пять лет с момента посвящения (*upasamadā*) монах называется «новым (nava) монахом», со стажем пять-десять лет — «средним (majjhima) монахом», после десяти и более лет он называется «монахом-старейшиной (thera)».

[его друг] с таким же сроком монашества увидел его, подошёл поздороваться, взял его чашу и одеяние, а затем исполнил обязательства.

§ 32. Гость пошёл к своему месту для отдыха. Он подумал: «Мой друг будет отправлять мне масло гхи, мелассу или какой-то напиток, ведь он так долго жил в этом городе». Но этой ночью он ничего не получил, а утром подумал: «Тогда он будет отправлять мне рисовую кашу и твёрдую пищу, полученную от своих дарителей». Когда он не получил и этого, он подумал: «Никто мне ничего не передал. Несомненно, они дадут это, когда войдём в город». Рано утром они двое пошли в город. Когда они прошли по одной улице и получили только лишь ковш каши, они присели в гостинном зале, чтобы съесть её.

§ 33. Тогда гость подумал: «Возможно, здесь нет индивидуальной раздачи каши. Но когда настанет время приёма пищи, люди дадут нам особой еды<sup>13</sup>». Но когда настало время приёма пищи, они в итоге остались лишь с тем немногим, что получили и съели ранее. Тогда гость обратился к своему спутнику: «Досточтимый, как же так? Ты всё это время жил в подобных условиях?» — «Да». — «Досточтимый, Пачинакхандараджи — это отличные места,

---

13 Эта фраза может указывать на факт бесплатной общественной раздачи каши (*yāgu*), которая, по-видимому, более-менее постоянно проводилась в Анурадхапуре.

давай переберёмся туда». Когда его спутник вышел из города [91] через южные ворота, он [сразу] выбрал для пути дорогу Кумбхакарагама, [которая ведёт в Пачинакхандараджи]. Гость спросил: «Почему ты пошёл по этой дороге?» — «Но разве ты не порекомендовал Пачинакхандараджи?» — «Но как же так, разве у тебя нет вещей, накопленных за всё то время, что ты живёшь здесь?» — «Нет, друг. Кровать и стул принадлежат Общине, они, [как обычно], уберутся. Больше ничего». — «Но я оставил свой посох, трубку с маслом [для растирания] и сандаловую сумку». — «Ты уже скопил так много всего за один день?» — «Да, досточтимый».

**§ 34.** Гость возрадовался и выказал почтение своему спутнику: «Для таких, как ты, досточтимый, везде суть жилище в глухи. Тхупарама — это место, где были размещены реликвии четырёх Будд; Медный дворец — это место для подобающего слушания Дхаммы; здесь можно посмотреть на Великую ступу; здесь есть старейшины, которых можно посетить. Всё прямо так, как во времена Будды. Это то место, где тебе следует жить». На следующий день он взял свою чашу для подаяний и [верхнее] одеяние, а затем ушёл из города в одиночку. Для таких нет преграды [в жилищах].

**§ 35. 2.** «Семья» означает семью в виде родственников или дарителей. Ибо даже семья в виде дарителей является преградой для тех, кто живёт с ними

в близкой связи, как сказано: «Он удовлетворён, когда они удовлетворены» (S.iii, 11), и кто даже не ходит в соседний монастырь за слушанием Дхаммы без членов семьи.

**§ 36.** Но для некоторых даже мать и отец не являются преградой, как, например, в случае одного молодого монаха, который приходился племянником одному из старейшин, жившему в монастыре Корандаки. Однажды этот монах ушёл в Рохану за наставлениями. Сестра старейшины, мирская последовательница, стала постоянно спрашивать его о том, как поживает её сын. Тогда старейшина решил отправиться в Рохану, чтобы вернуть того монаха.

**§ 37.** Молодой монах также подумал: «Я прожил здесь уже достаточно долго. Пора навестить моего наставника, а также узнать, как поживает мирская последовательница» — и покинул Рохану. Двоих встретились на берегу реки [Махавели]. Младший выполнил свои обязательства по отношению к старшему у подножия дерева. Будучи спрошенным: «Куда ты идёшь?», младший рассказал о своём намерении. Старейшина сказал: «Очень хорошо. Мирянка часто спрашивает о тебе, именно поэтому я пошёл за тобой. Ты можешь идти, я останусь здесь на сезон дождей» — и отправил его в путь. [92] В этот же день младший монах пришёл в монастырь [Корандаки], чтобы остаться там на сезон

дождей. Выпавшее ему место для отдыха оказалось тем, за которое взял ответственность его отец.

**§ 38.** Его отец на следующий день пришёл в монастырь и спросил: «Кому выпало наше место для отдыха, досточтимые?» Когда он услышал, что молодому гостю, то направился к нему. Выказав ему почтение, он сказал: «Досточтимый, для того, кто занимает наше место на сезон дождей, есть обязательства». — «Каковы они, мирянин?» — «Брать в течение трёх месяцев еду только в нашем доме, а также сказать нам, когда отправитесь в путь после церемонии Павараны». Монах молча согласился. Мирянин вернулся домой и сказал своей жене: «Наше место для отдыха занял молодой монах на сезон дождей. Мы должны присмотреть за ним». Жена согласилась, а затем приготовила для него различные виды пищи<sup>14</sup>. И хотя монах приходил на приём пищи к своим собственным родственникам, никто его так и не узнал.

**§ 39.** И вот, после того как этот монах на протяжении трёх месяцев приходил к своим родственникам за пищей, он наконец объявил о том, что ему пора в путь. Тогда его родители сказали: «Отправьтесь в путь завтра, досточтимый». На следующий

---

14 Фразу 'raṇitaṭ khādaniyaṭ bhojanīyaṭ' обычно переводят, как «роскошная мягкая и твёрдая пища», что является буквальным переводом, но звучит странно.

день они накормили его, наполнили его трубку для масла [для растирания], дали кусок сахара и моток ткани длиною в девять локтей, а затем сказали: «Теперь можете уходить, досточтимый». Монах благословил их и отправился в Рохану.

**§ 40.** Его наставник тоже закончил церемонию Павараны и уже возвращался. Они встретились на том же месте, что и ранее. Монах выполнил свои обязательства под деревом. Старейшина спросил молодого монаха: «Как оно? Встретился ли ты с той доброй мирянкой?» Монах ответил утвердительно и рассказал ему эту историю. Затем он растёр наставнику ноги маслом, сделал ему напиток с сахаром, а также подарил моток ткани. Выказав ему почтение, он сказал: «Досточтимый, лишь Рохана подходит мне», а затем ушёл. Старейшина тоже вернулся в монастырь, а на следующий день пришёл в деревню Корандаки.

**§ 41.** Сестра старейшины, мирянка, постоянно смотрела на дорогу и думала: «Сейчас мой брат появится здесь с моим сыном». А когда она увидела, что её брат возвращается в одиночку, подумала: «Мой сын, должно быть, погиб — вот почему старейшина возвращается один» — и, рыдая и стеная, упала ему в ноги. Он, подозревая, что её сын, должно быть, ввиду немногочисленности желаний ушёл, так и не объявив о себе [93], успокоил её и рассказал всю историю, а затем показал ей моток ткани.

**§ 42.** Мирянка успокоилась. Она распростёрлась в том направлении, которое взял её сын, а затем сказала: «В самом деле, Благословенный учил пути Ратхавиниты, пути Налаки, пути Туватаки и пути наследия великих благородных<sup>15</sup>, проявляя удовлетворение в четырёх необходимых вещах и радуясь развитию, он приводил монахов, таких, как мой сын, к засвидетельствованию телом! Хотя на протяжении трёх месяцев он ел в доме женщины, которая выносила его, он ни разу не сказал: „Я твой сын, ты моя мать!“ Потрясающий человек!» Даже собственные отец и мать не препрода для таких, как он, что уж говорить про иную семью, что поддерживает его.

**§ 43.** 3. «Обретения» — это четыре необходимые вещи. Каким образом они препрода? Когда достойный монах идёт, мирияне дарят ему огромные запасы необходимых вещей. Поскольку он всё время

---

15 «Путь Ратхавиниты» (*Rathavīnīta-paṭipadā*): это отсылка на определённые сутты, которые установлены монахами как «путь» (*paṭipadā*) или как руководство к практике. Упомянутые здесь сутты: Ратхавинита (M.i, 145), Налака (Sn., стр. 131 [издания P.T.S. на пали]), Туватака (Sn., стр. 179), наследия благородных (*ariyavaṇamṣa* — A.ii, 27). Остальные упомянуты в MA.i, 92; iii, 6; SA.iii, 291. Арийавамса Сутта сама по себе содержит длинный комментарий на практику, и в комментариях она упоминается как популярная в качестве проповеди (см., напр., комментарий к A. Tīkānīpāta 42).

благословляет их и наставляет по Дхамме, у него не остаётся времени на отшельнический долг [практику]. С восхода солнца и до первой стражи ночи он постоянно находится среди людей. Даже на заре к нему приходят [практики], едящие еду с подаяний [см. гл. II], которые пристрастились к изобилию, и говорят: «Такие-то мирянин, мирянка, друг, дочка друга хотят видеть тебя», и тот, будучи готовым, отвечает: «Бери чашу и одеяние, друг». Так что он всегда настороже. Таким образом, эти четыре необходимые вещи для него являются преградой. Ему следует покинуть свой круг и скитаться в одиночестве там, где его не знают, — так преграда будет преодолена.

**§ 44. 4.** «Ученики» — это группа учеников, изучающих сутты или Абхицхамму. Если из-за наставлений этой группе или вопросов от неё он не имеет возможности выполнить отшельнический долг, то она для него является преградой. Преодолеть её следует следующим образом: если монахи из этой группы усвоили большую часть материала и осталась лишь меньшая часть, ему следует её поскорее дать, а затем уйти в лес. Но если материала осталось много [94], ему следует попросить другого наставника на расстоянии одной лиги от него: «Помоги тем досточтимым с наставлениями и т. д.». Если найти такого не удаётся, то ему следует оставить группу учеников, сказав: «Друзья, у меня есть задача, которую нужно выполнить. Идите туда,

где вам будет хорошо», а затем приступить к практике.

**§ 45. 5.** «Строительство» (кamma) — это новые строительные работы (nava-kamma). Так как тот, кто вовлечён в них, должен знать, какие [материалы] были и не были получены плотниками и т. д., что было и что не было сделано и т. д., то это всегда является преградой. Её следует преодолеть следующим образом: если ведутся работы по новому зданию для Общины и работы осталось немного, то её следует закончить, а если много, её следует передать Общине или монахам, которым доверены дела Общины; если он строит для себя [и работы осталось немного, то её следует закончить, а если много, ] работу следует передать тем, кому он доверяет свои дела, а если же таковые недоступны, ему следует отдать своё в пользу Общины и уйти.

**§ 46. 6.** «Путешествие» означает отправление в путь. Если кого-то ждут в другой местности, чтобы провести церемонию оставления мирской жизни, или если некую необходимую вещь можно получить только в другой местности и он не может успокоиться, пока её не получит, [то это будет преградой, ибо] даже если он уйдёт в лес с целью отшельничества, то вскорости обнаружит, что тяжело избавиться от мыслей о предстоящем путешествии. Поэтому такой личности следует

приступать к отшельничеству после того, как он закончит путешествие и закончит свои дела.

**§ 47.** 7. «Родня» в случае монастыря означает учителя [*ācariya*]; наставника [*iprajjhāya*]; сожителей; ученика; тех, у кого наставник или учитель тот же самый. В случае же домохозяйства — это мать, отец, брат и так далее. Когда они больны, это является преградой. Её следует устраниить их лечением посредством ухода за ними.

**§ 48.** Итак, если заболел наставник и его болезнь не отступает, то надлежит ухаживать за ним до конца его жизни. Точно так же и в случае учителя по оставлению мирской жизни; по посвящению в Общину; сожителя [по монастырю]; учеников, которых некто посвящал и давал разрешение оставить мирскую жизнь, а также имеющих одного наставника. Но в случае учителя, у которого некто под опекой [*nissaya*]; учителя, который даёт наставления; ученика, который находится под опекой; ученика, которому некто даёт наставления; а также тех, у кого один и тот же учитель, как и у вас, — в этих случаях уход за ними должен продолжаться так долго, как будет длиться опека или наставления. Если некто способен, ему следует присматривать за ними и после этого [периода].

**§ 49.** Отец и мать должны получать точно такое же обращение, как и наставник; если они живут

в одном государстве и просят у своего сына помощи, она должна быть оказана. [95] Если у них нет лекарств, сын должен дать им свои. Если и у него нет лекарств, он должен получить их как подаяние и дать им. Но в случае братьев и сестёр нужно давать им то, что принадлежит им же. Если у них ничего нет, им нужно дать свои, а если не вернут, то жаловаться не стоит. Нельзя давать лекарства для мужа сестры, с которым нет кровного родства, однако можно дать лекарства сестре со словами: «Передай их своему мужу». Аналогично и с женой брата. Но всё это дозволено для их детей, ибо они являются кровными родственниками.

**§ 50. 8.** «Недуг» означает любой вид болезни. Преградой он становится тогда, когда действительно является болезненным. В таком случае его следует преодолеть с помощью принятия лекарств. Если приём лекарств на протяжении нескольких дней так и не помог, то отшельнический долг следует исполнить после такого обращения к самому себе: «Я не твой раб или наймит. Потакая тебе в этом безначальном круге перерождений, я [вновь] пришёл к страданию».

**§ 51. 9.** «Книги» означают ответственность за тексты. Преградой это становится для того, кто постоянно занят рецитированием и т. д., но не для других. С этим связано несколько историй. Старейшина Ревата, декламатор Мадджхима Никаи,

однажды направился к [другому] старейшине Ревате, который проживал в то время в Малайе (Холмистая страна), и стал расспрашивать его насчёт некой медитационной опоры. Тот задал встречный вопрос: «Как твои дела с текстами, друг?» — «Я изучаю Мадджхима Никаю, досточтимый». — «Друг, изучение Мадджхимы — это большая ответственность. Когда человек ещё только заучивает Первые Пятьдесят [сутт], он сталкивается со Средними Пятьдесятью; когда он ещё заучивает их, то сталкивается с Последними Пятьдесятью. Как ты можешь при таком раскладе взяться за медитационную опору?» — «Досточтимый, когда я получу от вас опору медитации, то я более не посмотрю в тексты». Когда он её получил, то не рецитировал девятнадцать лет, а на двадцатый год достиг арахантства. Монахам, которые пришли к нему за рецитацией, он ответил: «Друзья, я не смотрел в тексты двадцать лет, [96] и всё же я помню их. Вы можете начинать». И с начала до самого конца он не испытал ни малейшего колебания, даже в одном слоге.

§ 52. Старейшина Маха-Нага, который проживал в Карулийагири (Каралийагири), тоже отложил тексты на восемнадцать лет, а потом рецитировал Дхатукатху [Dhātukathā] для монахов. Когда они проверили его рецитацию вместе с городскими старейшинами Анурадхапуры, у них не возникло ни единого вопроса касательно порядка.

§ 53. Также в Великом монастыре старейшина Типитака-Чула-Абхая однажды ударил в золотой барабан, приговаривая: «Я изложу Три Корзины в кругу [экспертов по] Пяти Собраниям наставлений», и это было до того, как он изучил комментарии. Община монахов сказала: «Каких учителей это учение? Мы дадим тебе слово, только если ты изложишь учения наших учителей». Его наставник также подошёл к нему и спросил: «Ты ударил в барабан, друг?» — «Да, досточтимый». — «С какой целью?» — «Я изложу тексты, досточтимый». — «Друг Абхая, как учителя объясняют этот отрывок?» — «Так-то и так-то, друг». Старейшина не согласился с ним, сказав: «Хм». Подобные расспросы продолжались трижды по разным поводам, и каждый раз наставник не соглашался, говоря: «Хм». Затем он сказал: «Друг, только твоё первое объяснение было в духе учителей. Это потому, что ты в действительности не учился у них, и ты не можешь следовать им. Иди и изучи всё это у наших учителей». — «Но куда мне идти, досточтимый?» — «Есть старейшина по имени Маха-Дхаммакхита, он живёт в монастыре под названием Туладхарапаббата, что находится за рекой Махавели, в стране Рохана. Он знает все тексты. Иди к нему». Сказав: «Хорошо, досточтимый», Абхая выказал почтение наставнику. Он пошёл к старейшине Маха-Дхаммакхите с пятью сотнями монахов; выказав ему почтение, он сел рядом. Старейшина спросил: «Почему ты пришёл?» — «Услышать Дхамму, досточтимый». — «Друг Абхая,

меня иногда спрашивают про Дигху и Мадджхиму, но я уже тридцать лет не занимался остальными текстами. Ты можешь цитировать мне их ночью, а я буду объяснять их тебе днём». Абхая согласился, и так они и сделали.

**§ 54.** Жители той деревни, [где жил старейшина], сделали себе большой павильон прямо под дверью его жилища и ежедневно приходили туда послушать Джамму. Объясняя днём то, что рецитировалось для него ночью [97], старейшина [Дхаммараккхита] наконец полностью закончил свои наставления. Затем он сел на коврик перед Абхаем и обратился к нему: «Друг, объясни мне медитационную опору». — «О чём ты говоришь, досточтимый? Разве я только что не услышал все объяснения от тебя же? Что я могу объяснить сверх этого?» Старейшина ответил: «Этот путь видится иначе для того, кто по нему прошёл».

**§ 55.** Старейшина Абхая был, кажется, вошедшим в поток. Он выполнил просьбу Дхаммараккхиты, а затем вернулся в Анурадхапуру. Позже, излагая Джамму в Бронзовом дворце, он узнал, что тот старейшина достиг Ниббаны. Услышав это, он сказал: «Друзья, принесите [моё] одеяние». Он накинул его и сказал: «Наш учитель достоин плода араханта. Он был безукоризненный. Он сел на коврик перед своим же учеником в Джамме и сказал: „Объясни

мне медитационную опору“. Путь араханта подобает нашему учителю, друзья». Для таких книги не являются препятствием.

§ 56. 10. «Сверхсилы» — это сверхсилы обычного человека. Их сложно поддерживать, подобно младенцу или молодой кукурузе, — малейшая вещь вредит им. Но сверхсилы являются препятствием для прозрения, а не для сосредоточения, поскольку они и достигаются с помощью последнего. Таким образом, препятствуя сверхсилам следует устранить тому, кто развивает прозрение, а все прочие препятствия необходимо устранить тому, кто развивает сосредоточение.

Таково детальное объяснение препятствий.

§ 57. «Следует обратиться к хорошему другу, дарителю медитационной опоры» (см. § 28). Опоры для медитации бывают двух видов: в целом полезные и специальные. В этом ключе любящая доброта по отношению к монашеской Общине и т.д., а также осознанность к смерти называются в целом полезными медитационными опорами. Некоторые причисляют сюда также и восприятие непривлекательности.

§ 58. Когда монах берётся за некую медитационную опору, в первую очередь ему следует развить любящую доброту по отношению к монашеской

Общине в пределах межи<sup>16</sup>, для начала ограничив её [до «монахов этого монастыря»], в следующем ключе: «Пусть они будут счастливы и свободны от недуга». Затем ему следует развить любящую доброту ко всем божествам в рамках межи. Затем ко всем главным людям в той деревне, куда он ходит за подаяниями; затем ко [всем человеческим существам там и] ко всем живым существам, зависящим от человеческих существ. С любящей добротой по отношению к Общине монахов он порождает радущие в своих товарищах, отчего им будет легко ужиться вместе. С любящей добротой по отношению к божествам в рамках межи он получает законную защиту [98] от радушных божеств. Благодаря любящей доброте по отношению к главным людям деревни, где он получает подаяния, его необходимые вещи становятся защищёнными доброжелательными знатными людьми посредством законной защиты. С любящей добротой по отношению ко всем человеческим существам в этом месте он не вызывает их неприязни, ибо они ему верят. С любящей добротой по отношению ко всем живым существам, он может беспрепятственно скитаться где угодно.

---

16 *Sīmā* — «межа»: это слово, свободно употребляемое в данном смысле, в общих чертах соответствует тому, что понимается под «приходом». В строгом же употреблении — это определённая область (обычно «дом собраний»), согласованная с правилами Винайи и демаркированная межевыми камнями, в пределах которой Община (*sangha*) проводит свои формальные действия.

С осознанностью к смерти, размышляя: «Я неизбежно умру», он отбрасывает ненадлежащий поиск (см. S.ii, 194; MA.i, 115) и, с возрастанием чувства неотложности, начинает жить без привязанности. Когда его уму привычно восприятие непривлекательности, то даже божественные объекты не вызывают в его уме жадности.

**§ 59.** Таким образом, они называются «в целом полезными» и «медитационными» опорами, ибо являются в целом необходимыми<sup>17</sup> [для развития] и желаемыми ввиду своей большой полезности, а также поскольку они являются опорами для медитативной практики.

**§ 60.** То, что называется «специальной опорой для медитации», — это одна из сорока медитационных опор, которая является подходящей для темперамента того или иного человека. Она называется «специальной» (*pārihāriya*), потому что человек должен всегда держать её (*pariharitabbattā*) при себе и потому что она является непосредственной причиной для каждой последующей, более высокой, ступени развития.

Таким образом, дающий и [объясняющий] эти два вида медитационных опор называется «дарителем медитационной опоры».

---

17 Atthayitabba — «необходимый»: нет ни в словаре P.T.S., ни в словаре T.C.P.

**§ 61.** «Хороший друг» — это тот, кто обладает такими особыми качествами, как:

«Он уважаем и нежно любим,  
Тот, кто говорит и терпит слова [других];  
Речь его как будто из глубин,  
Он не побуждает без причины».

(A.iv, 32).

Он всецело заботится о благополучии и стремится к прогрессу.

**§ 62.** Ввиду слов, начинающихся как: «Ананда, это от того, что я хороший друг для подверженных рождению существ, они освобождаются от рождения» (S.i, 88), только сам Полностью Просветлённый является носителем всех аспектов хорошего друга. Поскольку это так, то, пока он доступен, идеальной медитационной опорой будет та, что взята в присутствии Благословенного.

Но после его Окончательной Ниббаны будет надлежащим взять медитационную опору у какого-либо из всё ещё живущих восьмидесяти великих учеников. Если таковых не осталось, следует взять конкретную медитационную опору у того, чьи пороки уничтожены, кто достиг на этой конкретной медитационной опоре четвёртой и пятой джхан, достигнув разрушения пороков посредством практики прозрения с этой джханой как непосредственной причиной.

**§ 63.** Но разве тот, кто уничтожил все пороки, заявит о себе: «Я тот, чьи пороки уничтожены»? Почему нет? Такой заявит о себе, когда знает, что его инструкции будут выполнены. Разве старейшина Ассагутта [99], разложив свой кожаный коврик в воздухе, не сидел на нём со скрещенными ногами, объясняя медитационную опору монаху, приступившему к медитации на ней, зная, что тот выполнит его инструкции?

**§ 64.** Если доступен тот, чьи пороки уничтожены, то это хорошо. Если нет, следует [по убыванию] спрашивать у невозвращающегося, однажды возвращающегося, вошедшего в поток, обычного человека с достижением джханы, у знающего три Корзины, у знающего две Корзины, у знающего одну Корзину. Если недоступен даже знающий одну Корзину, то следует найти хотя бы одного сознательного человека, который ознакомлен с одним Собранием вместе с комментарием к нему. Ибо подобный учитель, который знает тексты, хранит наследие и защищает традицию, будет следовать мнению учителей, а не своему собственному. В отношении такого старейшины древности трижды говорили: «Тот, кто сознателен, будет хранить это».

**§ 65.** Все вышеперечисленные, начиная с того, чьи пороки уничтожены, опишут только тот путь, который они прошли сами. Но инструкции и ответы учёного в текстах человека очищены тем, что он обратился к тем-то и тем-то учителям, так что он

развёрнуто объяснит медитационную опору, подобно большому слону, идущему сквозь заросли джунглей; и он сошлётся на сутты и на доводы оттуда и отсюда, добавляя [объяснения касательно] подходящего и неподходящего. Таким образом, медитационную опору следует получить, обратившись к такому хорошему другу, как этот, дарителю медитационной опоры, выполнив по отношению к нему обязательства.

**§ 66.** Если такой есть в том же самом монастыре, [в котором находится желающий практиковать], то это хорошо. Если нет, нужно пойти в то место, где таковой живёт.

Когда [некий монах] идёт к такому, ему не стоит этого делать с чистыми и намазанными ногами, в сандалиях, с зонтом, в окружении учеников, неся трубку с маслом, мёд, мелассу и т. д. Ему следует отправиться, выполняя обязательства отправляющегося в путь монаха, неся на себе лишь свою чашу для подаяний и одеяние, осуществляя обязательства в каждом монастыре на пути, имея мало вещей и живя лишь в величайшем стирании. Заходя в монастырь, к которому шёл, он не должен [ожидать ничего, даже если дают] зубную палочку [для чистки зубов], которая стала дозволительной виду его пути [в соответствии с правилами Винайи]. И ему не следует входить в другую комнату, думая: «Пойду к учителю, когда немного отдохну, помою и намажу свои ноги и так далее».

§ 67. Почему так? Если в этом монастыре есть монахи, которые настроены враждебно к учителю, они могут спросить причину, по которой монах пришёл к нему, и, желая его опорочить, будут говорить: «Ты действительно отчаялся, если пришёл к нему»; [100] они могут вызвать в пришедшем монахе сожаление и заставить его уйти. Так что следует сразу спросить, где обиталище учителя, и направиться прямиком туда.

§ 68. Если учитель младше [по монашескому стажу], то не стоит соглашаться, чтобы он принял чашу, одеяние и так далее. Если старше, то стоит выказать ему почтение и стоять на месте. Когда учитель скажет: «Друг, положи свою чашу и одеяние», то можно это сделать. Когда скажет: «Здесь вода для питья», то можно попить, если хочется. Когда скажет: «Ты можешь помыть свои ноги», не стоит этого делать сразу же, ведь если эту воду принёс сам учитель, то это будет неподобающим. Но когда он скажет: «Мой, друг, воду принёс не я, а другие», в таком случае можно мыть ноги, находясь при этом в укромном месте вне поля зрения учителя или где-нибудь на улице, в стороне от жилища.

§ 69. Если учитель принёс трубку с маслом [для растирания], то следует встать и аккуратно взять её обеими руками. Если этого не сделать, учитель может подумать: «Этот монах только пришёл, а уже возмущён делёжкой?»; но взявши, не стоит

сразу же натирать свои ноги, ибо если это масло предназначалось для частей тела учителя, то это будет неподобающим. Поэтому стоит сначала растереть свою голову, потом плечи и т. д.; но когда учитель скажет: «Это для всех частей тела, друг, натри свои ноги», следует нанести немного на свою голову, а затем уже растирать ноги. Затем следует отдать масло обратно и, когда учитель берёт его, говорить: «Могу ли я вернуть вам эту трубку с маслом, досточтимый?»

**§ 70.** Не следует говорить в первый же день прибытия: «Объясните мне опору для медитации, досточтимый». Но на следующий день, если у учителя есть постоянный помощник, можно попросить разрешения выполнять его обязательства. Если учитель не даёт согласия, то можно выполнить их, когда выпадет случай. Выполняя их, следует принести три зубные палочки: маленькую, среднюю и большую, а также холодную и горячую воду для полоскания рта и для купания. То, что из этого учитель будет использовать на протяжении трёх дней, следует впредь приносить регулярно. Если учитель пользуется этим без особых предпочтений, то следует приносить ему то, что доступно.

**§ 71.** Почему так много слов? Ибо всё это следует исполнить как надлежащие обязательства, как то завещал Благословенный в Кхандхаках Винайи, в отрывке с таким началом: «Монахи, ученику сле-

дует должным образом исполнять обязательства по отношению к своему учителю. [101] Итак, вот что такое должное исполнение обязательств: ему следует вставать рано; сняв свои сандалии и накинув одеяние на плечо, он должен подать зубные палочки и воду для полоскания рта, а также подготовить сиденье. Если есть рисовая каша, ему следует помыть тарелку и принести рисовую кашу» (Vin.i, 61).

**§ 72.** Чтобы удовлетворить учителя совершенством в обязательствах, под вечер следует выказать почтение, и если учитель говорит: «Ты можешь идти», то следует уйти. Когда учитель спрашивает: «Зачем ты пришёл?», можно изложить цель своего визита. Если он не задаёт такого вопроса, но соглашается на исполнение обязательств, то спустя десять или четырнадцать дней следует создать возможность, задержавшись с того момента, как было сказано идти, и заявить о цели своего визита; или же стоит заявиться в необычное для этого время и после вопроса: «Зачем ты пришёл?» рассказать о своей цели.

**§ 73.** Если учитель говорит: «Приходи утром», то следует сделать так. Но если в этот час у практика болит живот из-за болезненного воздействия желчи, или еда всё ещё не будет переварена из-за медлительности пищеварительного огня, или если будут какие-либо ещё проблемы с пищевой, то следует поставить учителя в известность об этом и, предложив подходящее для себя время,

нужно по нему явиться. Ибо если медитационная опора объясняется в неподходящее время, то [из-за болезненного состояния и т. д.] практикующий не сможет уделить этому должного внимания.

Таково детальное объяснение слов «следует обратиться к хорошему другу, дарителю медитационной опоры».

**§ 74.** Теперь что касается слов «которая будет соответствовать его темпераменту» (§ 28). Существует шесть видов темпераментов: жадный, злобный, заблуждающийся, верующий, интеллектуальный и спекулятивный. Некоторые [комментаторы] получают четырнадцать видов, беря эти шесть вместе с четырьмя, составленными из трёх двойных комбинаций и одной тройной комбинации с триадой жадности, и аналогично — с триадой веры. Но если применять такую классификацию, значит, существует заведомо больше видов темпераментов из-за комбинаций жадности и т. д. с верой и т. д., поэтому количество видов темпераментов следует понимать вкратце только лишь как эти шесть. Что касается общего смысла темпераментов, то это личная природа индивидуума, его характерные особенности. В соответствии с этим [102] имеется только шесть типов индивидов: индивид жадного темперамента, индивид злобного темперамента, индивид заблуждающегося темперамента, индивид верующего темперамента, индивид интеллектуального темперамента и индивид спекулятивного темперамента.

§ 75. Итак, индивид верующего темперамента является парой для индивида жадного темперамента, поскольку вера, ввиду своих особых качеств, которые смежны с таковыми у жадности, особенно сильно, когда благотворные [состояния ума] возникают в индивиде жадного темперамента. Ибо в неблаготворном ключе жадность привязчива и неизбирательна, и такова же вера, но уже в благотворном ключе. Жадность ищет своим объектомственные желания, а вера ищет особые качества нравственности и так далее. Жадность не отпускает пагубное, а вера не отпускает полезное.

§ 76. Индивид интеллектуального темперамента является парой для индивида злобного темперамента, поскольку понимание, ввиду своих особых качеств, смежных с таковыми у злобы, особенно сильно, когда благотворные [состояния ума] возникают в индивиде злобного темперамента. Ибо в неблаготворном ключе злость настроена против и не удерживает свой объект, и таково по сути понимание, но уже в благотворном ключе. Злоба ищет только нереальные недостатки, а понимание — реальные. Злоба возникает в модусе отбрасывания живых существ [т. е. конвенциональных концепций], а понимание — в виде отбрасывания формаций [т. е. конечных реальностей — ментальных и материальных феноменов].

§ 77. Индивид спекулятивного темперамента является парой для индивида заблуждающегося

темперамента, поскольку скептические приложения мышления [*vitakkā*], которые по своим особым качествам смежны с таковыми у заблуждения, часто возникают в индивиде заблуждающегося темперамента, который стремится к возникновению невозникших благотворных состояний. Ибо как заблуждение неугомонно ввиду замешательства, так и скептические мысли таковы ввиду измышления различных аспектов. Заблуждение колеблется ввиду поверхностности, а скептические приложения мышления — ввиду излишних домыслов.

§ 78. Другие говорят, что существует ещё три темперамента с жаждой, тщеславием и воззрениями. Но жажда — это просто жадность, а тщеславие ассоциировано с ней<sup>18</sup>; таким образом, оба не выходят

---

18 *Māna*, обычно переводящееся как «тщеславие», переводится здесь и как «тщеславие», и как «самомнение». Этимологически это слово, вероятно, происходит от *māneti* (чтить) или *mīlāti* (измерять). По смыслу оно, однако, тяготеет к ассоциации с *taiyati* — измышлять (ложные идеи, см. M.i, 1), воображать, думать (как, например, в Nd. 1, 80, Vbh.390 и комментарии). Как одно из «загрязнений» (см. M.i, 36) его, вероятно, будет лучше всего перевести как «тщеславие». Но в выражении *asmi-tāpa* (которое обычно переводят как «тщеславие „Я есть“») оно больше приближается к *taiyapā* (ложное представление, неверное ухватывание, см. M.iii, 246), и поэтому его будет лучше переводить как «самомнение „Я есть“», поскольку слово «самомнение» покрывает и смысл «тщеславия» (т. е. надменности), и смысл «представления».

за рамки жадности. И покуда воззрения имеют своим источником заблуждение, темперамент воззрений подпадает под заблуждающийся темперамент.

**§ 79.** Какова причина этих темпераментов? Как понять, каким темпераментом обладает тот или иной индивид? Что подходит для того или иного темперамента?

**§ 80.** Итак, как говорят некоторые<sup>19</sup>, первые три вида темпераментов имеют своим источником предыдущую привычку, а также элементы и телесные жидкости. По-видимому, индивид с жадным темпераментом имел раньше множество желаемых задач и приятную работу или же родился здесь после смерти в небесном мире. Злобный испытывал множество пыток, истязаний и имел тяжёлую работу или родился здесь после смерти в одном из адов или после бытия нагом (змеем). Заблуждающийся [103] же употреблял много дурманящих веществ, пренебрегал обучением и задаванием вопросов или же родился здесь после смерти в качестве животного. Именно в таком смысле темпераменты имеют свои причины.

---

19 «„Некоторые“ — отсылка к старейшине Упатиссе, ибо это изложено им так в „Вимуттимагге“. Слово „по-видимому“ обозначает несогласие с дальнейшим отрывком» (Рм. 103). Похожий отрывок, на который здесь ссылаются, появляется в единственной сохранившейся китайской версии «Вимуттимагги», в шестой главе.

§ 81. Далее, индивид с заблуждающимся темпераментом таков ввиду выраженности двух элементов: земли и огня. Злобный таков ввиду выраженности оставшихся двух элементов [воздуха и воды]. Жадный же таков ввиду равной представленности всех элементов. Что касается телесных жидкостей, то у жадного избыток слизи, у заблуждающегося — ветра. Или у заблуждающегося избыток слизи, а у жадного — ветра. Таковы элементы и телесные жидкости в качестве причин темпераментов, как они говорят.

§ 82. [Здесь можно справедливо возразить, что] не все те индивиды, кто имел раньше множество желаемых задач и приятную работу или кто возник здесь после смерти в небесном мире, имеют жадный темперамент — аналогично и со злобным и заблуждающимся темпераментами; и нет такого закона выраженности элементов (см. гл. XIV, § 43 и далее), как эти некоторые утверждают. И даже пара жадного и заблуждающегося темпераментов, единственно приведённая в их связи с телесными жидкостями, в конечном итоге противоречит сама себе; также нет описания причин ни для одного из прочих темпераментов, начиная с верующего. Следовательно, такое определение неудовлетворительно.

§ 83. Дальнейшее изложение будет соответствовать мнению учителей комментариев. Итак, в «объяснении выраженности» говорится следующее:

«Факт выраженности в этих существах жадности, злобы или заблуждения продиктован предшествовавшим условием корня-причины.

Ибо когда в некоем человеке в момент накопления [производящей перерождение] каммы жадность сильна, а не-жадность слаба, не-злоба и не-заблуждение сильны, а злоба и заблуждение слабы, то его слабая не-жадность не способна превзойти жадность, но его сильные не-злоба и не-заблуждение способны превзойти его злобу и заблуждение. Вот почему, будучи перерождённым посредством сознания связки-перерождения от такой каммы, он будет наделён жадностью, добронравием и беззлобностью, а также обладать пониманием со знанием, которое подобно вспышке молнии.

**§ 84.** Когда в момент накопления каммы жадность и злоба сильны, не-жадность и не-злоба слабы, не-заблуждение сильно, а заблуждение слабо, то, в том же ключе, он будет наделён жадностью и злобой, но будет обладать пониманием со знанием, которое подобно вспышке молнии, как старейшина Датта-Абхайя.

Когда в момент накопления каммы жадность, не-злоба и заблуждения сильны, а другие слабы, то, в том же ключе, он будет наделён жадностью и глупостью, но будет при этом с хорошим характером<sup>20</sup> и беззлобным, как старейшина Бахула.

---

20 *Sīlaka* — «с хорошим характером» — *sukhasila* (добронравный, см. § 83), что = *sakhila* (мягкий — Pm. 104). Отсутствует в словаре Р.Т.С.

Подобным же образом когда в момент накопления каммы тройка жадности, злобы и заблуждения сильна, но не-жадность и т. д. слабы, то, в том же ключе, он будет наделён жадностью и злобой, будет заблуждающимся. [104]

**§ 85.** Когда в момент накопления каммы не-жадность, злоба и заблуждение сильны, а остальные слабы, то, в том же ключе, он будет наделён малым количеством загрязнений, будет непоколебим, даже завида небесный объект, но будет наделён злобой и медленным пониманием.

Когда в момент накопления каммы не-жадность, не-злоба и не-заблуждение сильны, а остальные слабы, то, в том же ключе, он будет без жадности и злобы, будет с хорошим характером, но с медленным пониманием.

Подобным же образом когда в момент накопления каммы не-жадность, злоба и не-заблуждение сильны, а остальные слабы, то, в том же ключе, он будет без жадности и обладать пониманием, однако будет наделён злобой и вспыльчивостью.

Подобным же образом когда в момент накопления каммы тройка не-злобы, не-жадности и не-заблуждения сильна, а жадность и т. д. слабы, то, в том же ключе, он будет без жадности и злобы, будет обладать пониманием, как старейшина Маха-Сангхараккхита».

**§ 86.** В этом отрывке тот, кто «наделён жадностью», является обладателем жадного темперамента; те,

кто «наделён злобой» и кто «глупый», являются обладателями злобного и заблуждающегося темпераментов соответственно. Тот, кто «обладает пониманием», является носителем интеллектуального темперамента. Те, кто «без жадности» и кто «без злобы», являются обладателями верующего темперамента ввиду своего естественного доверия. Или как перерождённый посредством каммы, сопровождаемой не-заблуждением, имеет интеллектуальный темперамент, то таким же образом перерождённый посредством каммы, сопровождаемой сильной верой, имеет верующий темперамент; перерождённый посредством каммы, сопровождаемой мыслями чувственного желания, имеет спекулятивный темперамент; перерождённый посредством каммы, сопровождаемой смешанной жадностью и т. д., имеет смешанный темперамент. Таким образом, эту производящую связку-перерождение камму, сопровождающую теми или иными феноменами, начиная с жадности, следует понимать как причину темпераментов.

**§ 87.** И было спрошено: «Как понять, каким темпераментом обладает тот или иной индивид?» (§ 79) Это объясняется следующим образом:

Посредством позы, действий,  
Обыкновения есть, смотреть и так далее,  
И по возникающим состояниям  
Темперамент может быть узнан.

**§ 88.** «Посредством позы»: когда обладающий жадным темпераментом идёт в своей обычной манере, то он делает это осторожно, опускает свою ногу медленно, ставит на землю равномерно, равномерно поднимает, а шаг его пружинит<sup>21</sup>.

Обладатель злобного темперамента ходит так, как будто вскапывает землю, он опускает и поднимает ногу быстро, а шаг его волочится.

Обладатель заблуждающегося темперамента ходит оторопело, опускает и поднимает ногу, колебляясь, [105] а шаг его неуклюж.

И вот что сказано в истории происхождения Магандийа Сутты:

«Шаг жадного характера пружинить будет;  
А злобного — как будто волочиться;  
Заблуждающийся же будет неуклюж, ступая;  
А тот, кто без загрязнений, имеет шаг  
подобный этому...» (см. SnA. 544).

**§ 89.** Манера стоять у обладателя жадного темперамента будет уверенной и грациозной. У обладателя злобного темперамента — жёсткой. У обладателя заблуждающегося темперамента — невразумительной. Аналогично и с манерой сидеть. Обладатель жадного темперамента расправляет свою кровать неспешно, ложится медленно, укладывая

21 *Ikkuṭika* — «пружинящий»; трактуется здесь как *asamphuṭṭhamajjhāt* (*«не касающийся в середине»* — Рм. 106). Отсутствует в словаре P.T.S.

ется поудобнее, спит в уверенной манере. Будучи разбуженным, он, вместо того чтобы быстро встать, отвечает медленно, как будто в сомнениях. Обладатель злобного темперамента расправляет свою кровать поспешно, кое-как, а затем падает на кровать и спит нахмутившись. Будучи разбуженным, встаёт быстро, на вопросы отвечает раздражённо. Обладатель заблуждающегося темперамента расправляет свою кровать наискось, спит по большей части лицом вниз, распластавшись на кровати. Будучи разбуженным, встаёт медленно, говоря: «Хм».

**§ 90.** Поскольку те, у кого верующий темперамент и т. д., подобны тем, у кого жадный и т. д., то их позы будут походить на вышеописанные.

Это то, как те или иные темпераменты могут быть определены посредством позы.

**§ 91.** «Посредством действий»: также при различных действиях, будь то подметание и т. д., обладатель жадного темперамента хорошо держит метлу, метёт равномерно и начисто, без спешки или разброса песка, как если бы он разбрасывал цветы синдувара. Обладатель злобного темперамента держит метлу туго, метёт плохо и неровно, поднимая громкий шум и суетливо разбрасывая песок в разные стороны. Обладатель заблуждающегося темперамента держит метлу кое-как, метёт ни ровно, ни начисто, просто взбаламучивая песок на одном месте.

§ 92. Такое поведение применимо ко всем видам действий, будь то стирка и покраска одеяний и т. д.: обладатель жадного темперамента действует искусно, спокойно, ровно и аккуратно; обладатель злобного темперамента действует напряжённо, чопорно и криво; обладатель заблуждающегося темперамента действует неумело, как будто в дурмане, нерешительно и криво. [106]

Также обладатель жадного темперамента носит своё одеяние ни слишком туго, ни слишком свободно, уверенно и полностью в него завернувшись. Обладатель злобного темперамента носит его слишком туго, завернувшись в него не полностью. Обладатель заблуждающегося темперамента носит его слишком свободно и расхлябанно.

Обладателей верующего темперамента и т. д. следует понимать в том же ключе, потому что они подобны вышеописанным.

Это то, как те или иные темпераменты могут быть определены посредством действий.

§ 93. «Посредством обыкновения есть»: обладатель жадного темперамента любит есть роскошную, сладкую пищу. Во время еды он делает из пищи небольшие круглые куски и ест их неторопливо, сmakуя различные вкусы. Он наслаждается, когда получает какую-нибудь хорошую пищу. Обладатель злобного темперамента любит есть грубую, кислую пищу. Во время еды он делает такие куски, что набиваются во весь рот, и ест он второпях,

не смакуя вкуса. Он огорчается, когда получает какую-нибудь не очень хорошую пищу. Обладатель заблуждающегося не имеет определённых предпочтений. Во время еды он делает маленькие, не округлые куски пищи, а когда её ест, роняет остатки обратно на тарелку, пачкает лицо и витает в облаках, думая о том о сём.

Обладателей верующего темперамента и т. д. следует понимать в том же ключе, потому что они подобны вышеописанным.

Это то, как те или иные темпераменты могут быть определены посредством обыкновения есть.

**§ 94.** «Посредством обыкновения смотреть и так далее»: когда обладатель жадного темперамента видит даже едва привлекательный визуальный объект, он смотрит на него долго, будто удивлён; он хватается за малейшие достоинства, не замечая реальных недостатков; уходя [после того, как посмотрел на объект], он делает это с сожалением, как будто подневолен это делать. Обладатель злобного темперамента, завида даже едва непривлекательный визуальный объект, смотрит недолго, как будто устал; он выуживает малейшие недостатки, опуская реальные достоинства; уходя, он делает это без сожаления, как если бы ему не терпелось уже поскорее уйти. Обладатель заблуждающегося темперамента, видя некий визуальный объект, просто копирует поведение других: слыша хулу — хулит, слыша похвалу — хвалит; но в действительности

он чувствует лишь безразличие — безразличие не-понимания. Аналогично со звуками и так далее.

Обладателей верующего темперамента и т. д. следует понимать в том же ключе, потому что они подобны вышеописанным.

Это то, как те или иные темпераменты могут быть определены посредством обыкновения смотреть и т. д.

**§ 95.** «По проявляющимся состояниям»: у обладателя жадного темперамента обычно проявляются такие состояния, как ложь; обман; тщеславие; лихость желаний, громоздкость желаний; неудовлетворённость; щегольство и опьянённость собою<sup>22</sup>.

---

22 *Sīṅga* — «щегольство». В таком значении слово отсутствует в словаре P.T.S. См. Vbh. 351 и комментарий.

*Cāpalya* (*cāpalla*) — опьянённость собою: существительное от прилагательного *capala*. Слово *capala* присутствует в следующем часто повторяющемся отрывке: ‘...sāṭhā māyāvino keṭubhino uddhatā unnalā capalā mukharā...’ (M.i, 32; см. также S.i, 203; A.iii, 199 и т. д.); а также M.i, 470 ‘uddhato hoti capalo’ и двумя строчками ниже ‘uddhaccam cāpalyam’. *Cāpalya* также появляется в Vbh. 351 (и M. i, 167). В MA.i, 152 (комментарий на M. i, 32) мы видим: ‘...capalā ti pattacīvara maṇḍanādīnā cāpallena yuttā’ («...заинтересованный в опьянении собою, которое заключается в украшении чаши, одеяния и т. д.»); в MA.iii, 185 (комментарий на M.i, 470): ‘Uddhato hoti capalo ti uddhaccapakatiko c’eva hoti cīvara maṇḍanā pattamaṇḍanā senāsanamaṇḍanā imassa vā pūtikāyassa kelāyanamaṇḍanā ti evam vuttena ca taruṇadārakacāpallena samannāgatō’ («Он отвлечён или самодоволен, опьянён собою: он наделён опьянён-

[107] У обладателя злобного темперамента обычно проявляются такие состояния, как злость; враждебность; пренебрежение; властвование; зависть и склонность. У обладателя заблуждающегося темперамента обычно проявляются такие состояния, как косность; вялость; беспокойство; волнение; сомнения и цепкая хватка [за что-либо] с отказом её ослабить.

У обладателя верующего темперамента обычно возникают такие состояния, как бескорыстная щедрость; желание видеть благородных; желание слышать Благую Дхамму; великое радование; бесхитростность; искренность и доверие к вещам, которые внушают доверие. У обладателя интеллектуального темперамента обычно возникают такие состояния, как готовность к разговору; обладание хорошими друзьями; знание меры в еде; осознанность и полная бдительность; приверженность бодрствованию; чувство срочности по отношению к тем вещам, которые внушают чувство срочности;

ностью собою незрелого юнца, что описывается как украшение одеяния, украшение чаши, украшение места для отдыха или украшение и лелеяние этого грязного тела». Это значение также подтверждается в комментарии на Vbh. 251. Словарь P.T.S. вообще не содержит такого значения, есть лишь «ветреный», которое не подкрепляется Комментарием. Словарь T.C.P. (acapala) также не содержит такого значения.

Что касается прочих перечисленных здесь вещей (в тексте «Висуддхимагги»), большинство из них могут быть найдены в M.i, 36. Насчёт «цепкой хватки» и т. д. см. M.i, 43.

мудрое направленное усилие. У обладателя спекулятивного темперамента обычно возникают такие состояния, как говорливость; общительность; скука в приверженности полезному; неудача в завершении начинаний; дымление ночью, а горение днём (см. M.i, 144; иными словами, строить планы ночью, а реализовывать днём); виляние ума от одного к другому (см. Ud. 37).

Это то, как те или иные темпераменты могут быть определены посредством проявляющихся состояний.

**§ 96.** Тем не менее эти указания по определению темпераментов не были в своей полноте получены из текстов или комментариев, а являются лишь мнением учителей, поэтому считаться аутентичными они не могут. Ибо даже в злобном темпераменте могут проявляться позы и т. д., которые приписываются жадному, если обладатель первого пытается сделать что-то прилежно. Также те или иные позы и т. д. никогда отчётливо не проявляются в смешанном темпераменте. Только следующие указания по определению темпераментов следует считать аутентичными, как сказано в комментариях: «Учитель со способностью чтения умов будет знать темперамент и объяснит медитационную опору в соответствии с ним; если же у него такой способности нет, то ученика следует расспросить». Поэтому какой-либо темперамент можно распознать или чтением ума, или же расспросами.

**§ 97.** «Что подходит для того или иного темпера-  
мента?» (см. § 79) Подходящим жилищем для об-  
ладателя жадного темперамента будет стоящее  
на одном уровне с землёй, с грязным порогом; это  
может быть или нависающая скала без сделанного  
[водоотвода] (см. гл. II, сноска 15), или шалаш, или  
дом из листьев и т. д. Такому жилищу следует быть  
усеянным грязью, полным летучих мышей<sup>23</sup>, по-  
луразваленным, слишком высоким или слишком  
низким, с мрачными окрестностями, опасными  
[из-за львов, тигров и т. д.], [108] где даже кровать  
и стул кишат жуками, с заболоченным, ухабистым  
путём к оному. И ему следует быть уродливым и не-  
взрачным, вызывающим отвращение, как только  
посмотришь. Подходящей нижней и верхней оде-  
ждой будет та, которая имеет рваные края и свиса-  
ющие повсюду нити, подобно *Jalapīvasadisa*<sup>24</sup>, гру-  
бая на ощупь, как пенька, замызганная, тяжёлая,  
проблематичная в ношении. Подходящей чашей  
будет та, что из глины, уродливая и искривлён-  
ная ввиду заплаток и стыков, или же железная,  
безобразная и тяжёлая, еда из которой не способ-  
ствует аппетиту, подобная черепу. Верной дорогой  
для сбора подаяний будет та, что неприятна и уха-  
биста, proximity от которой нет деревень. Верной

23 *Jatukā* — «летучая мышь»: отсутствует в словаре Р.Т.С.  
См. также гл. XI, § 7.

24 *Jalapīvasadisa* — «сетевидное мучное изделие»  
(Pm. 108). Возможно, это то, что сегодня на Шри-Лан-  
ке известно как *Idiyappam*, или что-то броде этого.

деревней для сбора подаяний будет та, где его как будто не замечают, откуда он почти всегда уходит ни с чем, даже от нескольких семей; где люди зовут его в трапезную, говоря: «Пойдёмте, досточтимый», дают ему кашу и рис, но делают это обыденно, будто заводят корову в загон. Обслуживать его следует рабам или рабочим, которые неприглядны, уродливы, в грязной одежде, дурнопахнущие, отвратительные, кто подаёт ему кашу и рис так, как будто грубо бросая ему. Правильными видами каши, риса и твёрдой пищи будут дешёвые, невзрачные, сделанные из проса, кудусаки, рисовой сечки и т. д., а также несвежая пахта, прокисшая кашица, карри из залежавшихся овощей и всё прочее, чем едва можно набить желудок. Правильная поза для такого — стоять или ходить. Объектами для созерцания следует выбрать любые цветные касины, начиная с синей, чей цвет нечист. Вот что является подходящим для обладателя жадного темперамента.

**§ 98.** Подходящим местом для отдыха для обладателя злобного темперамента будет ни слишком высокое, ни слишком низкое; обеспеченное тенью и водой; с пропорциональными стенами, опорами и ступеньками; с хорошим фасадом; украшенное различными видами картин; с ровным, гладким и мягким полом; декорированное цветочными арками и балдахинами из тканей различного цвета, как будто в небесном дворце Брахмы; с чистой и ровной обивкой кровати и стула; сладко пахну-

щее цветами; с выставленными благовониями, создающими домашний уют; такое, что заставляет испытывать радость и счастье, едва его завидев.

**§ 99.** Верной дорогой к его жилищу будет та, которая лишена какой-либо опасности, ровная, без ухабов, должным образом подготовленная. [109] И самое лучшее, если убранство в его жилище будет не слишком много, чтобы избежать укромных мест, где могут прятаться насекомые и жуки, змеи и крысы, например лишь кровать и стул. Подходящей нижней и верхней одеждой будет та, которая скроена из лучших материалов: из китайской ткани, сомарской ткани, шёлка, качественного хлопка, качественной парусины; сшитая в один или два слоя; яркая и хорошо выкрашенная; чистая в цвете, чтобы подобать отшельнику. Верной чашей будет железная, с отличной формой, подобно водяному пузырю; отполированная как драгоценный камень и без пятен; с чистым цветом, чтобы подобать отшельнику. Верной дорогой для сбора подаяний будет та, которая лишена опасностей, ровная и приятная, от которой деревня ни слишком далеко, ни слишком близко. Верной деревней для сбора подаяний будет та, где люди, думая: «Вот идёт наш господин», готовят сиденье в подметённом месте, прежде сбрызнутым водой, [чтобы не поднималась пыль], и идут встречать его: берут его чашу, провожают до дома, сажают на подготовленное сиденье и обслуживают его своими руками.

§ 100. Подходящими обслуживающими будут статные, приятные, чистые, намазанные, надушенные<sup>25</sup> и с запахом цветов; разодетые в чистые, различным образом выкрашенные, красивые одежды; выполняющие свою работу аккуратно. Правильным видом каши, риса и твёрдой пищи будет каша, рис и т. п. с хорошим цветом, запахом и вкусом, дающие насыщение, завлекающие, великолепные во всех смыслах, а также в достаточном для его потребностей количестве. Верная поза для такого — лёжа и сидя. Объектами для созерцания следует выбрать любые цветные касины, начиная с синей, чай цвет предельно чист. Вот что является подходящим для обладателя злобного темперамента.

§ 101. Правильным жилищем для обладателя заблуждающегося темперамента будет то, через которое открывается вид, откуда просматриваются четыре стороны света. Верная поза — ходьба. Верный объект для созерцания для него не маленький, а примерно размером с корзину для просеивания или блюдце, так как в тесном пространстве его ум ещё больше сбивается с толку; так что верным выбором будет достаточно большая касина. Остальное как в случае обладателя злобного темперамента. Вот что является подходящим для обладателя заблуждающегося темперамента.

---

25 Surabhi — «надушенный, парфюм»: отсутствует в словаре P.T.S., см. также в гл. VI, § 90; гл. X, § 60 и Pm. 445.

**§ 102.** Для обладателя верующего темперамента также подходит всё то, что указано для обладателя злобного. Что касается объекта созерцания, то подойдёт также одно из памятований.

Для обладателя интеллектуального темперамента подойдёт всё, что касается жилища и т. д.

Для обладателя спекулятивного темперамента не будет подходящим жилище с привлекательными видами, [110] садами, рощами и прудами, с обзором на деревни, города, окрестности и синеву гор, ибо они заставляют бегать его ум туда-сюда. Так что ему следует использовать такие жилища, как глубокие пещеры, которые скрыты за листвой деревьев, подобно Нависающей скале Слоновьего Живота (*Hatthikucchipabbhāra*), или пещере Махинды. Большой объект для созерцания будет неподходящим, поскольку тоже будет заставлять бегать его прикладываемое мышление [*vitakka*] туда-сюда. А вот малый объект будет верным выбором. Остальное — как для жадного темперамента. Вот что является подходящим для обладателя спекулятивного темперамента.

Таковы детали касательно видов темпераментов, их причин, способов определения и того, что для них является подходящим, что подразумевалось здесь посредством слов «которая будет соответствовать его темпераменту» (§ 28).

**§ 103.** Вместе с тем медитационные опоры, подходящие для того или иного темперамента, до сих

пор не были ясно и во всех аспектах описаны. Всё это прояснится вместе с нижеследующим списком.

Ранее было сказано: «...затем нужно озабочиться одной из сорока медитационных опор, которая будет соответствовать его темпераменту» (§ 28). Дальнейшее описание медитационных опор следует первостепенно понимать в свете этих десяти пунктов: (1) касательно перечня, (2) касательно достижения только лишь доступа или с возможностью погружения, (3) касательно видов джханы, (4) касательно преодоления, (5) касательно расширения и не-расширения, (6) касательно объекта, (7) касательно плана, (8) касательно ухватывания, (9) касательно условия и (10) касательно пригодности для темперамента.

**§ 104.** 1. «Касательно перечня»: о нём упоминалось выше во фразе «одной из сорока медитативных опор» (§ 28). Итак, сорок медитативных опор:

- десять касин (тотальностей),
- десять видов непривлекательностей,
- десять памятований,
- четыре божественные обители,
- четыре нематериальных состояния,
- одно восприятие,
- одно определение.

**§ 105.** «Десять касин»: касина земли, касина воды, касина огня, касина воздуха, синяя касина, жёлтая

касина, красная касина, белая касина, касина света и касина ограниченного пространства<sup>26</sup>.

«Десять видов непривлекательностей»: раздутый [труп], посиневший, гниющий, разрезанный, обглоданный, расчленённый, изрубленный и расчленённый, кровоточащий, кишащий червями, скелет<sup>27</sup>.

- 26 «„Kasiṇa“ в смысле всеполноты (*sakalaṭṭhena*)» (MA.iii, 260). См. гл. IV, § 119.
- 27 Здесь даётся десять видов непривлекательностей. Однако в суттах появляется только пять или шесть из них, то есть «Восприятие скелета, восприятие кишащего червями, восприятие посиневшего, восприятие разрезанного, восприятие раздутого» (см. A.i, 42 и S.v, 131; A.ii, 17 добавляет «восприятие гниющего»). Каких-либо деталей при этом не даётся. Но все десять появляются в Dhs. 236–264 и Ps.i, 49. Следует отметить, что в Висудхимагге нет порядка этапов разложения данных видов трупов, и в гл. VI даются инструкции именно для созерцания реальных трупов в вышеперечисленных состояниях. То есть главная цель здесь — схватывание [восприятия] «отвратительности» как таковой.

Другой список из девяти этапов разложения трупа, по большей части отличный от этих, даётся в M.i, 58, 9 и т. д., начиная с трупа, полежавшего один день, и заканчивая костями, которые стали пылью. Фраза «положим, некий монах увидел труп, брошенный на кладбище... он сравнивает с ним своё собственное тело таким образом: „Это [моё] тело имеет ту же природу, его ждёт та же участь, для него не будет исключения“» (M.i, 58) позволяет предполагать, что эти девять стадий, которые даны в качестве этапов разложения трупа с целью продемонстрировать непостоянство тела, не обязательно подразумевают реальное созерцание трупов вплоть до создания ментальной копии их внешнего вида, а основной же целью здесь является развитие виденья непостоянства. Возможно, именно поэтому эта девятка не используется в этом разделе (см. гл. VIII, § 43).

Слово *asubha* (непривлекательность, непривлекательный) используется и в отношении созерцания трупов, как здесь, и в отношении созерцания частей тела (A.v, 109).

«Десять памятований»: памятование о Будде (Просветлённом), памятование о Дхамме (Законе), памятование о Сангхе (Общине), памятование о нравственности, памятование о щедрости, памятование о божествах, памятование (или осознанность) о смерти, осознанность к телу, осознанность к дыханию, памятование о покое. [111]

«Четыре божественные обители»: любящая доброта, сострадание, радование, невозмутимость.

«Четыре нематериальных состояния»: сфера безграничного пространства, сфера безграничного сознания, сфера ничто, сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия.

«Одно восприятие» — это восприятие отвратительности в питании.

«Одно определение» — это определение четырёх элементов.

Вот каким образом следует понимать описание медитативных опор в разделе «касательно перечня».

**§ 106. 2. «Касательно достижения — только лишь доступа или с возможностью погружения»:** восемь памятований [из десяти], при исключении осознанности к телу и осознанности к дыханию, а также восприятие отвратительности в питании и определение четырёх элементов, приводят только к доступу. Остальные приводят к погружению. Таков пункт «касательно достижения только лишь доступа или с возможностью погружения».

**§ 107.** 3. «Касательно видов джханы»: среди медитативных опор, приводящих к погружению, десять касин и осознанность к дыханию приносят все четыре джханы. Десять видов непривлекательностей и осознанность к телу приносят только первую джхану. Первые три божественные обители приносят только первые три джханы. Четвёртая божественная обитель и четыре нематериальных состояния приносят только четвёртую джхану. Таков пункт «касательно видов джханы».

**§ 108.** 4. «Касательно преодоления»: существует два вида преодоления, то есть преодоление факторов и преодоление объекта. Итак, преодоление факторов наличествует в случае всех медитативных опор, которые приносят три или четыре джханы, так как вторая джхана и т. д. при удержании того же объекта должна достигаться посредством преодоления таких джхановых факторов, как приложение, удержание и т. д. Аналогично и в случае четвёртой божественной обители, ибо такая джхана должна достигаться преодолением факто-ра ментального счастья, но с сохранением того же объекта, что и у [предшествующей] — любящей доброты и т. д. Но в случае четырёх нематериальных состояний необходимо преодолевать объект: сфера безграничного пространства должна достигаться посредством преодоления той или иной касины из первых девяти, [исключая касину ограниченного пространства, см. далее], соответственно, сфера

безграничного сознания и т. д. достигается после преодоления безграничного пространства и т. д. В остальных медитативных опорах преодоление отсутствует. Таков пункт «касательно преодоления».

**§ 109. 5.** «Касательно расширения и не-расширения»: среди сорока медитативных опор расширять [см. гл. IV, § 126 и далее] необходимо только лишь десять касин. Ибо практикующий может слышать звуки элементом божественного уха, видеть визуальные объекты божественным оком и читать умы других существ только лишь в том пространственном пределе, до которого он решил расширить касину.

**§ 110.** Осознанность к телу и десять видов непривлекательностей расширять не нужно. Почему? Потому что у них есть определённое месторасположение, а также потому, что в их случае это не принесет пользы. Определённость их месторасположения станет ясной в объяснении метода их развития (гл. VIII, §§ 83–138 и гл. VI, §§ 40–41, 79). Если расширять непривлекательности трупов, то расширяться они будут [112] только лишь в количественном смысле, что не несёт в себе никакой пользы. И это было сказано в ответ на вопрос Сопаки: «Восприятие видимых форм совершенно ясное, Благословенный, восприятие костей не-ясное» (?); здесь восприятие видимых форм названо «совершенно ясным» в смысле расширения образа, а восприятие костей названо «не-ясным» в смысле их не-расширения.

**§ 111.** Что касается слов «Я охватил всю землю восприятием скелета» (Thag. 18), то они означают форму, в которой появилось такое восприятие у достигшего его. Ибо подобно тому как во времена [императора] Дхаммасоки птица Каравика напевала сладкую песню, когда видела своё отражение в зеркальных стенах вокруг, воспринимая других Каравик в каждом из направлений<sup>28</sup>, точно так же

---

28 Вот полная история, которая появляется в MA.iii, 382–383 и в других местах: «Говорят, когда птица Каравика клюнула сладкое манго, вкусив вытекающий сок, и, хлопая крыльями, начинает петь, тогда все четвероногие начинают скакать как сумасшедшие. Четвероногие, пасущиеся на своих пастищах, берут траву в рот и прислушиваются. Хищные звери, охотящиеся за маленькими зверьками, замирают с поднятой лапой. Те животные, на которых охотятся, теряют страх смерти и прекращают бегство. Летящие птицы останавливаются с распахнутыми крыльями. Рыбы замирают в воде, не шевеля плавниками. Все внимают — вот как прекрасно пение Каравики. И вот царица Дхаммасоки по имени Асандхамитта однажды спросила Общину: „Досточтимые, существует ли что-то, звучащее как речь Будды?“ — „Птицы Каравики звучат так“. — „Где эти птицы, досточтимые?“ — „На Гималаях“. Тогда царица сказала царю: „Господин, я хочу услышать пение Каравики“. Царь отоспал золотую клетку с приказом: „Пусть Каравика окажется в этой клетке“. Клетку доставили в нужное место и поставили перед Каравикой. Думая: „Клетку привезли по приказу царя, не повиноваться не получится“, птица залетела в клетку. Клетку принесли обратно и поставили перед царем. Однако они так и не смогли заставить Каравику издать и звука... →

и старейшина [Сингала Питар], когда видел появление образа костей во всех направлениях ввиду своего достижения восприятия скелета, думал, что вся земля покрыта костями.

**§ 112.** Но если так, то разве не будет здесь противоречия ввиду того, что объект джханы на восприятии непривлекательности называется безмерным<sup>29</sup>? Не будет. Ведь один человек ухватывает образ некого большого раздувшегося трупа или скелета, а другой человек — малого. Именно в этом ключе такая джхана будет или с ограниченным, или с безмерным объектом. Или иначе: выражение «с безмерным объектом» (Dhs. 182–184 с пропуском слов) отсылает к тому человеку, кто расширяет его, не видя бесполезность этого действия. Всё же

---

Когда царь спросил: „Когда эти птицы издают звуки?“, ему ответили: „Когда видят родню“. Тогда царь приказал окружить клетку зеркалами. Каравика, видя собственное отражение в зеркалах и думая, что пришла её родня, начала хлопать крыльями и кричать изысканным голосом, будто бы играя на драгоценной трубе. Все люди в городе носились из-за этого как сумасшедшие. Тогда Асандхамитта подумала: „Если голос этого существа так хорош, тогда как же звучит голос Благословенного, что получил славу всеведущего?“ — и, породив в себе восторг, который она так никогда и не отпустила, царица утвердила в плоде вхождения в поток».

29 См. Dhs. стр. 55 [издания Дхаммасангани на пали от Общества палийских текстов], где в «...ре...», нужно подставить со стр. 37–38, параграфы 182 и 184.

расширять такой объект не стоит, поскольку это не принесёт никакой пользы<sup>xiv</sup>.

**§ 113.** Остальные опоры по аналогии также не нужно расширять. Почему? Если некий человек расширяет образ вдохов и выдохов, то расширяться будет только количественный аспект ветра, и у них также есть определённое месторасположение [кончик носа]. Так что делать так не нужно ввиду бесполезности и чёткой определённости месторасположения. Божественные обители имеют своим объектом живых существ, и если практик расширяет такой образ, то расширяться будет лишь количество живых существ, в чём цели не стоит. Так что всё это также расширять не нужно.

**§ 114.** Когда говорится: «Пронизывает одну сторону мира с сердцем, наполненным любящей добротой» (D.i, 250) и т. д., то подразумевается охватывающее включение. Ибо когда некий человек поступательно развивает практику с некой божественной обителью, включая [в её охват] живых существ в одном направлении, начиная с одного дома, двух домов и т. д., то о ней говорят как о «пронизывающей одно направление», [113] и здесь речь не идёт о расширении образа. Также здесь нет образа-аналога, который можно расширить. Кроме того, феномен взятия [сознанием] ограниченного или безмерного объекта может быть понят здесь также и в свете включения [существ, как выше].

**§ 115.** Что касается нематериальных сфер в качестве объектов, то [безграничное] пространство расширять не нужно, поскольку это всего лишь удаление [материальности] касины; ибо эту сферу следует схватывать только лишь как исчезновение [материальности] касины, и если практикующий занимается здесь расширением, то это ни к чему не приведёт. [Безграничное] сознание также не подлежит расширению, поскольку это феномен, обладающий индивидуальной сущностью; невозможно расширить феномен, обладающий индивидуальной сущностью. Исчезновение сознания не нужно расширять, [поскольку следующая нематериальная сфера ничто] — это лишь не-существование сознания [предыдущей нематериальной сферы; см. гл. X]. Объект сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия также не подлежит расширению, поскольку тоже является феноменом с индивидуальной сущностью<sup>30</sup>.

**§ 116.** Остальные медитационные опоры не расширяются, поскольку у них нет образа<sup>31</sup>. Ибо расширя-

---

30 «Только лишь абстрактные (*parikarpa*) объекты могут быть расширены, но никакие, помимо них, поэтому он сказал: „...невозможно расширить феномен, обладающий индивидуальной сущностью“» (Pm. 110).

31 Слово ‘*nimitta*’ в его техническом смысле последовательно переводится здесь посредством слова «образ», которое весьма близко, если не точно, подпадает под большинство случаев его использования. Иногда это переводится как «знак» (что указывает на что-то конкретное) или «изображение» (что не всегда подраз-

ем образ-аналог, а объектами памятования о Будде и т. д. он не является. Следовательно, в расширении здесь нет нужды. Таков пункт «касательно расширения и не-расширения».

**§ 117. 6. «Касательно объекта»:** среди сорока медитативных опор двадцать две имеют образ-аналог в качестве объекта: десять касин, десять видов непривлекательностей, осознанность к дыханию и осознанность к телу; остальные же образы-аналога не имеют. Двенадцать имеют феномен с индивидуальной сущностью в качестве своего объекта, то есть восемь из десяти памятований (при исключении осознанности к дыханию и к телу), восприятие отвратительности в питании, определение элементов, сфера безграничного сознания и сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия. У оставшихся шести объекты «не-поддаются-подобной-классификации<sup>32</sup>». Также восемь медитативных опор

умевается). Три его вида, то есть предварительный образ, учебный образ и образ-аналог, в Питаках не появляются. В них он используется скорее в качестве ассоциации неких идей, как, например, в M.i, 180, M.i.119, A.i, 4 и т. д., чем в качестве визуализированного «изображения» в некоторых случаях «образа-аналога», что будет описано в последующих главах.

32 Na-vattaba — «не поддаётся подобной классификации»: обозначение из Абхидхаммы для того, что рассматривается в свете диад или триад Абхидхамма Матики (Dhs., стр. 1 и далее) и не может быть помещено под одну из трёх или двух их категорий.

на своей ранней стадии имеют изменчивый объект, но конечный образ-аналог у них будет статичным: гниющий, кровоточащий, кишащий червями, осознанность к дыханию, касина воды, касина огня, касина воздуха и — в случае касины света — объект в виде круга солнечного света и т. д. У остальных опор объекты неизменчивы<sup>33</sup>. Таков пункт «касательно объекта».

**§ 118. 7. «Касательно плана».** Следующие двенадцать видов медитативных опор не возникают среди божеств [чувственной среды]: десять непривлекательностей, осознанность к телу и восприятие отвратительности в питании. Эти двенадцать, вместе с осознанностью к дыханию, не возникают в мире Брахмы [тонкоматериальная среда]. В нематериальном становлении не возникает ничего, кроме четырёх нематериальных состояний. Среди человеческих существ возникают все виды медитативных опор. Таков пункт «касательно плана». [114]

**§ 119. 8. «Касательно схватывания»:** здесь объясняется схватывание зрением, осязанием и представлением. Итак, девятнадцать видов должны

---

33 «„Гниющий“ является изменчивым объектом ввиду истечения гноя; „кровоточащий“ — ввиду капания крови; „кишащий червями“ — ввиду извивания червей. Аспект изменчивости солнечного света, проходящего через открытое окно, очевиден, по причине чего он назван изменчивым объектом» (Рм. 110).

схватываться зрением: девять касин (при исключении касины ветра), а также десять видов непривлекательностей. Смысл в том, что на ранней стадии их образ должен схватываться посредством постоянного смотрения на них глазами. Что касается осознанности к телу, то пять частей тела, до кожи включительно, должны схватываться зрением, остальные — представлением. Осознанность к дыханию должна схватываться осязанием; касина ветра — зрением и осязанием; остальные восемнадцать видов опор — представлением. Божественная обитель невозмутимости и четыре нематериальные сферы несхватываемы для начинающего, но остальные тридцать пять видов опор — да. Таков пункт «касательно схватывания».

**§ 120. 9. «Касательно условия»:** девять касин, исключая касину ограниченного пространства, являются условиями для нематериальных сфер. Десять касин являются условиями для пяти видов прямого знания. Первые три божественные обители являются условиями для четвёртой. Каждая более низкая нематериальная сфера является условием для более высокой. Сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия является условием для достижения прекращения [см. гл. XXIII, § 16 и далее]. Все виды медитативных опор являются условием для жизни в счастье, для прозрения, а также для благоприятных видов становления. Таков пункт «касательно условия».

**§ 121.** 10. «Касательно пригодности для темперамента». Итак, следующие одиннадцать опор подходят жадному темпераменту: десять видов непривлекательностей и осознанность к телу. Восемь подходят злобному темпераменту: четыре божественные обители и четыре цветные касины. Осознанность к дыханию подходит заблуждающемуся и спекулятивному темпераментам. Первые шесть памятований подходят для верующего темперамента. Осознанность к смерти, памятование о покое, определение четырёх элементов и восприятие отвратительности в питании подходят интеллектуальному темпераменту. Оставшиеся касины и нематериальные сферы подходят для всех видов темпераментов. Каждой из касин следует быть ограниченной в случае спекулятивного темперамента, а в случае заблуждающегося — безмерной. Таков пункт «касательно пригодности для темперамента».

**§ 122.** Вышеизложенный пункт дан в форме прямой противоположности и полной пригодности. Но, по сути, все виды такого благотворного развития подавляют жадность и т. д., помогают вере и так далее. И в Мехия Сутте сказано: «Следует, в дополнение ко всему<sup>34</sup>, развивать эти четыре вещи: не-

---

34 «В дополнение к пяти вещам», о которых говорилось ранее в сутте: совершенство нравственности, хорошая дружба, слушание подходящего, энергия и понимание.

привлекательность следует развить ради отбрасывания жадности (вожделения); любящую доброту следует развить ради отбрасывания недоброжелательности; [115] осознанность к дыханию следует развить ради отбрасывания приложения [*vitakka*]; восприятие непостоянства следует развить ради устранения самомнения „Я есть“». (A.iv, 358). Также в Рахула Сутте во фразе со следующим началом: «Развивай любящую доброту, Рахула» (M.i, 424) семь медитативных опор даны для одного темперамента. Так что вместо настаивания лишь на букве, намерение [в виде подавления жадности и т. д.] следует искать в каждом случае.

Таково объяснение медитативных опор в соответствии со сказанным ранее: «Затем нужно озабочиться одной из сорока медитативных опор, которая будет соответствовать его темпераменту» (§ 28).

**§ 123.** Далее будут раскрываться слова «нужно озабочиться». После обращения к хорошему другу ранее описанного вида в рамках фразы: «Следует обратиться к好朋友, дарителю медитативной опоры» (§ 28 и §§ 57–73) практику следует посвятить себя Благословенному или некому учителю, и просить медитативную опору ему следует с искренним стремлением и искренней решимостью.

**§ 124.** Итак, ему следует посвятить себя Благословенному, Просветлённому, в следующем ключе: «Благословенный, я отказываюсь от себя ради вас».

Ибо без такого жеста, когда практик будет жить в отдалённом обиталище, он может не выстоять перед неким проявившимся объектом, внушающим страх, а впоследствии может и вернуться в деревню, начать водиться с мирянами, предпринимать ненадлежащий поиск и в итоге прийти к краху. Но если он сделал такой жест посвящения, то страх перед пугающим объектом не будет наводнить его, но только лишь радость по мере вспоминания: «Разве ты не принял мудрое решение, посвятив себя Благословенному?»

**§ 125.** Положим, некий человек нашёл кусок отличной ткани из Каси. Если её обгладают крысы или моль, то он будет чувствовать огорчение; но если он отдаст эту ткань монаху, которому необходимы одеяния, то этот человек почувствует лишь радость, глядя, как монах разрывает её, [чтобы сделать свой лоскутный плащ]. Аналогично и с посвящением себя кому-то.

**§ 126.** Если он посвящает себя некому учителю, ему следует сказать: «Я отказываюсь от себя ради вас, досточтимый». Ибо если этого не совершиТЬ, то такой практик перестаёт реагировать на коррекцию его ошибок, перестаёт слушать советы, с ним будет сложно разговаривать, или же он будетходить куда ему вздумается, без разрешения учителя. Соответственно, его учитель не будет помогать ему ни материально, ни в Дхамме, а также не будет

обучать его загадочным книгам<sup>35</sup>. Не получая этих двух видов помощи [116], ученик не будет находить опоры в Учении и вскоре впадёт в ненадлежащее поведение или вовсе вернётся в мир. Но если он посвятит себя таким образом, то он будет реагировать на коррекцию своих ошибок, не будет ходить куда ему вздумается, с ним будет легко говорить, и жить он будет только под опекой учителя. Он будет получать от учителя два вида помощи и достигнет роста, возрастания и исполнения в Учении. Подобно ученикам старейшины Чула-Пиндалапатика-Тиссы.

**§ 127.** Так, три монаха пришли к этому учителю. Один из них сказал: «Досточтимый, я готов броситься с утёса высотою с рост сотни человек, если это будет на пользу вам». Второй сказал: «Досточтимый, я готов, используя один лишь гладкий камень, стереть это тело в пыль от пяток и до головы, если это будет на пользу вам». Третий сказал: «Досточтимый, я готов умереть, прекратив дышать, если это будет на пользу вам». Видя: «Эти монахи, определённо, способны к развитию», старейшина дал им наставления по медитационной опоре. Следуя его советам, все трое достигли арахантства.

---

35 «Загадочные книги»: книги по медитативным опорам, имеющие дело с истинами, обусловленным возникновением и т. д., которые глубоки и связаны с пустотностью» (Pm. 111). См. также MA.ii, 264, AA комментарий к A. Catukka-nīpāta, 180.

Такова польза в посвящении себя. Поэтому было сказано ранее: «Практику следует посвятить себя Благословенному или некому учителю».

**§ 128.** «С искренним стремлением и искренней решимостью» (§ 123): стремлению практика следует быть искренним в шести аспектах, начиная с не-жадности. Ибо именно практик с таким искренним стремлением достигает одного из трёх видов просветления, согласно сказанному: «Шесть видов стремления ведут к созреванию просветления у Бодхисатт. Со стремлением к не-жадности Бодхисатты видят изъян в жадности. Со стремлением к не-злобе Бодхисатты видят изъян в злобе. Со стремлением к не-заблуждению Бодхисатты видят изъян в заблуждении. Со стремлением к отречению Бодхисатты видят изъян в обществе. Со стремлением к оставлению Бодхисатты видят изъян во всех видах становлений и уделов». Ибо вошедшие в поток, однажды-возвращающиеся, не-возвращающиеся, араханты, Паччекабудды и Саммасамбудды, будь то в прошлом, будущем или настоящем, — все приходят к единой для всех цели благодаря этим шести аспектам. Вот почему практику следует иметь эти шесть искренних стремлений.

**§ 129.** Ему следует всем сердцем решиться на это. Смысл этого таков: [117] ему следует решиться на сосредоточение, почитать сосредоточение,

склоняться к сосредоточению, решиться на Ниббану, почитать Ниббану, склоняться к Ниббане.

**§ 130.** Когда, искренне пожелав и решившись всем сердцем, он просит медитативную опору, то учитель, который обладает способностью читать умы, может узнать его темперамент посредством изучения его ума; если такой способности у него нет, он может узнать темперамент посредством вопросов: «Каков твой темперамент?», или «Какие состояния обычно в тебе наличествуют?», или «О чём ты любишь вспоминать?», или «Какая медитативная опора благоприятна твоему уму?» Когда учитель узнает его темперамент, он может объяснить подходящую ему медитативную опору. Объясняя, он может делать это тремя способами: объяснить некую медитативную опору тому, кто уже её выучил, заставляя его рецитировать наставления о ней в две или три сессии; объяснить каждый раз тому, кто живёт в этом же месте, когда тот приходит за наставлениями; и он может объяснить ни слишком кратко, ни слишком развёрнуто для того, кто хочет выучить её, а затем уйти куда-нибудь ещё.

**§ 131.** Итак, сначала, когда учитель объясняет касину земли, ему следует затронуть девять аспектов: четыре изъяна касины; создание касины; метод развития для того, кто уже сделал касину; два вида образов, два вида сосредоточения, семь видов подходящего и неподходящего; десять навыков

в погружении; равномерность [применения] энергии и инструкции по погружению.

В случае других медитативных опор каждую следует объяснить в целесообразном для неё ключе. Всё это прояснит развитие сосредоточения. Когда опора для медитации объясняется подобным образом, практик должен ухватить суть по мере слушания.

**§ 132.** «Схватывать суть» означает здесь, что он должен сопоставить каждый аспект следующим образом: «Это предыдущий пункт, это следующий пункт, это смысл, это назначение, это пример». Когда он внимательно слушает, схватывая суть в этом ключе, то [объяснение] медитативной опоры хорошо схватывается. Затем, и ввиду этого, он успешно обретает [медитативное] достижение, но не иначе. Таково прояснение смысла слов «практик должен схватывать суть».

**§ 133.** В этой точке заканчивается детальное и всеохватное объяснение фразы «Следует обратиться к хорошему другу, дарителю медитативной опоры, а затем нужно озабочиться одной из сорока медитативных опор, которая будет соответствовать его темпераменту» (§ 28).

Окончена третья глава, названная «Описанием обретения опоры для медитации», в разделе развития сосредоточения этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

## Глава IV

---

### КАСИНА ЗЕМЛИ (*pathavī-kasiṇa-niddesa*)

§ 1. [118] Теперь что касается сказанного ранее: «После этого практикующему следует избежать тренировки сосредоточения в неподходящем для этого монастыре и перебраться жить в подходящий» (гл. III, § 28). Прежде всего, если практикующий находит некий монастырь подходящим для жизни вместе с учителем, то он может находиться там, пока проясняет для себя медитативную опору. Если же этот монастырь неподходящий, то он может жить в подходящем [и посещать учителя в другом, даже неподходящем, монастыре], будь он на расстоянии четверти, половины или даже целой лиги. Во втором случае, если практик обнаруживает, что он сомневается или забыл что-либо касательно медитативной опоры, ему следует в подходящее время исполнить обязательства в своём монастыре, а затем отправиться к жилищу учителя, собирая по пути подаяния и приходя туда после того, как учитель

примет пищу. В этот день практику следует прояснить у учителя медитативную опору. На следующий день, после выказывания почтения учителю, ему следует вернуться в своё жилище, собирая по пути подаяния, что поможет избежать усталости по прибытии. Но если подходящего монастыря нет даже на расстоянии одной лиги, практику следует прояснить для себя все трудности касательно медитативной опоры, а также полностью удостовериться, что ей было уделено должное внимание [и что без помощи учителя точно не обойтись]. Затем он может отправиться в дальний путь и, избегая неподходящие для развития сосредоточения монастыри, поселиться в подходящем.

### [Восемнадцать изъянов монастыря]

§ 2. Итак, неподходящий монастырь имеет восемнадцать видов изъянов: большой размер, новизна, ветхость, близость к дороге, присутствие источника воды, присутствие [съедобных] листьев, присутствие цветов, присутствие фруктов, известность, близость к городу, близость к лесозаготовкам, близость к пашням, присутствие несовместимых друг с другом индивидуумов, близость к пункту въезда, близость к краевым странам, близость к границе царства, непригодность, отсутствие хороших друзей. [119] Монастырь, имеющий какой-либо из этих

изъянов, является неподходящим. Жить в таком не стоит. Почему?

**§ 3. 1.** Во-первых, в большом монастыре собираются люди с разными целями. Они конфликтуют друг с другом и пренебрегают своими обязательствами. Терасса с деревом Бодхи и т. д. остаётся неподметённой, вода для питья и мойки не выставляется. Так что если практикующий думает: «Пойду в деревню за подаяниями», а затем берёт свою чашу и одеяние и отправляется в путь, то он может заметить, что обязательства не выполнены, или же кувшин с питьевой водой пуст, и ему, непредвиденно, придётся выполнить эти обязательства. Ведь питьевая вода должна быть всегда. Если он не выполнит эти обязательства, то совершил проступок. Если выполнит — потеряет время. Из-за этого он приходит в деревню слишком поздно и ничего не получает, поскольку раздача подаяний уже окончена. Также если он уходит в затвор, то будет отвлекаться из-за громкого шума от послушников, молодых монахов, а также [осуществляемых] действий Общины. Тем не менее он может жить в большом монастыре, где все обязательства исполняются и отсутствуют другие помехи.

**§ 4. 2.** В новом монастыре слишком много строительных работ. Люди критикуют тех, кто не принимает в них участие. Но он может жить в таком,

где другие монахи говорят: «Пусть досточтимый выполняет свой долг отшельника так долго, как пожелает. Мы позаботимся о строительстве».

**§ 5. 3.** В *вешхом* монастыре нужно слишком многое чинить. Люди критикуют тех, кто не принимает участие в починке хотя бы своего собственного жилища. Когда он озабочен починкой, то это отрицательно сказывается на его медитативной опоре.

**§ 6. 4.** В монастыре *иблизости с дорогой*, у главной улицы, посетители продолжают приходить ночью и днём. Практикующему необходимо оставлять своё жилище для тех, кто приходит поздно, и из-за этого идти и ютиться у корней дерева или на скале. А на следующий день — то же самое. Так что нет возможности [для практики] его медитативной опоры. Но если помеха в виде посетителей отсутствует, то он может жить в таком монастыре.

**§ 7. 5.** Источник воды — это каменный бассейн. Много людей приходят к нему за питьевой водой. Ученики обитающих в городах старейшин, поддерживаемых царской семьёй, приходят туда для покрасочных работ. Когда они спрашивают о сосудах, дереве, ёмкостях и т. д., [120] то им необходимо показывать, где что находится. Так что практик всё время будет настороже.

**§ 8. 6.** Когда практикующий в дневное время идёт с медитативной опорой [в уме] посидеть в месте, где много съедобных листьев, женщины-собиратели поблизости, напевающие песни во время сбора листьев, будут нарушать его медитативную опору звуками голосов противоположного пола.

7. Там, где много цветущих насаждений, ситуация будет аналогичной с той, где много съедобных листьев.

**§ 9. 8.** Там, где много видов фруктов, как то: манго, плоды сизигиума или хлебного дерева, люди, желающие фруктов, приходят и просят их, а если получают от него отказ, то злятся или забирают фрукты силой. Когда практикующий вечером прогуливается по монастырю, видит таких людей и спрашивает: «Почему вы так поступаете, мирские последователи?», то они бранят его или даже пытаются прогнать прочь.

**§ 10. 9.** Если он живёт в известных и прославленных в мире монастырях, таких как Даккхинагири<sup>1</sup>, Хаттикуччи, Четийагири или Читтапаббата, то к нему, полагая, что он арахант, всегда приходят люди с желанием выказать почтение, а это причиняет ему неудобства. Если нет, он может ночевать там, а днём уходить куда-нибудь ещё.

---

1 «Как говорят, это Даккхинагири в стране Магадха» (Рм. 116). В МА.ii, 293 и ещё в паре мест присутствует упоминание Даккхинагири-вихары.

**§ 11.** 10. В монастырях поблизости от города в фокус внимания попадает противоположный пол. Женщины, носящие горшки, ходят и задеваются практика своими горшками, не давая места для прохода. Также различные важные люди расстилают свои коврики посреди монастыря и сидят на них.

**§ 12.** 11. Монастырь поблизости от лесозаготовок, где есть необходимые для различных конструкций деревья и прутья, является неподходящим ввиду присутствия рядом собирателей, как в ранее упомянутых случаях с листьями и фруктами. Если в монастыре есть деревья, то люди приходят и вырубают их ради постройки домов. Когда практикующий вышел вечером из своей комнаты для медитации, идет по монастырю, видит таких людей и спрашивает: «Почему вы так поступаете, мирские последователи?», то они бранят его или даже пытаются прогнать прочь.

**§ 13.** 12. Люди активно пользуются монастырем поблизости от пашней, что окружено полями. Они делают гумно посреди монастыря. Они молотят там кукурузу, сушат её на передних дворах<sup>2</sup> и создают большие неудобства. И где есть много собственности, принадлежащей Общине, там служители монастыря попирают скот, принадлежащий семьям,

---

2 Прочтение как *ratiukhesu sosayanti*. *Ratiukha* отсутствует в словаре Р.Т.С. в таком смысле.

а также лишают их воды [для их посевов]. [121] Тогда люди приносят колосья посевного риса и показывают их Общине, приговаривая: «Посмотрите на работу своих служителей». В итоге то по одной, то по другой причине практик вынужден ходить к воротам царя или к царским министрам. Такие [дела, связанные с собственностью Общины], возникают из-за [монастыря, который находится] рядом с пашнями.

**§ 14. 13.** Присутствие несовместимых друг с другом индивидуумов: там, где живут несовместимые и враждебные друг к другу монахи, при очередном их конфликте, если практик говорит: «Досточтимые, хватит», то они восклицают: «Мы больше не считаемся с тем, что пришел этот носящий выброшенное тряпьё».

**§ 15. 14.** Монастырь поблизости от водного или наземного пункта въезда<sup>3</sup> создаёт неудобства ввиду того, что люди постоянно прибывают или на кораблях, или караванами и толпами, прося места, питьевой воды или соли.

**§ 16. 15.** В монастырях с близостью к краевым странам у людей нет веры в Будду и т. д.

---

3 «„Водный пункт въезда“ — это порт с выходом в море или в устье реки. „Наземный пункт въезда“ — место на опушке леса, которое служит в качестве въезда на дорогу, ведущую к великим странам» (Рм. 116).

16. В монастыре с близостью к границе царства присутствует страх перед царями. Ибо может быть такое, что один царь нападёт на это место, думая: «Оно не принадлежит моему владению», и другой царь делает так же, думая: «Оно не принадлежит моему владению». Монах живёт там, когда это место покоряется то одним царем, то другим. Затем они подозревают его в шпионаже, что приводит монаха к гибели.

§ 17. 17. Непригодность означает риск столкнуться с видимыми объектами и т. д. противоположного пола или же подвергнуться нападению не-человеческих существ. С этим связана одна история. Рассказывают, некий старейшина жил в лесу. И вот некая людоедка встала в дверях его хижины и запела. Старейшина направился к двери, но людоедка ушла в конец дорожки [от дома] и вновь запела. Старейшина пошёл следом. Она уже стояла в углублении с сотню саженей и вновь запела. Старейшина попятился. Но она внезапно схватила его, приговаривая: «Досточтимый, я съела уже не одного и не двух подобных тебе».

§ 18. 18. Отсутствие хороших друзей: если в монастыре невозможно найти хорошего друга, будь то учитель или ему подобный, наставник или ему подобный, то это будет серьёзным изъяном.

Монастырь, обладающий каким-либо из этих восемнадцати изъянов, следует понимать как неподходящий. Также в комментариях сказано:

«Обитель большая, новая,  
 Разваливающаяся или рядом с дорогой,  
 С источником, или листьями, или цветами,  
 Или фруктами, или та, что люди ищут; [122]  
 В городах, среди полей и лесопилен,  
 Где люди ссорятся, в порту,  
 В странах краевых и на границах,  
 Негодная, без помощи друзей хороших —  
 Вот восемнадцать случаев, когда  
 Мудрец отметить это должен,  
 А затем оставить это место,  
 Как всякую разбойничью тропу».

[Пять факторов места для отдыха]

**§19.** Обладая пятью факторами, начиная с «ни слишком далеко, ни слишком близко», оно называется подходящим. Ибо Благословенным было сказано: «Монахи, каким образом жилище наделено пятью факторами? (1) Оно ни слишком далеко, ни слишком близко, а также имеет дорогу, чтобы приходить и уходить. (2) Туда нечасто заходят днём, также и днём и ночью нет шума. (3) Там мало контактов с оводами, мухами, ползающими существами, ветром и палящим солнцем. (4) Живущий там легко получает одеяния, еду, жилища, лекарства. (5) Там живут старшие монахи, которые учёные, сведущие в текстах, хранители Дхаммы, хранители Винайи, хранители Сводок [*mātikā*]; и когда кто-то время от времени задаёт им вопросы: „Досточтимый, как

это понять? Каков смысл этого?“, то эти достаточные раскрывают то, что было скрыто, проясняют не прояснённое и рассеивают сомнения по тем вещам, что их вызывают. Вот так, монахи, жилище обладает пятью факторами» (A.v, 15).

Таковы детали касательно параграфа «После этого практикующему следует избежать тренировки со средоточения в неподходящем для этого монастыре и перебраться жить в подходящий» (гл. III, § 28).

### [Меньшие преграды]

§ 20. «Затем ему следует преодолеть меньшие преграды» (гл. III, § 28). После поселения в подходящем для практики монастыре следует устраниć малые преграды, которые могут всё ещё налицествовать: длинные волосы, ногти и растительность на теле следует обрезать, залатать старые одеяния, а те, что грязные, — покрасить. Если на чаше пятно — её стоит обжечь. Кровать, стул и т. д. следует прибрать. Таковы детали касательно преодоления меньших преград.

### [Подробные инструкции по развитию]

§ 21. Теперь же пришло время детально разобрать фразу «и не упустить какие-либо инструкции по развитию сосредоточения» (гл. III, § 28) в свете всех опор для медитации, начиная с касины земли.

### [КАСИНА ЗЕМЛИ]

[123] Когда монах таким образом устранил меньшие преграды, тогда, по возвращении с подаяний, после приёма пищи и устранения вялости из-за нее, ему следует удобно усесться где-нибудь в уединённом месте и схватывать образ в подготовленной или неподготовленной земле.

§ 22. Ибо вот что было сказано: «Тот, кто осваивает касину земли, схватывает образ в земле, которая подготовленная или неподготовленная; с пределами, но не без пределов; ограниченная, но не без границы; имеющая контур, но не без контура; очерченная, но не без очерчивания; размером с бушель (*suppa*) или размером с блюдце (*sarāva*). Он внимателен к тому, чтобы этот образ [земли] хорошо ухватывался, хорошо являлся [уму], хорошо определялся. Закончив, видя в этом образе пользу и воспринимая его как сокровище, чтя и лелея его, он утверждает свой ум на этом объекте, думая: „В самом деле, так я освобожусь от старения и смерти“. Отрешившись от чувственных желаний... он входит и пребывает в первой джхане...».

§ 23. Если в некоем прошлом становлении человек оставлял мирскую жизнь и уходил в бездомность, в лоно Учения или [вне его] — в качестве риши, и достигал четырёх или пяти джхан на касине земли, то ввиду поддержки от этой заслуги [практики джханы в прошлом] образ возникает у него

при взгляде даже на неподготовленную землю, например на вспаханный участок или гумно, как было в случае старейшины Маллаки. Так, когда этот досточтимый смотрел на вспаханный участок, у него возник образ соответствующего размера. Он расширил его и достиг пяти джхан. Затем, утвердившись в прозрении с джханой в качестве основы, он достиг арахантства<sup>4</sup>.

---

4 «Сказано в Старом Комментарии: „Тот, кто осваивает касину земли“: кто схватывает, постигает касину земли в качестве „учебного образа“. Смысл таков: тот, кто развивает касину земли, которая стала образом для осваивания; и „развитие“ здесь следует понимать как установление образа в этом качестве [т. е. порождение учебного образа]. „В земле“: в диске из земли, который будет описан далее. „Схватывает образ“: он, со знанием медитативного развития, схватывает в земле образ земли, который будет описан далее; это подобно тому, как в зеркале ухватывают образ своего лица. „Подготовленная“: сделанная на манер, который будет описан далее. „Неподготовленная“: например, просто дискообразная область земли в виде гумна [расчищенная площадка земли для различных манипуляций с агрокультурами] и так далее. „С пределами“: [схватывает образ] только в том, что имеет границы. Что касается слов „размером с бушель“ и т. д.: было бы желательно, если бы размеры бушеля и блюдца были определённого размера, но, как говорят некоторые, „размер блюдца“ — это пядь и четыре пальца, а „размер бушеля“ — больше этого. „Он внимателен к тому, чтобы этот образ хорошо схватывался“: практик делает диск земли хорошо схватываемым образом. Когда, открыв глаза, он схватывает образ

## [Создание касины земли]

**§ 24.** Но если у человека не было подобной практики в прошлом, ему следует сделать касину, избежав четырёх изъянов, а также не упустив каких-либо наставлений по развитию такой медитативной опоры, выученных от учителя. Четыре изъяна касины земли таковы: примесь синего, жёлтого, красного или белого цвета. Так что вместо использования глины таких цветов ему следует сделать касину из глины, подобной той, что встречается в течении Ганги<sup>5</sup>, цвет которой — цвет зари. [124]

смотрением, а затем, опять закрыв их, практик вновь обращается к образу и он возникает перед ним как будто так, как он смотрел на него ранее с открытыми глазами, вот тогда он действительно сделал его хорошо схватываемым. Как следует утверждив на нём свою осознанность, наблюдая образ вновь и вновь, не отвлекаясь умом вовне, он видит, что образ „хорошо является“. Когда образ так хорошо явился уму ввиду многократного обращения к нему внимания и развития таким способом, то практик видит, что образ „хорошо определяется“. „На этом объекте“: на этом объекте, называющемся касиной земли, который должным образом возник [как образ] ввиду того, что хорошо схватывался. „Он утверждает свой ум“: приводя свой ум к доступу джханы, он утверждает его, оберегает от прочих объектов» (Pm. 119).

5 Gangā (= «река») — это название для Ганги в Индии и для Махавели-ганги — главной реки Шри-Ланки. Вместе с тем, кажется, на той же Шри-Ланке есть река, которая называется Равана-ганга. Глина у этих рек, где берега обточены их потоками, имеет цвет зари» (Pm. 119).

Её не стоит делать посреди монастыря или в месте средоточия послушников и т. д., а на окраине монастыря или в укромном месте, будь то нависающая скала или хижина из листьев. Также касину можно сделать или переносной, или стационарной.

**§ 25.** Что касается этих видов, то переносную следует сделать из привязанных на четыре палочки обрывков кожи или циновки, на которые в виде диска упоминаемого ранее размера намазана хорошо замешанная, чистая от травы, корней, песка и гравия глина. Во время подготовительной работы [по схватыванию образа эту конструкцию следует ставить на землю и смотреть на неё.

Чтобы сделать стационарную, следует вбить в землю колья в форме чашечки лотоса, обвязав их с помощью лиан. Если [нужной] глины недостаточно, то можно сначала намазать какой-то другой глиной, а сверху положить слой глины чистого цвета зари шириной в пядь и четыре пальца. Ибо выше было сказано только про размер [непосредственно самого диска касины]: «размером с бушель или размером с блюдце» (§ 22). Слова «с пределами, но не без пределов» были сказаны с целью указания на определённую границу [контура] касины.

**§ 26.** Итак, сделав таким образом касину с очерченной границей и предписанного размера, ему следует выровнять её до состояния поверхно-

сти барабана; здесь подойдёт каменный скребок, но не деревянный, ибо он портит цвет. Затем ему следует подмести место вокруг и принять ванну. По возвращении ему следует сесть на хорошо обитый стул с ножками длиною в одну пядь и четыре пальца, размещённый на расстоянии двух с половиной локтей от диска касины. Ибо если он сядет на расстояние больше, чем это, то касина не будет ему отчётливо видна, а если сядет ближе, то станут заметны изъяны касины. Если он сядет на сиденье выше, чем это, то будет вынужден смотреть с изогнутой шеей, а если ниже, то появится боль в коленях.

[Начало созерцания]

§ 27. После того как он расположился в соответствии со сказанным выше, ему следует рассмотреть опасности в чувственных желаниях в следующем ключе: «Чувственные желания приносят мало наслаждения» (M.i, 91) — и породить стремление к уходу от чувственных желаний, к отречению, которое является средством для спасения от всех страданий. Далее ему следует породить в себе радость посредством памятования особых качеств Будды, Дхаммы и Сангхи; затем породить благовение посредством следующего размышления: «Это путь к отречению, на который ступали все Будды, Пачекабудды и благородные ученики»; затем рвение

посредством следующего размышления: «Таким образом я в самом деле познаю вкус счастья отречения». [125] После этого ему следует держать свои глаза умеренно открытыми и схватывать образ, продолжая его развитие<sup>6</sup> таким образом.

**§ 28.** Ибо если он откроет глаза слишком широко, то их охватит усталость, и диск станет слишком отчётливым, что помешает образу стать ясным. Если он слишком их закроет, диск станет недостаточно отчётливым, а его ум станет вялым, что также помешает образу стать ясным. Так что ему следует схватывать образ (*nimitta*) с умеренно открытыми глазами, как если бы он смотрел на отражение своего лица (*mukha-nimitta*) в зеркале<sup>7</sup>.

**§ 29.** Не следует рассматривать цвет касины. Не следует уделять внимание её характеристи-

---

6 «„Схватывать образ“: схватывать умом образ в касине земли, воспринятой глазами. „Продолжая его развитие“: схватывание образа как он есть следует продолжать постоянно и интенсивно» (Pm. 120).

7 «Подобно тому, кто смотрит на своё отражение (*mukha-nimitta* букв. лицо-образ) в зеркале, открывая свои глаза ни слишком сильно, и ни слишком слабо (с целью получить эффект), не рассматривая цвет зеркала, не обращая внимания на его характеристику, но глядя с умеренно открытыми глазами и видя только образ своего лица, то точно так же и этот практик смотрит на касину земли с умеренно открытыми глазами, будучи занятым только лишь образом» (Pm. 121).

ке<sup>8</sup>. Скорее, не игнорируя цвет, нужно направлять внимание, устанавливая ум на наиболее явном ментальном феномене в виде концепции [имени], сводя цвет в позицию атрибута физической опоры

- 
- 8 «Не следует думать о цвете зари касины земли, хотя при этом нельзя отрицать, что он видим сознанием глаза. Вот почему здесь вместо «не следует смотреть» он говорит о том, что его не нужно схватывать рассмотрением. Также не следует обращать внимания на характеристику элемента земли в виде твёрдости, потому что схватывание образа нужно совершать через канал зрения. После „не игнорируя цвет“ он сказал: „Сводя цвет в позицию свойства физической опоры касины“, показывая тем самым, что речь здесь идёт не о цвете, который относится к [зрительному] каналу, но, скорее, о том, что этот цвет следует рассмотреть как свойство физической опоры; смысл таков: рассматривать касину следует с вниманием на сопутствующий аспект земли и его сопровождающий фактор цвета, но беря аспект земли с его сопровождающим фактором цвета как в равной степени поддерживаемых этой физической опорой [диск]. „Наиболее явном, ясном ментальном явлении в виде концепции“: общезнаменитый термин „земля“ (*pathavī*) применяется к земле с её атрибутами, поскольку выраженность её индивидуального эффекта зависит от выраженности элемента земли: „устанавливая ум“ на этот ментальный феномен в виде концепции[-имени] (*paññati-dhamma*), внимание касине следует уделять, повторяя мысленно: „земля, земля“. Но если ум нужно устанавливать на всего лишь концепцию посредством некоего слова расхожего употребления, то следует ли уделять земле внимание посредством различных имён? Так делать можно. Почему нет? Он сам показывает это, говоря: „*Mahī, medinī*“ и т. д.» (Pm. 122).

касины. Эта [концепция] может быть в виде наиболее предпочитаемого для восприятия практика имени для земли (*pathavī*), например: «земля» (*pathavī*), «Великая» (*mahī*), «Любезная» (*medinī*), «поверхность» (*bhūmi*), «Кормилица» (*vasudhā*), «Носительница Богатства» (*vasudharā*) и т. д. И так как «земля» — это также весьма очевидное имя, то образ может быть развит и путём проговаривания этого очевидного: «земля, земля...». Направлять так внимание следует попеременно то с открытыми, то с закрытыми глазами. И следует продолжать развитие в этом ключе сотни, тысячи и даже больше раз, пока не возникнет учебный образ.

**§ 30.** Когда по мере развития в таком ключе образ приходит в фокус<sup>9</sup> при обращении к нему с закрытыми глазами, как если бы они были открыты, учебный образ считается полученным. После его обретения ему не следует продолжать сидеть на этом месте<sup>10</sup>, следует вернуться в своё обиталище и, сидя там, продолжать развитие. Но с целью избежать задержки в виде мытья ног желательно иметь при себе пару одноподошвенных сандалий

9 «„Приходит в фокус“: становится привычным для импульсов двери ума [т. е. когда в чистом процессе ума без примеси чувственного восприятия возникает устойчивый ментальный образ касины]» (Pm. 122).

10 «Почему не следует? Ибо если после обретения учебного образа он продолжает дальнейшее развитие посредством смотрения на диск земли, то возникновения образа-аналога не произойдёт» (Pm. 122).

и походный посох. Затем, если новообретённое сосредоточение исчезает из-за некоего неуместного события, он может надеть свои сандалии, взять походный посох и вернуться на прежнее место, чтобы вновь получить образ. Если он всё же вернулся [с наличествующим учебным образом], ему следует удобно усесться и продолжать развитие учебного образа посредством многократного обращения к нему [умом] и посредством воздействия на него приложением и удержанием.

[Образ-аналог]

**§ 31.** Пока он делает так, помехи со временем подавляются, загрязнения затихают, ум становится сосредоточенным посредством сосредоточения доступа, и возникает образ-аналог.

Разница между ранним учебным образом и образом-аналогом заключается в следующем: в учебном образе очевидны изъяны касины, но образ-аналог [126] возникает как будто вырываясь из учебного образа, становясь в сотни, тысячи раз более очищенным; это подобно зеркалу, извлечённому из футляра; подобно хорошо начищенной перламутровой тарелке; подобно диску луны, выглянувшему из облака; подобно журавлям на фоне грозовой тучи. Но у образа-аналога нет ни цвета, ни формы, ибо если бы они были, он мог бы восприниматься глазом, был бы грубым, был бы подверженным постижению [посредством прозрения (см. гл. XX, § 2

и далее)] и отмеченным тремя характеристиками<sup>11</sup>. Но он не таков. Ибо он образован посредством восприятия того, кто обрёл сосредоточение, являясь лишь модусом проявления<sup>12, xv</sup>. Но как только он возник, помехи полностью подавляются, загрязнения затихают, а ум становится сосредоточенным посредством сосредоточения доступа.

### [ДВА ВИДА СОСРЕДОТОЧЕНИЯ]

§ 32. Сосредоточение бывает двух видов: сосредоточение доступа и сосредоточение погружения; ум становится сосредоточенным двумя способами: на плане доступа и на плане обретения. Итак, ум становится сосредоточенным на плане доступа посредством отбрасывания помех, а на плане обретения — посредством проявления джхановых факторов.

---

11 «Отмеченным тремя характеристиками сформированного, начиная с возникновения (см. A.i, 152), или отмеченным тремя характеристиками, начиная с непостоянства» (Pm. 122).

12 «Если „он не такое“ в смысле без цвета и т. д., тогда как он является объектом джханы? С целью ответить на этот вопрос дана следующая фраза, начинающаяся со слов: „Так как он...“. „Образован посредством восприятия“: произведён восприятием во время развития, только и всего. И так как ниоткуда не возникает то, у чего нет индивидуальной сущности, то он поэтому сказал: „...являясь лишь модусом проявления“» (Pm. 122). См. гл. VIII, сноски 11 [и 12].

**§ 33.** Разница между двумя видами сосредоточения такова: джхановые факторы не так сильны в доступе. Это из-за того, что во время сосредоточения доступа ум то берёт образ в качестве объекта, то снова впадает в жизнь-континуум; это подобно маленькому ребёнку, который встаёт на ноги, стоит, но постоянно падает на землю. Но факторы джханы сильны в погружении. Это происходит в силу того, что когда возникло сосредоточение погружения, ум, единожды прервав течение жизни-континуума, остаётся в потоке благотворных импульсов<sup>13</sup> хоть

---

13 *Vivāhaīga* (жизнь-континуум, букв. «составляющая становления») и *javana* (импульс) впервые упоминались в гл. I, § 57 (см. сноскау 16), здесь их второе упоминание. «Когнитивные серии» (*citta-vithi*), столь широко использующиеся здесь, как таковые Питакам неизвестны. Вероятно, семена, из которых они возникли, заложены в таких пассажах, как: «В зависимости от глаза и видимого возникает сознание глаза. Совпадение трёх — это контакт. С контактом как условием возникает ощущение. Что он ощущает, то он и воспринимает. То, что воспринимает, о том и думает. То, о чём он думает, в том и разрастается [жаждой, тщеславием и ложным возврением]... В зависимости от ума и ментальных феноменов...» (M.i, 111). Также: «Глаз постоянен или непостоянен? Видимые объекты постоянны или непостоянны?.. Ум постоянен или непостоянен? Ментальные феномены... Сознание ума... Контакт ума... Какое бы ни было ощущение, восприятие, формации или сознание, возникающее с контактом ума как условием, — постоянно или непостоянно?» (M.iii, 279) Также: «Эти пять управляющих способностей [глаза и т. д.], каждый со своим отдельным объектным полем, не воспринимая своим объектным полем области других, имеют ум своим... →

целый день, хоть целую ночь; это подобно здоровому человеку, который, встав со своего сиденья, может стоять хоть целый день.

---

прибежищем, который воспринимает их области как своё объектное поле» (М.и, 295). Такое рассмотрение подразумевает у сознания, скажем так, более чем «два слоя». Сформированное же ядро когнитивных серий, базирующееся на материале из Сутта-Питаки, появляется уже в Абхидахамма-Питаке. Следующие две цитаты показывают, как Комментарий, (который дан курсивом в скобках), расширяет рассмотрение Абхидахамма-Питаки.

(i) «Что такое элемент сознания глаза? В зависимости от глаза и видимого (как условия поддержки, а также в зависимости от функционального элемента ума [= обращение к пяти дверям] как условия исчезновения, и в зависимости от оставшихся трёх нематериальных совокупностей как условия совозникновения) возникает сознание... которое является элементом сознания глаза. [Аналогично с оставшимися четырьмя чувственными элементами]. Что такое элемент ума? После возникновения и прекращения сознания глаза следом возникает сознание... которое является соответствующим (благотворным или неблаготворным) элементом ума (в модусе получения). [Аналогично с оставшимися четырьмя чувственными элементами]. Или же это первая реакция на какой-либо ментальный феномен (взятый как функциональный элемент ума в модусе обращения к ум-двери). Что такое элемент сознания ума? После возникновения и прекращения сознания глаза следом возникает элемента ума.

## [ОХРАНЕНИЕ ОБРАЗА]

**§ 34.** Возникновение образа-аналога, который сопровождает сосредоточение погружения, обрести очень трудно. Поэтому если практикующий способен прийти к погружению в этой же медитативной

После возникновения и прекращения (результирующего) элемента ума (следом возникает результирующий элемент сознания ума в модусе исследования; после его возникновения и прекращения следом возникает функциональный элемент сознания ума в модусе определения; после его возникновения и прекращения) следом возникает сознание... которое является соответствующим элементом сознания ума (в модусе импульсов). [Аналогично с оставшимися четырьмя чувственными элементами]. В зависимости от ума (жизнь-континуума) и от ментального феномена возникает сознание... которое является соответствующим (импульсом) элемента сознания ума (следующим за вышеупомянутым обращением к ум-двери» (Vbh. 87–90 и VbhA. 81 и далее).

(ii) «Сознание глаза и его ассоциированные состояния являются условием близости для (результирующего) элемента ума и для его ассоциированных состояний. Элемент ума и его ассоциированные состояния являются условием близости для (бескоренного результирующего) элемента сознания ума (в модусе исследования) и для его ассоциированных состояний. (После него следует отдельно упомянуть также элемент сознания ума в модусах определения, импульсов, регистрации и жизнь-континуума, но этого не сделано, так как учение здесь дано вкратце.) [Аналогично с оставшимися четырьмя чувственными элементами и элементом сознания ума]. Предшествующие благотворные состояния (импульсы) являются условием близости для последующих неопределённых (регистрация, жизнь-континуум) состояний [=результирующих]... [и т. д.]» (Ртп. 2, Комментарий, 33–34)... →

сессии посредством расширения образа, то это хорошо. Если нет, он должен усердно охранять образ, как будто это эмбрион Вращающего Колесо Монарха (Управителя мира).

Так что охраняй же образ, не считаясь с ценой,  
И то, что приобретено, не будет потеряно.  
Кто не в состоянии обеспечить поддержание  
охраны,  
Обретённое терять будет вновь и вновь. [127]

### § 35. Итак, способы охранения таковы:

(1) Жилище, (2) посещение, (3) речь, (4) личность,  
(5) Еда, (6) климат, (7) позы —  
Сторониться нужно этой семёрки,  
Если неподходящая она,  
Но развивайте подходящую.  
Возможно, при этом условии  
Не нужно будет слишком долго ждать,  
Пока наступит желанное Погружение.

---

Вид, который принимают два типа когнитивных серий (как обращение к пяти дверям и кум-двери), дан в Таблице V. Далее пойдут ссылки из Питак на упомянутые выше модусы-функции. *Bhavaṅga* (жизнь-континуум): Ptн. I, 159, 160, 169, 324; *ānajjana* (обращение): Ptн. I, 159, 160, 169, 324; но *sampaṭicchana* (получение), *santīraṇa* (исследование), *votṭhaṇapa* (определение) и *tadāratthaṇa* (регистрация) появляются [с такими именами] только в комментариях. *Javana* (импульс): Ps.ii, 73.76. Можно также упомянуть *anuloma* (согласование): Ptн. I, 325; *cuti-citta* (сознание смерти): Ptн. I, 324; *paṭisandhi* (сознание связи-перерождения): Ptн. I, 320 и т. д.; Ps, ii, 72 и т. д.

**§ 36. 1.** Итак, жилище будет неподходящим, если у практикующего, живущего там, невозникший образ так и не возникает или же теряется, когда возникает; где неустановленной осознанности так и не удаётся стать установленной и где несостоинственному уму не удаётся стать сосредоточенным. Но оно будет подходящим, если образ там возникает и становится устойчивым, осознанность устанавливается, а ум сосредоточивается, как у старейшины Падханийа-Тиссы, обитателя Нагапаббаты. Итак, если в монастыре есть много жилищ, он может попробовать их все одно за другим, живя в каждом на протяжении трёх дней и оставаясь там, где ум становится собранным. Ибо достижение арахантства пятьюстами монахами ввиду схватывания ими их медитативной опоры, пока они жили в Малой Пещере Нагов (*Cūla-nāga-leṇa*) на острове Тампабанни (Шри-Ланка), было обусловлено именно подходящими условиями этого жилища. Но в этой истории не берутся в расчёт те, кто ранее обрёл благородное состояние вхождения в поток где-то в другом месте, а плод араханта — уже в этой пещере. То же самое с монастырём Читталапаббаты и другими.

**§ 37. 2.** Деревня, которая посещается ради подаяний, в случае, если она лежит севернее или южнее жилища и не очень далеко от него — на расстоянии косы с половиной — и где еда легко обретается,

является подходящей. Обратное этому является, соответственно, неподходящим<sup>14</sup>.

**§ 38. 3.** Речь: если она включает в себя тридцать два вида бесцельной болтовни, то является неподходящей, так как ведёт к исчезновению образа. Подходящей же будет та речь, что основана на десяти примерах для разговора, но даже в её случае следует соблюдать умеренность<sup>15</sup>.

**§ 39. 4.** Личность: если некий человек не пускается в бесцельную болтовню, имеет особые качества нравственности и т. д., при общении с которым несосредоточенный ум становится сосредоточенным или становится ещё более сосредоточенным, то он является подходящим [в качестве компании]. Но тот, кто слишком озабочен своим телом<sup>16</sup>, кто пристрастился к бесцельной болтовне, является, соответственно, неподходящим [в качестве компании], ибо он создаёт беспокойство, подобно бо-

---

14 При движении на север или юг можно избежать попадания в глаза света восходящего солнца во время ухода и возвращения. Kosa отсутствует в словаре P.T.S. «Коса с половиной = 3000 луков» (Pm. 123).

15 Двадцать шесть видов «бесцельных» (букв. «животных») разговоров, которые даны в Суттах (напр., M.ii, 1; iii.113), в комментариях расширяются до тридцати двух (M.A.iii, 233). Десять тем для разговора — из Сутт (см. M.i, 145; iii, 113); см. также гл. I, сноску 12.

16 «Тот, кто озабочен тренировками и уходом за телом» (Pm. 124).

лотистой жиже, что попала в чистую воду. Из-за одного такого человека один молодой монах, что жил в Котапаббате, отпал от своих медитативных достижений, что уж говорить об образе. [128]

**§ 40. 5.** Еда: сладкая подходит для одного, кислая — для другого. 6. Климат: холодный климат подходит для одного, тёплый — для другого. Так что если при употреблении определённой еды или при обитании в определённом климате практикующий чувствует себя комфортно, а его несосредоточенный ум становится сосредоточенным или сосредоточенный становится ещё более сосредоточенным, то значит, такие условия являются подходящими. Другие же подходящими не будут.

**§ 41. 7.** Позы: ходьба подходит для одного, а стояние, сидение или лежание — для другого. Так что ему следует их опробовать, как в случае с жилищем, оставаясь в каждой на три дня: подходящей будет та, где несосредоточенный ум становится сосредоточенным или сосредоточенный становится ещё более сосредоточенным. Другие же следует понимать как неподходящие.

Таким образом, практикующему следует избегать семи видов неподходящего и развивать подходящее. Ибо когда он практикует в этом ключе, прилежно развивая образ, ему «не нужно будет долго ждать, пока желанное погружение наступит».

### [Десять видов навыка в погружении]

**§ 42.** Однако если он практикует в этом ключе, но погружения так и не наступает, то ему следует направить свои силы на развитие десяти видов навыка в погружении. Далее изложен метод для этого. Десять видов навыка в погружении таковы: (1) очищение основы; (2) установление баланса управляющих способностей; (3) навык касательно образа; (4) побуждение ума в тех случаях, когда это необходимо; (5) обуздание ума в тех случаях, когда это необходимо; (6) ободрение ума в тех случаях, когда это необходимо; (7) взирание на ум с невозмутимостью в тех случаях, когда это необходимо; (8) избегание отношений с несосредоточенными личностями; (9) развитие отношений со сосредоточенными личностями; (10) решимость касательно (сосредоточения).

**§ 43. 1.** Итак, «очищение основы» — это очищение внутренней и внешней основ. Ибо когда ногти, волосы на его голове и теле длинные или когда тело пропитано потом, тогда его внутренняя основа нечиста и не очищена. И когда он носит старую, грязную, провонявшую одежду или когда его жилище грязное, тогда нечиста и не очищена внешняя основа. [129] Когда внешняя и внутренняя основы не очищены, тогда знание, возникающее в сознании и его ментальных факторах, тоже нечисто; оно подобно огню, горящему с грязными лампой,

фитилём и маслом как своей поддержкой. Формации не становятся явными для того, кто пытается постигать их с неочищенным знанием, и когда он берётся за свою медитативную опору, она не приходит к росту, не приходит к развитию, не приходит к исполнению.

**§ 44.** Но если внутренняя и внешняя основы чисты, тогда знание, возникающее в сознании и его ментальных факторах, будет чистым и очищенным; оно подобно огню, горящему с чистыми лампой, фитилём и маслом как поддержкой. Формации становятся явными для того, кто пытается постигать их с очищенным знанием, и когда он берётся за свою медитативную опору, она приходит к росту, приходит к развитию, приходит к исполнению.

**§ 45. 2.** «Установление баланса управляющих способностей» — это уравновешивание [пяти] управляющих способностей веры и остальных. Ибо если управляющая способность веры сильна, а остальные слабы, тогда управляющая способность энергии не сможет выполнить свою функцию приложения [усилия], управляющая способность осознанности не сможет выполнить свою функцию укоренения, управляющая способность сосредоточения не сможет выполнить свою функцию не-отвлечения, а управляющая способность понимания не сможет выполнить свою функцию видения. Итак, в этом случае управляющую способность

веры следует уравновесить или рассмотрением индивидуальной сущности явлений, [относящихся к объектам внимания веры], или посредством не-обращения [на них] внимания в том ключе, в котором управляющая способность веры становится слишком сильной. Это демонстрируется посредством истории старейшины Ваккали (S.iii, 119).

**§ 46.** Если управляющая способность энергии слишком сильна, то управляющая способность веры не сможет выполнить свою функцию решения, как и прочие управляющие способности не смогут выполнить свои. В этом случае управляющую способность энергии следует уравновесить посредством развития безмятежности и так далее. Это иллюстрируется историей старейшины Соны (Vin.i, 179–185; A.iii, 374–376). По аналогии с остальными управляющими способностями: если одна из них слишком сильна, то остальные не смогут выполнять свои функции.

**§ 47.** Особенno рекомендуется, однако, уравновешивать веру с пониманием, а сосредоточение — с энергией. Ибо тот, кто силён в вере, но слаб в понимании, обладает некритичной и беспочвенной уверенностью. Тот, кто силён в понимании, но слаб в вере, слишком изворотлив [касательно тех вещей, в которые нужно поверить], а это подобно тому, как лечить неким лекарством ту болезнь, которая этим же лекарством и вызывается. При установлении их

баланса человек надеяется только той уверенностью, у которой есть почва.

Леность одолевает того, кто силён в сосредоточении, но слаб в энергии, так как сосредоточение способствует лености. [130] Беспокойство одолевает того, кто силён в энергии, но слаб в сосредоточении, так как энергия способствует беспокойству. Но сосредоточение в связке с энергией не может вызвать лености, а энергия в связке с сосредоточением не может вызывать беспокойства. Таким образом, эту двойку следует уравновесить, ибо погружение приходит при их балансе.

**§ 48.** Также [следует уравновесить сосредоточение и веру]. Практикующий сосредоточение нуждается в сильной вере, так как именно вместе с такой верой и уверенностью он достигает погружения. Затем следует [уравновесить] сосредоточение и понимание. Практикующий сосредоточение нуждается в сильном единении [ума], так как именно из-за него он и достигает погружения. Практикующий прозрение нуждается в сильном понимании, так как именно из-за него он и достигает проникновения в характеристики; но с установлением баланса этих двух он также достигает и погружения.

**§ 49.** Сильная осознанность, однако, нужна во всех случаях: осознанность защищает ум от впадения в беспокойство из-за веры, энергии и понимания, которые способствуют беспокойству, а также

от впадения в леность из-за сосредоточения, которое способствует лености. Так что осознанность желанна, подобно тому как приправа из соли желанна во всех соусах или как первый министр является желанным в царских делах. Поэтому [в комментариях] (?) сказано: «Благословенный называл осознанность универсальной. Почему? Потому что ум имеет осознанность своим убежищем, осознанность проявляется как защита, а также в уме без осознанности не возникает усилия и обуздания».

**§ 50. 3.** «Навык касательно образа» — это навык в создании ещё не созданного образа единения ума посредством касины земли и т. д., и это навык в развитии [образа], когда он уже создан, а также навык в охранении [образа], когда он обретён посредством развития. Последний и имеется здесь в виду.

**§ 51. 4.** Каким образом практикующий «побуждает ум в тех случаях, когда это необходимо»? Когда его ум вялый из-за недостатка энергии, тогда, вместо развития трёх факторов просветления, начиная с безмятежности, ему следует развить те, что начинаются с исследования феноменов [*dhammā*; см. гл. VII, сноска 1]. Ибо вот что было сказано Благословенным: «Монахи, положим, некий человек хочет распалить малое пламя, и он кладёт в него влажную траву, влажный коровий навоз и влажные палки, а затем сбрызгивает его водой и засыпает песком: сможет ли он таким образом распалить малое

пламя? [131] — Не сможет, досточтимый. — Точно также, монахи, когда ум вялый, то это не время для развития факторов просветления безмятежности, сосредоточения или невозмутимости. Почему? Потому что вялый ум не может быть взбодрён этими состояниями. Когда ум вялый, самое время развивать факторы просветления исследования феноменов, энергии и восторга. Почему? Потому что они отлично бодрят ум».

«Монахи, положим, некий человек хочет распалить малое пламя, и он кладёт в него сухую траву, сухой коровий навоз, сухие палки, раздувает его и не засыпает песком: сможет ли он таким образом распалить малое пламя? — Сможет, досточтимый» (S.v, 112).

§ 52. Также здесь развитие факторов просветления исследования феноменов и т. д. следует понимать как питание соответственно для каждого из них, ибо вот что сказано: «Монахи, существуют благотворные и неблаготворные состояния, порицаемые и непорицаемые состояния, низшие и высшие состояния, тёмные и яркие состояния, которые противоположны друг другу. Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления исследования феноменов или путь к росту, исполнению, развитию и совершенствованию уже возникшего фактора просветления исследования феноменов». Аналогично: «Существует,

монахи, элемент побуждения, элемент стремления, элемент упорства. Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления энергии или путь к росту, исполнению, развитию и совершенствованию уже возникшего фактора просветления энергии». Аналогично: «Существуют, монахи, те состояния, на основе которых возникает восторг как фактор просветления. Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления восторга или путь к росту, исполнению, развитию и совершенствованию уже возникшего фактора просветления восторга» (S.v, 104). [132]

§ 53. Здесь «мудрое внимание», направленное на «благотворное» и т. д. — это внимание, возникающее при проникновении в [три] общие характеристики [непостоянства, страдательности и бессамостоятельности], а также в индивидуальные сущности. «Мудрое внимание», направленное на «элемент побуждения» и т. д., — это внимание, возникающее при пробуждении элемента побуждения и так далее. «Элементом побуждения» здесь названа начальная энергия. «Элемент стремления» сильнее, чем элемент побуждения, поскольку он отводит от лености. «Элемент упорства» ещё сильнее, поскольку он настойчиво продолжает и на последующих, более поздних стадиях. «Те состояния, на основе

которых возникает восторг как фактор просветления» — это описание восторга самого по себе, и возникающее здесь [во всех этих случаях] внимание — это «мудрое внимание».

**§ 54.** Кроме того, эти семь вещей ведут к возникновению фактора просветления исследования феноменов: (i) вопрошание; (ii) очищение основы; (iii) установление баланса управляющих способностей; (iv) избегание отношений с личностями, у которых нет понимания; (v) развитие отношений с личностями, у которых есть понимание; (iv) рассмотрение области для тренировки глубокого знания [прозрения]; (vii) решимость касательно этого [исследования феноменов].

**§ 55.** Одиннадцать вещей ведут к возникновению фактора просветления энергии: (i) рассмотрение ужаса состояний лишения, таких как адские обители и прочее; (ii) видение пользы в обретении мирских и сверхмирских качеств, которые зависят от энергии; (iii) рассмотрение Пути, [который нужно пройти], следующим образом: «Этот путь был пройден Буддами, Паччекабуддами и великими учениками, и я тоже должен его пройти, но ленивый не справится с ним»; (iv) быть значимым для подаяния пищи посредством создания великого плода для дарителей; (v) рассмотрение величия Учителя следующим образом: «Мой Учитель восхвалял энергичность, а его непревзойдённое

Учение, что так полезно для нас, славно своей практикой, не иначе»; (vi) рассмотрение величия наследия следующим образом: «Это великое наследие, называемое Благой Дхаммой, которое должно быть обретено мною, а ленивый не сможет сделать этого»; (vii) рассеивание косности и вялости посредством внимания к восприятию света, изменению поз, прогулки на открытом воздухе и т. д.; (viii) избегание ленивых людей; (ix) развитие отношений с энергичными людьми; (x) рассмотрение правильных усилий; (xi) решимость касательно этого [т. е. энергии].

**§ 56.** Одиннадцать вещей ведут к возникновению фактора просветления восторга: памятования (i) о Будде; (ii) о Дхамме; (iii) о Сангхе; (iv) о нравственности; (v) о щедрости; (vi) о божествах; (vii) памятование о покое; [133] (viii) избегание отношений с грубыми личностями; (ix) развитие отношений с утончёнными личностями; (x) рассмотрение вдохновляющих бесед; (xi) решимость касательно этого [т. е. восторга].

Таким образом, посредством возникновения этих вещей данными способами он развивает факторы просветления исследования феноменов и прочие. Вот каким образом он побуждает ум в тех случаях, когда это необходимо.

**§ 57. 5.** Каким образом он «обуздывает ум в тех случаях, когда это необходимо»? Когда его ум обеспоко-

ен ввиду чрезмерной энергии и т. д., тогда, вместо развития трёх факторов просветления, начиная с исследования феноменов, ему следует развивать факторы, начинающиеся с безмятежности, ибо Благословенным сказано: «Монахи, положим, некий человек хочет потушить огромное пламя, и он кладёт в него сухую траву... и не засыпает его песком: сможет ли он потушить это огромное пламя? — Не сможет, досточтимый. — Точно так же, монахи, когда ум обеспокоен, это не время для развития факторов просветления исследования феноменов, восторга и энергии. Почему? Потому что когда ум обеспокоен, это время для развития факторов просветления безмятежности, сосредоточения и невозмутимости. Почему? Потому что эти состояния хорошо успокаивают обеспокоенный ум».

«Монахи, положим, человек хочет потушить огромное пламя и кладёт в него влажную траву... и засыпает его песком: сможет ли он потушить его? — Сможет, досточтимый» (S.v, 114).

**§ 58.** Здесь развитие факторов просветления безмятежности и т. д. следует понимать как питание соответственно для каждого из них, ибо сказано: «Монахи, существует безмятежность тела и безмятежность ума. [134] Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления безмятежности или путь к росту,

исполнению, развитию и совершенствованию для уже возникшего фактора просветления безмятежности». Аналогично: «Монахи, существует образ безмятежности, образ не-отвлечения. Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления сосредоточения или путь к росту, исполнению, развитию и совершенствованию для уже возникшего фактора просветления сосредоточения. Аналогично: «Существуют, монахи, те состояния, на основе которых возникает фактор просветления в виде невозмутимости. Мудрое внимание, усиленно практикуемое по отношению к ним, — это питание для возникновения невозникшего фактора просветления невозмутимости или путь к росту, исполнению, развитию и совершенствованию для уже возникшего фактора просветления невозмутимости» (S.v, 104).

**§ 59.** Здесь «мудрое внимание», направленное в этих трёх случаях, — это внимание, возникающее при пробуждении безмятежности и т. д. посредством наблюдения того пути, благодаря которому они [безмятежность и т. д.] возникли в нём ранее. «Образ умиротворённости» — это обозначение для умиротворённости самой по себе, и «не-отвлечение» — это также обозначение для умиротворённости в смысле не-отвлечения.

**§ 60.** Кроме того, эти семь вещей ведут к возникновению фактора просветления безмятежности: (i) употребление лучшей пищи; (ii) жизнь в хорошем климате; (iii) нахождение в предпочтаемой позе; (iv) держаться срединности; (v) избегание буйных личностей; (vi) развитие отношений с людьми, что безмятежны телом; (vii) решимость касательно этого [безмятежности].

**§ 61.** Одиннадцать вещей ведут к возникновению фактора просветления сосредоточения: (i) очищение основы; (ii) навык касательно образа; (iii) установление баланса управляющих способностей; (iv) обуздание ума по слухаю; (v) побуждение ума по слухаю; (vi) ободрение бездеятельного ума посредством веры и чувства срочности; (vii) взирание с невозмутимостью на то, что возникает должным образом; (viii) избегание несосредоточенных личностей; (ix) развитие отношений со сосредоточенными личностями; (x) рассмотрение джхан и освобождений, (xi) решимость касательно этого [сосредоточения].

**§ 62.** Пять вещей ведут к возникновению фактора просветления невозмутимости: (i) поддержание нейтрального отношения к живым существам; (ii) поддержание нейтрального отношения к формациям [ментально-материальным феноменам]; (iii) избегание личностей, которые повторствуют

существам и формациям; (iv) развитие отношений с личностями, которые относятся нейтрально к существам и формациям; (v) решимость касательного этого [невозмутимости]. [135]

Таким образом, посредством возникновения этих вещей данными способами он развивает фактор просветления безмятежности и прочие. Вот каким образом он обуздывает ум в тех случаях, когда это необходимо.

**§ 63. 6.** Каким образом он «ободряет ум в тех случаях, когда это необходимо»? Когда его ум вялый ввиду медлительности в применении понимания или ввиду неудачи в достижении счастья покоя, тогда ему следует ободрить ум путём рассмотрения восьми оснований для чувства срочности. Вот они: рождение; старение; болезнь; смерть; страдания в состояниях лишения; прошлое страдание, коренящееся в круге [перерождений]; будущее страдание, коренящееся в круге [перерождений]; страдание настоящего, коренящееся в поиске пропитания. Также он порождает доверие посредством памятования особых качеств Будды, Дхаммы и Сангхи. Вот каким образом он ободряет ум в тех случаях, когда это необходимо.

**§ 64. 7.** Каким образом он «взирает на ум с невозмутимостью в тех случаях, где это необходимо»? Когда он практикует в этом ключе и его ум следует по тропе умиротворённости, должным образом

устанавливается на объект, не впадает в леность, не обеспокоенный и не вялый, то ему нет дела до побуждения, обуздания или ободрения ума; он подобен колесничему, чьи лошади бегут копыто в копыто. Вот каким образом он взирает на ум с невозмутимостью в тех случаях, где это необходимо.

**§ 65. 8.** «Избегание отношений с несосредоточенными личностями» означает удержание себя подальше от тех личностей, которые никогда не ступали на путь отречения, кто постоянно занят различными делами, чьи сердца полны смятения.

9. «Развитие отношений со сосредоточенными личностями» означает периодическое общение с теми личностями, что ступали на путь отречения и обрели сосредоточение.

10. «Решимость касательно этого» — это состояние решимости в отношении сосредоточения; смысл таков: приздание сосредоточению важности, стремление, опора и склонение к ней.

**§ 66.** Таковы десять навыков в сосредоточении, который следует развить.

Любому, кто обрёл этот образ,  
Необходимо развить десять навыков,  
Чтобы погружение обрести —  
Так будет достигнута эта смелая цель.  
Но если, усилиям всем вопреки,  
Результата нет, что практику вознаградит,

То, пока мудрость сильна,  
Хватку он не ослабит. [136]  
Если ученик сдаётся,  
Думая об отказе от достижения цели,  
Он никогда не выполнит свою задачу,  
Неважно, как мала она.  
Мудрый же по природе<sup>17</sup>  
Видит, куда склоняется его ум:  
Безмятежность и энергия  
Всегда сочетаются у него друг с другом.  
Видя, что ум медлит,  
Он его ускоряет,  
Гонит — если тормозит:  
Тем самым гонку ровным темпом направляет.  
Хорошо обузданные пчёлы получают  
всю пыльцу;  
Усилия, хорошо уравновешенные  
в отношении  
Листьев, нити, кораблей и для мази трубок,  
Обретают награду так — не иначе.  
Пусть отбросит всю небрежность,  
Обеспокоенность свою,  
На образ ум свой пусть направит,  
Подобно пчёлке и всем прочим, —  
как совет велит.

---

17 *Budha* — «наделённый острым умом»: отсутствует в словаре Р.Т.С; см. МА.и, 39.

### [Пять сравнений]

**§ 67.** Далее следует объяснение смысла [стиха выше].

Когда слишком умная пчела понимает, что у некоего цветка на дереве началось цветение, она в спешке летит к нему, промахивается, поворачивает обратно и достигает его лишь тогда, когда вся пыльца закончилась; другая же, недостаточно умная, которая медленно летела к цветку, тоже достигает его, когда вся пыльца кончилась; но [не слишком сильно, но и не недостаточно] умная пчела, которая летела с умеренной скоростью, с лёгкостью достигает множества цветков, берёт столько пыльцы, сколько пожелает, а также наслаждается нектаром.

**§ 68.** И когда ученики хирурга практикуются в использовании скальпеля на лотосовом листе, который находится в блюдце с водой, то слишком умный ученик применяет скальпель в спешке, разрезая лист надвое или погружая его воду; другой же ученик, недостаточно умный, из страха разрезать лист надвое или утопить в воде, даже не пытается коснуться его скальпелем; но тот, кто [не слишком сильно, но и не недостаточно] умён, совершает надрез с уравновешенным усилием, и, будучи умелым в своём ремесле, он получает свою награду.

**§ 69.** И когда царь провозглашает: «Тот, кто сможет вытянуть четыре сажени паучьей нити, получит

в награду четыре тысячи», некий слишком умный человек обрывает здесь и там эту паучью нить, ибо тянет её в спешке; другой, недостаточно умный, даже не дотрагивается до паутины, боясь, что оборвёт её; но [не слишком сильно, но и не недостаточно] умный тянет её с конца с уравновешенным усилием, наматывая на палку, и в итоге получает обещанную награду.

**§ 70.** И слишком умный [137] капитан поднимает все паруса на сильном ветру, отправляя свой корабль в дрейф; другой, недостаточно умный капитан, опускает свои паруса на слабом ветру, оставаясь там, где был; но [не слишком сильно, но и не недостаточно] умный капитан поднимает все паруса на слабом ветру и поднимает половину парусов на умеренном ветру, достигая таким образом желаемого места назначения в безопасности.

**§ 71.** И когда учитель говорит: «Кто наполнит трубку маслом, не пролив ни капли, тот получит награду», слишком умный, из жажды к награде, наполняет её в спешке, закономерно проливая; недостаточно умный же, из страха пролить масло, даже не пытается; но [не слишком сильно, но и не недостаточно] умный наполняет её с умеренным усилием, получая свою награду.

**§ 72.** Точно так же, по аналогии с этими сравнениями, когда возникает образ, монах, который чрезмерно применяет свою энергию, думает: «Скоро я

достигну погружения»; затем его ум впадает в беспокойство ввиду чрезмерного применения энергии, и погружения не наступает. Другой монах, что видит изъян в чрезмерном усилии, ослабляет свою энергию, думая: «Что мне сейчас это погружение?», и он тоже не достигает погружения, поскольку его ум впадает в леность ввиду слабости энергии. Другой же, кто освобождает свой ум от малейшей лености и от малейшего беспокойства, созерцая свой образ с уравновешенным усилием, достигает погружения. Практикующему следует быть как последний.

§ 73. Всё это для прояснения смысла следующего отрывка выше:

«Хорошо обузданые пчёлы получают  
всю пыльцу;  
Усилия, уравновешенные здраво в отношении  
Листьев, нити, кораблей и для мази трубок,  
Обретают награду так, а не иначе.  
Пусть отбросит всю небрежность,  
Обеспокоенность свою,  
На образ ум свой пусть направит,  
Подобно пчёлке и всем прочим, —  
как совет велит».

[ПОГРУЖЕНИЕ: КОГНИТИВНАЯ СЕРИЯ]

§ 74. Итак, когда практик направляет свой ум в этом ключе и созерцает образ, [а затем понимает:]

«Теперь погружение будет достигнуто<sup>xvi</sup>», тогда в его ум-двери, ввиду постоянного повторения слов «земля, земля», возникает [сознание в модусе] обращения с объектом в виде касины земли, что прерывает [поток сознания в форме] жизнь-континуума. После этого четыре или пять импульсов возникают с этим же объектом [в виде касины земли], последний из которых будет относиться к тонкоматериальной среде. Остальные же [до вышеупомянутого] будут относиться к чувственной среде, но они в сравнении с обычными обладают более сильными [ментальными факторами] приложения, удержания, восторга, счастья и единения ума. Они называются [сознаниями] «предварительной работы», потому что представляют собой предваряющую работу для погружения; [138] они также называются [сознаниями] «доступа», потому что они близки к погружению ввиду своего соседства с ним, что подобно тому, как фразы «доступ к деревне» и «доступ к городу» используются для обозначения места рядом с городом и т. д. и они также называются [сознаниями] «согласования», потому что они согласуют [сознания], предшествующие [сознаниям] «предварительной работы», и последующее погружение. И последний импульс называется «сменой происхождения», потому что он трансформирует ограниченное происхождение [чувственной среды] в бытие возвы-

шенного происхождения [тонкоматериальной среды<sup>18</sup>].

§ 75. Избегая повторений<sup>19</sup>: первое [сознание из этой серии] будет «предварительной работой», второе — «доступом», третье — «согласованием», а четвёртое — «сменой происхождения»; или же первое — «доступ», второе — «согласование», а третью — «смена происхождения». Тогда или четвёртое [в последнем случае], или пятое [в первом случае] будут сознаниями погружения. Ибо только четвёртое или пятое устанавливаются в погружении. Это, соответственно, или наличие медленного прямого

18 «Оно хранит род (*gam tāyati*), таким образом, это происхождение/родословная (*gotta*). Когда оно возникает ограниченно, то хранит наименование (*abhidhāna*) и узнавание/распознавание (*buddhi*) наименования как ограниченного определёнными рамками (*ekamṣa-visayatā*). Ибо как узнаванию нет места без значения (*attha*) для его объектной поддержки (*ārammaṇa*), так и наименованию (*abhidhāna*) нет места без того, что именуется (*abhidheyya*). Поэтому о нём (о происхождении — *gotta*) говорят как о защищающем и сохраняющем их. И ограниченное следует рассматривать как материальность, свойственную состояниям чувственной среды, которые представляют собой своего рода тягу к чувственным желаниям и лишены возвышенного (тонкоматериального и нематериального) или непревзойдённого (сверхмирского). Возвышенное происхождение объясняется в том же ключе» (Pm. 134).

19 См. гл. XVII, § 189 и сноскау 35 (там же).

знания, или же быстрого (см. гл. XXI, § 117). За рамками этого импульсы ослабевают, и начинается впадение в жизнь-континуум.

**§ 76.** Но старейшина Годатта, учёный Абхидхаммы, цитировал следующее: «Предшествующие благотворные состояния являются условием, как условием повторения, для последующих благотворных состояний» (Pṭn.1, 5) [см. гл. XVII, § 87], добавляя: «Ввиду условия повторения каждое последующее состояние будет [более] сильным, так что погружение присутствует и в шестом, и в седьмом [импульсах<sup>20</sup>]».

---

20 «Имеется в виду, что шестой и седьмой импульсы ослабевают, так как за пределами пятого они начинают утрачивать силу. Мнение старейшины заключалось в следующем: первый импульс, ввиду отсутствия у него качества повторения, не способен породить смену происхождения ввиду своей слабости, в то время как у второго и третьего качество повторения уже присутствует, ввиду чего они могут породить смену происхождения; аналогично и с шестым и седьмым, которые, ввиду своей силы из-за качества повторения, тоже способны породить смену происхождения. Но эта точка зрения не подкрепляется ни некоей суттой, ни утверждением какого-либо учителя, которое согласуется с некоей суттой. И цитируемый текст не является основанием для такого мнения, так как сила, обретаемая условием повторения, не является универсальным принципом без исключений (anekantikattā), ибо результат первого воления [как ментального фактора в сознании в модусе импульса], которое не является повторением, испытываем уже здесь и сейчас, в то время как результат второго и вплоть до шестого воления, которые являются повторениями, испытываем лишь в будущих становлениях» (Pm. 135).

**§ 77.** Но это отвергается комментариями с замечанием о том, что это всего лишь мнение старейшины, и при этом добавляется: «Погружение происходит только на четвёртом или пятом<sup>21</sup>. После этого импульсы ослабевают. Так говорится из-за их близости к жизнь-континууму». И утверждается так после рассмотрения, поэтому это не может быть отвергнуто. Так, когда человек, который бежит к обрыву и его нога уже на краю, хочет остановиться, он не сможет этого сделать и просто упадёт. Подобным же образом в шестом и седьмом импульсах не может быть установления в погружении ввиду близости к жизнь-континууму. Вот почему следует понимать, что погружение наступает только в четвёртом или пятом [импульсе].

---

21 «„Только на четвёртом или пятом“ и т. д.: так сказано с целью завершить [дискуссию] параграфом, описывающим правильный смысл. Итак, если шестой и седьмой импульсы, как утверждается, теряют свою силу, тогда каким образом результат воления шестого-седьмого импульсов испытывается в следующем перерождении и каким образом седьмое воление оказывает неотложный эффект при перерождении? Это не от силы ввиду условия повторения. Но от чего тогда? От разницы в позиции функций (*kiriyāvatthā*). Ибо функция [импульсов] имеет три позиции: начальную, среднюю и заключительную. Испытание результата в следующем перерождении и неотложность эффекта при перерождении зависят лишь от воления в заключительной позиции, но не от его силы... Поэтому нельзя возражать тому, что шестой и седьмой импульсы слабеют из-за утрачивания силы» (Pm. 135). См. Таблицу V.

§ 78. Но [первое в жизни] погружение — это только один момент сознания. Ибо существует всего семь случаев того, где нормальная протяжённость [когнитивных серий] неприменима<sup>22</sup>: в случае первого [в жизни] погружения, в случае мирских видов прямого знания, в случае четырёх путей, в случае плодов после этих путей, в случае джханового жизнью-континуума в тонкоматериальных и нематериальных существованиях, в случае сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия как условия для прекращения [восприятия и ощущения] и в случае достижения плода после выхода из прекращения. Здесь плод после пути не превышает трёх [по количеству моментов сознания]; [139] сознание сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия как условие для прекращения не превышает двух [моментов]; в случае жизнью-континуума в тонкоматериальных и нематериальных [существованиях] меры [числу моментов сознания] нет. В остальных случаях [количество моментов сознания] равняется одному. Поэтому [первое в жизни] погружение — это только один момент сознания, после чего происходит

---

22 «„Нормальная протяжённость неприменима“: она не применима в этих „семи случаях“ или из-за неисчислимости моментов сознания, или из-за их предельно малого количества, ибо „протяжённость“ неприменима здесь в смысле полной когнитивной серии — вот почему говорится о „плодах после четырёх путей“ и т. д.» (Pm. 136).

впадение в жизнь-континуум. Затем жизнь-континуум прерывается обращением с целью пересмотра джханы, после чего наступает непосредственно сам пересмотр джханы.

### [ПЕРВАЯ ДЖХАНА]

**§ 79.** Касательно первой джханы: «Полностью отрёшившись от чувственных желаний, отрёшившись от неблаготворных состояний, он входит в первую джхану и пребывает в ней, которая сопровождается приложением и удержанием, а также восторгом и счастьем, что рождено отрёшённостью» (Vbh.245); и таким образом он достиг первой джханы касины земли, которая отбрасывает пять факторов, обладает пятью факторами, благостна тремя способами и обладает десятью характеристиками.

**§ 80.** Итак, «полностью отрёшившись от чувственных желаний» означает, что практикующий отрёшился от, стал без, ушёл от чувственных желаний. Слово полностью (eva) следует понимать в смысле абсолютности. Указание на абсолютность показывает, что в случае вхождения и пребывания в первой джхане чувственные желания отсутствуют и прямо противоположны ей, а также её достижение возможно лишь (eva) посредством отпускания чувственных желаний. Каким образом?

**§ 81.** Когда абсолютность представляется фразой «полностью отрёшившись от чувственных желаний», то выражает она следующее: чувственные желания определённо несовместимы с джханой: когда они наличествуют, то она не возникает, как в случае темноты нет света; и только посредством отпускания чувственных желаний достигается джхана, как дальний берег достигается только отплытием от ближнего. Вот почему здесь представлена абсолютность.

**§ 82.** Но здесь может возникнуть вопрос: почему это [слово «полностью»] упоминается только в первой фразе, но не во второй? Означает ли это, что практик может войти в первую джхану и пребывать в ней, даже если не отрёшён от неблаготворных состояний? Нет, это не следует рассматривать таким образом. Данное слово упомянуто только в первой фразе для указания на избавление от чувственных желаний, так как первая джхана преодолевает элемент чувственных желаний и так как она не совместима с жадностью к чувственным желаниям, в соответствии с чем сказано: «Избавление от чувственных желаний есть отречение» (D.iii, 275). И во второй фразе [140] слово «ева» должно быть приобщено и понято как в первой, подобно сказанному: «Монахи, только (ева) здесь есть отшельник, есть второй отшельник» (M.i, 63). Ибо невозможно войти в первую джхану и пребывать в ней, не бу-

дучи отрешённым также и от неблаготворных состояний; другими словами — от помех, отличных от этих [чувственных желаний]. Так что это слово должно прочитываться и там и там: «Полностью отрёшившись от чувственных желаний, полностью отрёшившись от неблаготворных состояний». И хотя слово «отрешённость» как созидательный термин включает в себя все виды отрешения, будь то отрешение посредством замены противоположностей и т. д., а также отрешение телом и т. д.<sup>23</sup>, лишь три следует рассматривать здесь: телесное отрешение, ментальное отрешение и отрешение посредством подавления (приостановки).

**§ 83.** Но термин «чувственные желания» следует рассматривать как включающий в себя все его виды, то есть и чувственные желания как объект, что дано в Нидессе во фразе с таким началом: «Что такое чувственные желания как объект? Они — это приятные видимые объекты...» (Nd.1.1), а также как загрязнение, которое тоже выделяется здесь,

---

23 Пять видов (см., например, Ps.ii, 220; MA.i, 85): подавление (посредством сосредоточения), замена противоположностей (посредством прозрения), отсечение (посредством пути), успокоение (посредством плода) и спасение (как Ниббана); см. также пять видов освобождения (например, MA.iv, 168). «Три» (см., например, Nd.1, 26; MA.ii, 143): телесное отрешение (затвор), ментальное отрешение (джхана) и отрешение от сути или условий становления (Ниббана).

а также и в Вибханге следующим образом: «Рвение как чувственное желание (*kāma*), жадность как чувственное желание, рвение и жадность как чувственное желание, устремление как чувственное желание, жадность как чувственное желание, устремление и жадность как чувственное желание» (Nd.1, 2; Vbh.256). Таким образом, слова «полностью отрешившись от чувственных желаний» в сущности значат «полностью отрешившись от чувственных желаний как объекта» и выражают телесную отрешённость, в то время как слова «отрешившись от неблаготворных состояний» в сущности значат «отрешившись от чувственных желаний как загрязнения или от всех неблаготворных состояний» и выражают ментальную отрешённость. И в этом случае оставление удовольствия в чувственных желаниях обозначается первой фразой, так как она выражает лишь отрешённость от чувственных желаний как объекта, в то время как обретение удовольствия в отречении обозначается второй фразой, так как она выражает отрешённость от чувственных желаний как загрязнения.

**§ 84.** Также чувственные желания как объект и как загрязнение, выраженные в этом ключе, следует понимать, [соответственно], как оставление объектной основы для загрязнений, что обозначается первой из этих двух фраз [выше], и оставление [субъектного] загрязнения, что обозначается вто-

рой; также это оставление причины корыстолюбия, что обозначается первой, и [оставление причины] глупости, что обозначается второй; также это очищение собственной сферы деятельности [ума, т. е. его привычных объектов], что обозначается первой, и воспитание собственной склонности, что обозначается второй.

Таков, во-первых, здешний метод, когда слова «от чувственных желаний» рассматриваются в качестве отсылающих к чувственным желаниям как объекту.

**§ 85.** Но если они рассматриваются в качестве отсылающих к чувственным желаниям как загрязнению, тогда это просто рвение к чувственным желаниям (*kāmacchanda*) в различных формах рвения (*chanda*), жадности (*rāga*) и т. д., которые подразумеваются как «чувственное желание» (*kāma*) (§ 83, вторая цитата). [141] И хотя это [вожделение как первая из пяти помех — *rajśaṇīvaraṇa*, § 104] тоже подразумевается посредством [слова] «неблаготворное», оно тем не менее дано в Вибханге отдельно, во фразе с таким началом: «Что такое чувственные желания? Рвение как чувственное желание...» (Vbh. 256), и это ввиду его несовместимости с джханой. Или иначе: оно упомянуто в первой фразе, потому что это чувственное желание как загрязнение, и во второй, потому что оно включено в «неблаготворное». И поскольку это [вожделение] имеет различные формы, то сказано

«от чувственных желаний» вместо «от чувственного желания<sup>24</sup>».

§ 86. И хотя неблаготворность здесь может быть и в других состояниях, тем не менее в итоге только помехи упомянуты в Вибханге следующим образом: «Какие состояния являются неблаготвор-

---

24 Здесь *sāṅkappa* (устремление) употребляется в смысле «тяги». *Chanda*, *kāta*, *rāga* и их комбинации нужно прояснить. *Chanda* (рвение) имеет нейтральную, благотворную или неблаготворную окраску в соответствии с контекстом и трактуется как «желание действовать» [в благотворном и т. д. ключе]; технически это также один из четырёх путей к силе и одна из четырёх доминант. *Kāta* (чувственное желание, чувственность) в свободном употреблении обозначает усладу пяти чувственных удовольствий (т. е. чувственную среду). В более узком смысле оно отсылает к сексуальному наслаждению (третий из Пяти обетов). Различают субъективное желание (загрязнение) и объектные вещи, которые его вызывают (Nd. 1, 1; см. также гл. XIV, сноска 36). Выражение «пять нитей чувственного желания» обозначает лишь эти желания с пятью их вызывающими чувственными объектами. *Rāga* (жадность) — это собирательный термин для желания в неблаготворном ключе, является синонимичным термину *lobha*; второй является техническим обозначением одной из трёх корневых причин неблаготворного действия. *Rāga* в его общем смысле можно перевести также как «вожделение». *Kātacchanda* (вожделение) — это технический термин для первой из пяти помех [=стремление к чувственному]. *Chanda-rāga* (рвение и жадность) и *kāta-rāga* (жадность к чувственным желаниям) не имеют особого технического употребления.

ными? Вожделение...» (Vbh. 256) и т. д., и это с целью показать их противоположность джхановым факторам и несовместимость с ними. Ибо помехи прямо противоположны джхановым факторам, что значит следующее: эти джхановые факторы несовместимы с ними, устраниют их, упраздняют их. И в соответствии с этим в Петаке (Peṭaka) (отсутствует в Peṭakopadesa)<sup>xvii</sup> сказано: «Сосредоточение несовместимо с вожделением, восторг несовместим с недоброжелательностью, приложение несовместимо с коснотью и вялостью, счастье несовместимо с беспокойством и волнением, а удержание несовместимо с сомнением».

**§ 87.** Итак, в этом случае следует понимать, что отрешённость посредством подавления (приостановки) вожделения обозначается фразой «полностью отрешившись от чувственных желаний», а отрешённость посредством подавления (приостановки) [всех] пяти помех обозначается фразой «полностью отрешившись от неблаготворных состояний». Но, избегая повторений, помеха вожделения обозначена первой фразой, а остальные четыре помехи — второй. Аналогично и с тремя неблаготворными корнями: жадность, которая имеет пять нитей чувственного желания (M.i, 85) своей областью, обозначена первой, а злоба и заблуждение, которые имеют своей областью различные поводы для раздражения (A.iv, 408; v, 150) и т. д., обозначены второй. Или с состояниями наводнений и т. д.: наводнение

чувственных желаний, узы чувственных желаний, порок чувственных желаний, цепляние к чувственным желаниям, телесный узел алчности, оковы жадности к чувственным желаниям — всё это обозначается первой фразой, а остальные наводнения, узы, пороки, цепляния, узлы и оковы — второй [см. гл. XXII, § 47 и далее]. И снова: жажда, и то, что ассоциировано с жаждой, — всё это обозначается первой фразой, а то, что неведенье и с ним ассоциированное, — второй. Кроме того, восемь моментов сознания [*citta*], ассоциированных с жадностью (гл. XIV, § 90), обозначаются первой фразой, а оставшиеся виды неблаготворных моментов сознания обозначаются второй фразой.

Таково, первостепенно, объяснение смысла слов: «полностью отрещившись от чувственных желаний, отрещившись от неблаготворных состояний».

**§ 88.** До сих пор были показаны факторы, которые отбрасываются посредством данной джханы. Теперь на очереди раскрытие факторов, которые ассоциированы непосредственно с самой джханой: «которая сопровождается приложением и удержанием». [142] Итак, приложимая когниция (*vitakkana*) — это приложение (*vitakka*); наталкивание [*ума*] на [объект]<sup>25</sup> — вот смысл. Оно имеет характеристику

25 *Āhanā* — «наталкивание на»: возможно, связано с *āhanati* (беспокоить — см. M.i, 243; ii.193). Здесь очевидна связь со значением *āhananapariyāhanana* («удар и молочение»), которое следует ниже. Касательно идущих далее сравнений см. Pe. 142.

направления ума к объекту (установление ума на объекте). Его функция — ударять в и молотить, ибо ввиду этого говорят, что практик ударяет и молотит объект посредством приложения. Оно проявляется как ведение ума на объект. Устойчивая когниция (*vicaraṇa*) — это удержание (*vicāra*); продолжительное поддержание (*anusañcaraṇa*) — вот смысл. Его характеристика — продолжительное давление на объект. Его функция — сохранять со-возникающие [ментальные] состояния на объекте. Оно проявляется как поддержание якорения сознания [на этом объекте].

**§ 89.** И хотя зачастую это происходит одновременно, приложение — это первое воздействие ума в смысле грубости и начального этапа, что подобно битию в колокол. Удержание — это акт поддержания ума заякоренным в том смысле, что он тонкий и его индивидуальная сущность — продолжительное давление, что подобно звону колокола. Приложение является вмешательством сознания в момент первого возникновения [мысли], что подобно расправляющей крылья птице, которая собирается взлететь, а также пчеле, пикирующей на лотос, которая ранее летела на его запах. Поведение же удержания спокойное, являясь граничащим с не-вмешательством сознания, что подобно расправившей крылья птице, которая уже взлетела, а также жужжанию пчелы над лотосом, когда она уже спикировала на него.

§ 90. В комментарии на Книгу Двоек [Ангуттара Никаи] сказано: «Приложение возникает как состояние направления ума на объект, что подобно движению большой птицы, которая взлетает в воздух посредством рассечения воздуха обоими крыльями и совершения ими взмаха вниз. Ибо приложение вызывает погружение, будучи единым. Удержание возникает с индивидуальной сущностью продолжительного давления, что подобно движению птицы, когда она использует (приводит в действие) свои крылья с целью удержания себя в воздухе. Ибо удержание сохраняет давление на объект<sup>26</sup>». Это также подходит и в отношении последующего проявления в качестве якорения. Эта разница между ними становится ясной в первой и второй джханах [пятичастного метода деления].

§ 91. Также приложение подобно руке, которая крепко держит, а удержание подобно руке, которая натирает, когда кто-то крепко держит потускневшую металлическую тарелку одной рукой, а второй натирает её шерстяной губкой с маслом и порошком. Подобным же образом: когда гончар делает тарелку, запустив своё колесо нажатием на рычаг [143], его поддерживающая рука подобна приложению, а рука, двигающаяся туда и обратно, подобна удержанию. Подобным же образом: когда некто рисует круг, зафиксированный по центру кол подобен при-

26 Эти две фразы: ‘So hi ekaggo hutvā appet̄i’ и ‘So hi ārammaṇaṭṭi apūtajjat̄i’ отсутствуют как в Мьянмарском, так и в Гарвардском издании.

ложению, которое направляет на объект, а вращающаяся палка вокруг [оси кола] подобна удержанию, которое оказывает продолжительное давление.

**§ 92.** Итак, эта джхана возникает вместе с приложением и удержанием, и она описывается как «сопровождающаяся приложением и удержанием», подобно дереву, что описывается как «сопровождающееся цветами и фруктами». И в Вибханге учение даётся в терминах личности<sup>27</sup>, во фразе со следующим началом: «Он обладает, всецело обладает этими приложением и удержанием» (Vbh. 257). Смысл этого должен быть рассмотрен точно таким же образом, как и здесь.

**§ 93.** «Что рождено отрешённостью»: здесь отрешённость (vivitti) — это отрешение (viveka); смысл таков: исчезновение помех. Или иначе: оно отрешено (vivitta), таким образом, это отрешение; смысл таков: собрание состояний, ассоциированных с этой джханой, отрешено от помех. «Рождено отрешённостью» — это рождение-от или же в этом виде отрешения.

---

27 Puggalādhitṭhāna — «в терминах личности»: технический комментаторский термин для одного из способов обозначения рассматриваемого предмета. Есть два таких способа: *dhamma-desanā* (дискурс о составных основах [дхаммах]) и *puggala-desanā* (дискурс о личностях), которые могут быть истрактованы, соответственно, как *dhammādhitṭhāna* (в терминах составных основ [дхамм]) и как *puggalādhitṭhāna* (в терминах личностей). См. MA.i, 24.

**§ 94.** «Восторгом и счастьем»: он освежает (*pīnayati*), таким образом, это восторг (*pīti*). Его характеристика — очаровывание (*sampiyāyanā*). Его функция — освежать тело и ум или же пронизывать (пробирать трепетом). Он проявляется как приподнятость. Он бывает пяти видов: малый восторг, моментальный восторг, орошающий восторг, вздывающий восторг и пронизывающий (трепетный) восторг.

Итак, «малый восторг» способен только лишь поднять волосы на теле дыбом. «Моментальный восторг» подобен периодическим вспышкам молнии. «Орошающий восторг» ударяет в тело снова и снова, подобно тому как волны бьются о берег.

**§ 95.** «Вздывающий восторг» может быть настолько сильным, что заставит тело взмыть в воздух. Ибо это и случилось со старейшиной Маха-Тиссой, обитателем Пуннаваллики. Однажды в полнолунный вечер он шёл к террасе Великой Четии [в Анурадхапуре]; озарённый лунным светом, он направил свой взор в направлении неё, думая: «В этот самый час четыре собрания<sup>28</sup> отдают почтение у Великой Четии!» Посредством объектов, ранее увиденных [там], он породил в себе вздывающий восторг с Благословенным в качестве объекта, а затем поднялся в воздух, подобно покрашенному мячу, который отскочил от загрунтованного пола, приземлившись прямо на террасу Великой Четии.

---

28 Четыре собрания (*parisā*): монахи, монахини, миряне и мирянки.

§ 96. Это также случилось с девушкой из одного клана в деревне Виттакалаки, что рядом с монастырём Гирикандаки, когда та взмыла в воздух из-за сильного вздывающего восторга, памятуя Благословенного как объект. Когда её родители собирались вечером в монастырь, чтобы услышать Дхамму [144], они сказали ей: «Дорогая, ты ждёшь ребёнка, ты не можешь выходить в неподложенное время. Мы послушаем Дхамму и обретём для тебя заслуг». После чего они ушли. И хотя она тоже хотела пойти, она не смела перечить родителям. Она вышла на балкон и стояла там, глядя на озарённую луной Акаса-четию, что у Гирикандаки. Она увидала подношение ламп у четии и четыре собрания, обходящих её справа после подношения цветов и благовоний; она также услышала звуки декламации текстов Общиной монахов. Затем она подумала: «Как же им повезло иметь возможность ходить в монастырь, гулять по террасе такой четии и слушать такую чудную декламацию Дхаммы!» Видя четию как насыпь жемчуга и порождая вздывающий восторг, она взмыла в воздух, и до того, как туда пришли её родители, она спустилась на террасу четии, где выказала почтение и осталась слушать Дхамму.

§ 97. Когда пришли её родители, они спросили у неё: «Какой дорогой ты пришла?» Она ответила: «Я пришла по воздуху, не по дороге», и когда они сказали ей: «Дорогая, это те, чьи пороки уничтожены,

приходят по воздуху. Как ты добралась?», она ответила: «Я стояла и смотрела на ступу в лунном свете, затем сильное чувство восторга возникло во мне с Благословенным как объектом. Затем я больше не понимала — сижу я или стою, но лишь что взмыла в воздух с тем образом, который ухватила, и в конце концов оказалась здесь».

Итак, вздымающий восторг может быть достаточно сильным, чтобы поднять тело и заставить его парить в воздухе.

**§ 98.** Но когда возникает «пронизывающий (трепетный) восторг», всё тело полностью пронизывается, подобно наполненному мочевому пузырю, подобно наводнённому пещерному гроту.

**§ 99.** Этот пятичастный восторг, будучи постигнутым и взращённым, совершенствует двухчастную безмятежность: безмятежность ума и безмятежность тела. Когда безмятежность постигнута и взращена, она совершенствует двухчастное счастье: телесное и ментальное. Когда счастье постигнуто и взращено, оно совершенствует трёхчастное сосредоточение: моментальное сосредоточение [см. гл. VIII, сноска 63], сосредоточение доступа и сосредоточение погружения.

В этом контексте под восторгом подразумевается пронизывающий восторг, который является корнем погружения, и возникает посредством развития в ассоциации с погружением. [145]

**§ 100.** Что касается прочего: наслаждение (*sukhana*) есть счастье (*sukha*). Или иначе: оно полностью (*SUṭṭhu*) пожирает (*KHĀ dati*), поглощает (*KHAṇati*)<sup>29</sup> телесное и ментальное страдание, таким образом, это счастье (*sukha*). Его характеристикой является удовлетворение, получение удовольствия. Его функцией является усиление ассоциированных состояний. Оно проявляется как поддержка.

И при каких бы условиях эти два фактора ни ассоциировались, восторг — это удовлетворённость ввиду получения желаемого объекта, а счастье — это фактическое его переживание после получения. Когда присутствует восторг, присутствует и счастье (удовольствие); но не всегда там, где есть счастье, будет обязательно и восторг. Восторг включён в совокупность формаций [*saṅkhāra-khandha*], а счастье — в совокупность ощущения [*vedanākkhandha*]. Если некий человек, обессиленный в пустыне<sup>30</sup>, увидел бы или услышал бы о водоёме в оазисе, то он был бы в восторге; если бы он пошёл в тень деревьев и использовал воду,

29 Касательно этой игры слов см. также гл. XVII, § 48.

*Khaṇati* в словаре Р.Т.С. дано только в привычном значении «копать». Похоже, здесь происходит некоторая путаница с *khayati* (уничтожать), вероятно, навеянная из-за *khādati* (есть). На этом предположении здесь и в гл. XVII выбран перевод в виде «поглощать», что более осмысленно. Трактуется через *avadāriyati* — ломать или копать; отсутствует в словаре Р.Т.С. См. ‘*avadārana*’ в словаре Т.С.Р.

30 *Kantāra-khinna* — «обессиленный в пустыне»; *khinna* отсутствует в словаре Р.Т.С.

то испытал бы счастье. И следует понимать, что так говорится потому, что они [счастье и восторг] очевидны в подобных случаях.

**§ 101.** Соответственно: (а) этот восторг и это счастье принадлежат данной джхане или являются ее частью, и в этом ключе данная джхана характеризуется посредством слов «с восторгом и счастьем» [а также «что рождено отрешённостью»]. Или иначе: (б) слова «восторг и счастье» (*pītisukham*) можно независимо рассмотреть как «тот самый восторг и то самое счастье», подобно «та самая Дхамма и та самая Дисциплина» (*dhammavinaya*), то есть «как джхановые или являющиеся частью джханы восторг и счастье, которые рождены отрешённостью»; так что, в свете такого рассмотрения, это тот самый восторг и то самое счастье, [нежели эта джхана *per se*], которые были рождены отрешённостью. Итак, слова «что рождено отрешённостью» могут быть, [как в пункте (а)], рассмотрены здесь и как определяющие слово «джхана», и как определяющие, [как в пункте (б)], выражение «восторг и счастье», и в итоге [всё равно] получится, что это [выражение «восторг и счастье»] характеризует данную [джхану]. Поэтому правильным также будет рассматривать этот отрывок как одно выражение: «восторг и счастье, что рождены отрешённостью». В Вибханге это дано во фразе с таким началом: «Это счастье, сопровожданное этим восторгом» (Vbh. 257). Смысл этого должен быть рассмотрен так же, как и здесь.

**§ 102.** «Первой джхане»: это будет объяснено далее (§ 119).

«Входит» (*upasamprajja*): приходит к, достигает — вот что это значит; или также если брать это как «осуществляет вхождение» (*upasampādayitvā*), то тогда порождение есть смысл этого. В Вибханге сказано: „Входит“: обретение, повторное обретение, достижение, прибытие-к, касание, постижение, вхождение-в (*upasampāda*), первая джхана» (Vbh. 257); смысл этого следует рассмотреть в таком же ключе.

**§ 103.** «И пребывает» (*viharati*): обретая джхану как описано выше, путём пребывания в подходящей позе для её обретения, он порождает свою позу, образ действия, сохранение, держание, длительность, поведение, пребывание. Ибо вот что сказано в Вибханге: „Пребывает в“: обладает, продолжает, сохраняет, удерживает, продлевает, поступает, пребывает; [146] поэтому и сказано „пребывает“ (Vbh. 252).

**§ 104.** Также было сказано: «...которая отбрасывает пять факторов, обладает пятью факторами» (§ 79, см. также M.i, 294). Итак, отбрасывание пяти факторов следует понимать как отбрасывание пяти помех: вожделения, недоброжелательности, косности и вялости, беспокойства и волнения, а также сомнения, ибо джхана не возникнет, пока не отбросятся эти помехи, и поэтому они называются

факторами отбрасывания. И хотя другие неблаготворные состояния также отбрасываются в момент джханы, лишь эти особенно ей мешают.

**§ 105.** Ум, захваченный вожделением ввиду жадности к различным объектным областям, не становится сосредоточенным на объекте, так как это предполагает единение; или, будучи захваченным вожделением, он не вступает на путь отбрасывания элемента чувственного желания. Когда уму докучает недоброжелательность по отношению к некоему объекту, в нём не возникает беспрерывности. Когда ум подавлен косностью и вялостью, он неуправляем. Когда ум охвачен беспокойством и волнением, он неспокоен и колеблется. Когда ум поражён сомнениями, он не может осилить путь к достижению джханы. Таким образом, только эти конкретные состояния называются факторами отбрасывания, потому что они особенно мешают джхане.

**§ 106.** Но приложение направляет ум на объект, а удержание сохраняет его заякоренным на нём. Восторг, возникший ввиду успеха усилия, освежает ум, а это усилие пришло к успеху посредством не-отвлечения этими помехами; и счастье усиливает его по этой же причине. И единение ума, поддержанное посредством этого направления на объект, посредством этого якорения, посредством этого освежающего воздействия и этого усиления, уравновешенно и должным образом центрирует

(гл. III, § 3) ум с его прочими ассоциированными состояниями на объект, что заключается в единении. Следовательно, обладание пятью факторами нужно понимать как возникновение следующей пятёрки: приложения, удержания, восторга, счастья и единения ума.

**§ 107.** Ибо когда эта пятёрка возникает, то говорится о возникновении джханы — вот почему эта пятёрка называется пятью факторами обладания. Следовательно, не стоит полагать, что джхана — это нечто иное, чем просто обладание ими. Ибо как в случае «армии с четырьмя факторами» (Vin.iv, 104), «музыки с пятью факторами» (MA.ii, 300) и «Пути с восемью факторами (восьмеричный путь)», которые даны так лишь ввиду их факторов, так и эту джхану [147] следует понимать как данную так лишь ввиду обозначения её факторов: «наделена пятью факторами» или «обладает пятью факторами».

**§ 108.** Эти пять факторов присутствуют также в моменте доступа и являются там более сильными, чем в случае обычного сознания, но в джхане они будут ещё сильнее, чем в доступе, и приобретут характеристику тонкоматериальной среды. Ибо приложение возникает здесь, направляя ум к объекту предельно ясным образом, удержание очень сильно давит на объект, а восторг и счастье пронизывают всё тело. Поэтому сказано: «И ничего в его теле не остаётся не пропитанным восторгом и счастьем, что рождены отрешённостью» (D.i, 73).

И единение возникает в полном контакте с объектом, что подобно тому, как коробка находится в полном контакте со своей крышкой. Вот чем они [джхановые факторы] отличаются от прочих.

**§ 109.** И хотя единение ума на самом деле не было упомянуто среди этих пяти факторов в [сводной] версии [с таким началом]: «...которая сопровождается приложением и удержанием» (Vbh. 245), тем не менее оно [позже] всё же упомянуто в Вибханге: «„Джхана“: приложение, удержание, восторг, счастье и единение» (Vbh. 257); таким образом, это тоже фактор, ибо Благословенный дал эту [первоупомянутую] сводку с тем же намерением, с каким он дал и последующее объяснение.

**§ 110.** «Благость тремя способами, обладает десятью характеристиками» (§ 79): благость тремя способами — это благость в начале, середине и конце. Обладание десятью характеристиками также следует понимать как характеристики начала, середины и конца. В соответствии с этим:

**§ 111.** «„В первой джхане очищение пути — это начало, углубление невозмутимости — это середина, а удовлетворение — это конец“.

„В первой джхане очищение пути — это начало“: сколько характеристик имеет это начало? Их три: ум очищается от препятствий к этой [джхане]; так как он очищается, то ум освобождает место для центрального [состояния равновесия, которое

является] образом умиротворённости; так как ум освободил место, то он входит в это состояние. И пока ум становится очищенным от препятствий и, очищаясь, освобождает место для центрально-го [состояния равновесия, которое является] образом умиротворённости, и, освободив место, входит в это состояние, то очищение пути является началом первой джханы. Таковы три характеристики этого начала. Поэтому и сказано: „Первая джхана благостна в начале, которое обладает тремя характеристиками“. [148]

**§ 112.** „В первой джхане углубление невозмутимости — это середина“: сколько характеристик имеет эта середина? Их три: [теперь] он взирает с невозмутимостью на очищенный ум; он взирает с невозмутимостью на ум как на освободивший место для умиротворённости; он взирает с невозмутимостью на появление единения<sup>31</sup>. И в этом взирании с невозмутимостью на очищенный ум, и на ум как

31 Четыре единения (*ekatta*) даны в предыдущем параграфе от цитируемого отрывка «Патисамбхида-магги»: «Единение, заключающееся в появлении оставления в акте дарения, которое обнаруживается у тех, кто решился на акт щедрости (оставления); единение, заключающееся в появлении образа умиротворённости, которое обнаруживается у тех, кто посвящает себя более высокому сознанию; единение, заключающееся в проявлении характеристики распада, которое обнаруживается у тех, кто с прозрением; единение, заключающееся в появлении прекращения, которое обнаруживается в благородных индивидах» (Ps.i, 167). Здесь подразумевается второе.

на освободивший место для умиротворённости, и на появление единения — в этом углублении невозмутимости и заключается середина первой джханы. Таковы три характеристики этой середины. Поэтому и сказано: „Первая джхана благостна в середине, которая обладает тремя характеристиками“.

**§ 113.** „В первой джхане удовлетворение — это конец“: сколько характеристик у этого конца? Их четыре: удовлетворение в том смысле, что там была не-чрезмерность каких-либо возникших состояний; удовлетворение в том смысле, что управляющие способности имели одну функцию; удовлетворение в том смысле, что надлежащая энергия дала эффект; и также удовлетворение в смысле повторения — вот что такое удовлетворение конца первой джханы. Таковы четыре характеристики этого конца. Поэтому и сказано: „Первая джхана благостна в конце, который обладает четырьмя характеристиками“ (Ps.i, 167–168).

**§ 114.** Здесь «очищение пути» — это доступ вместе с его со-возникающими состояниями. «Углубление невозмутимости» — это погружение. «Удовлетворение» — это пересмотр [джханы]. Так комментируют некоторые<sup>32</sup>. Но вот что сказано: «Ум, при-

---

32 «Обитатели монастыря Абхайагири в Анурадхапуре» (Pm. 144).

бывший к единению, входит в очищение пути, углубляется в невозмутимости и удовлетворяется знанием» (Ps.i, 167); следовательно, [рассмотрение нужно осуществлять] с точки зрения уже наличествующего погружения; [поэтому это] «очищение пути» первостепенно следует понимать как приближение с «углублением невозмутимости» как функцией невозмутимости в виде специфической нейтральности, а «удовлетворение» — как проявление проясняющей функции знания в достижении не-избыточности состояний. Каким образом [это объясняется]?

**§ 115.** Во-первых, в цикле [сознания], в котором возникло погружение, ум становится очищенным от определённой группы загрязнений, которые называются помехами и являются препятствиями к джхане. Лишившись препятствий благодаря своему очищению, ум тем самым освобождает место для центрального [состояния равновесия, которое является] образом умиротворённости. «Образом умиротворённости» здесь называется само уравновешенно возникающее сосредоточение погружения. Но сознание непосредственно до этого [погружения] [149] достигает этого состояния [погружения] посредством изменения в единой непрерывности (см. также гл. XXII, §§ 1–6), и, таким образом, об этом говорится как об «освобождении места для центрального [состояния равновесия, которое является] образом умиротворённости». И сказано также,

что «ум входит в это состояние» через приближение к нему, очистив место для этого состояния. Вот почему «очищение пути», которое хотя и относится к аспектам, существующим в предшествующем сознании, тем не менее следует понимать как приближение в момент фактического возникновения первой джханы.

**§ 116.** Во-вторых, когда у практика больше нет интереса к очищению, поскольку нет нужды вновь очищать то, что уже было очищено таким образом, то говорится, что «он взирает с невозмутимостью на очищенный ум». И когда у него больше нет интереса снова сосредоточиваться на том, что уже освободило место для умиротворённости, достигнув этого состояния, то говорится, что «он взирает с невозмутимостью на ум как на освободивший место для умиротворённости». И когда он более не проявляет интереса в повторном проявлении единения в том, что уже проявилось как единение, оставив свою ассоциированность с загрязнениями и тем самым освободив место для умиротворённости, то говорится, что «он взирает с невозмутимостью на появление единения». Вот почему «углубление невозмутимости» следует понимать как функцию невозмутимости, которая заключается в специфической нейтральности [см. гл. XIV, §§ 133 и 153].

**§ 117.** И последнее: когда невозмутимость таким образом углублялась, то произошло порождение со-

стояний, называемых сосредоточением и пониманием, которые возникают в паре друг с другом и не перевешивают друг друга. И также [пять] управляющих способностей, начиная с веры, возникали с единой функцией (вкусом) освобождения ввиду освобождения от различных загрязнений. И также надлежащая здесь энергия, которая благоприятствовала их состоянию не-чрезмерности и единой функции, дала свои плоды. И также его повторение возникало в тот момент<sup>33</sup>. Итак, все эти [четыре] аспекта порождаются лишь по причине того, что после видения со знанием различных опасностей в загрязнении и пользы в очищении, как соответствующее следствие возникли эти удовлетворённость, очищенность и прояснённость. Это причина того, почему сказано, что «удовлетворение» следует понимать как проявление проясняющей функции знания в достижении не-чрезмерности и т. д. состояний (§ 114).

**§ 118.** И здесь удовлетворение как функция знания называется «концом» ввиду того, что знание ясно проявляется как следствие взирающей невозмутимости, в соответствии с чем сказано: «Он взирает с полной невозмутимостью на таким образом

---

33 «„Его“—сознания этой джханы. „В тот момент“: в момент угасания [момента сознания], ибо когда момент возникновения прошёл, повторение возникает, начиная с момента присутствия» (Рм. 145). Любопытный аргумент, см. § 182.

приложенный ум; тогда способность понимания выделяется как понимание в силу невозмутимости. Ввиду невозмутимости ум освобождается от различных видов загрязнений; тогда способность понимания выделяется как понимание в силу освобождения. Ввиду освобождения эти состояния приходят к единству функции; тогда [способность понимания выделяется как понимание в силу] развития в смысле единой функции<sup>34»</sup> (Ps.ii, 25).

§ 119. Теперь что касается слов «он достиг первой джханы касины земли (§ 79)»: здесь она первая ввиду того, что открывает нумерацию, [150] а также потому, что она возникает первой. Она называется джханой ввиду освещения (*upanijjhāna*) объекта и ввиду сжигания (*jhāpana*) противоположного (Ps.i, 49). Диск земли называется касиной земли (*pathavī-kasiṇa* — буквально «тотальность земли») в смысле всеобъемлемости<sup>35</sup>; и образ, обретённый с такой поддержкой, а также джхана, обретённая на образе касины земли, называются, соответственно, [«касины земли», род. падеж]. Поэтому в этом смысле эту джхану следует понимать как [джхану] касины земли, в связи с чем и было сказано, что «он достиг первой джханы касины земли».

34 Цитата не закончена. Конец следует читать так: ‘...ekarasatṭhena bhāvanāvasena paññāvasena paññindriyam adhimattam hoti’.

35 «В смысле всеобъемлющего характера объекта джханы. Он не становится частным [одним из]» (Pm. 147).

**§ 120.** Когда джхана была достигнута в этом ключе, то способ её достижения должен быть проанализирован практикующим, как если бы он был расщепляющим волос или поваром. Ибо очень умелый лучник, что тренируется расщеплять [стрелой] волос, когда действительно смог единожды расщепить волос, он сразу анализирует, каково было расположение его ноги, лука, тетивы и стрелы, в следующем ключе: «Я расщепил волос, когда я стоял так, держал лук так, тетиву — так, стрелу — так». Теперь, когда он восстанавливает ту же самую последовательность действий, он вновь успешно расщепляет волос. Точно так же и практикующий должен восстановить последовательность в виде подходящей еды и т. д. в следующем ключе: «Я достиг этого после употребления такой еды, посещения такой личности, в таком жилище, в такой позе и в такое время». Таким образом, когда это [погружение] утрачивается, он сможет восстановить последовательность действий и вызвать погружение вновь; или же пока он приобщён [к этим действиям], он сможет повторять погружение вновь и вновь.

**§ 121.** И подобно умелому повару, что обслуживает своего работодателя, который замечает предпочтения последнего и приносит ему только его любимый вид пищи, получая за это награду, точно так же и практик рассматривает, что он ел и т. д. перед достижением, а затем восстанавливает эту цепочку действий, обретая погружение каждый раз,

когда оно утрачивается. Поэтому практикующий должен восстанавливать образ действий, подобно тому, как это делает расщепляющий волос или как повар.

**§ 122.** Также это было сказано Благословенным: «Монахи, положим, мудрый, умный, умелый повар готовит перед царем или царским министром различные виды соусов: кислые, горькие, острые, [151] сладкие, перчёные или неперчёные, солёные или несолёные; затем этот мудрый, умный, умелый повар ухватывает образ [знак] от своего господина таким образом: «Сегодня такой соус удовлетворил моего господина», или «Он держал свою руку на этом», или «Он взял много этого», или «Он хвалил этот», или «Сегодня мой господин хвалил кислые соусы», или «Он задерживал свою руку на кислых соусах», или «Он брал много кислых соусов», или «Он восхвалял кислые соусы»... или «Он восхвалял несолёные»; тогда этот мудрый, умный, умелый повар вознаграждается тканями, жалованьем и подарками. Почему так? Потому что этот мудрый, умный и умелый повар изучил образ [знак] своего господина. Точно так же и здесь: мудрый, умный, умелый монах пребывает, созерцая тело как тело... Он пребывает, созерцая ощущение как ощущение... сознание как сознание... ментальные объекты как ментальные объекты: пылко, всецело бдительно и осознанно, отбросив алчность и недовольство к миру. Покуда он пребывает, созерцая ментальные объекты как ментальные объекты, его

ум становится сосредоточенным, его загрязнения отбрасываются. Он изучает образ этого. Тогда этот мудрый, умный, умелый монах вознаграждается счастливым пребыванием здесь и сейчас, он вознаграждается осознанностью и полной бдительностью. Почему так? Потому что этот мудрый, умный, умелый монах изучил образ своего сознания» (S.v, 151–152).

**§ 123.** И когда он восстанавливает образ действий посредством схватывания этого образа [знака], тогда он обретает успех в достижении погружения, но не в его продолжительности. Оно продолжительно тогда, когда полностью очищено от состояний, препятствующих сосредоточению.

**§ 124.** Когда монах входит в джхану без [предварительно] полностью подавленного вожделения посредством рассмотрения опасностей в чувственных желаниях и т. д., и без [предварительно] полностью успокоенной телесной раздражительности<sup>36</sup> посредством успокоения тела, и без [предварительно] полностью устранивших косности и вялости

36 Kāya-duṭṭhulla — «телесная раздражительность»: «телесное беспокойство (daratha), возбуждённость тела (kāya-sāraddhatā)», как объясняется в Pm. (р. 148); здесь это репрезентует помеху недоброжелательности; см. также M.ii, 151, 159, где комментируется как kāyālasiya — «телесная инерция» (MA.iv, 202, 208). Словарь Р.Т.С. даёт для duṭṭhulla только значение «подлый, бесстыдный», касательно чего см., напр., A, I, 88, VinA. 528; см. также гл. IX, § 69.

посредством приведения ума к элементу побуждения и т. д. (§§ 52–55), и без [предварительно] полностью упразднённых беспокойства и волнения посредством приведения ума к образу умиротворённости и т. д., [152] и без [предварительно] полностью очищенного ума от иных состояний, что препятствуют сосредоточению, тогда этот монах очень скоро выйдет из этой джханы, что подобно пчеле, которая влетела в грязный улей, или подобно царю, вошедшему в грязный парк.

§ 125. Но когда он входит в джхану после [предварительно] полностью очищенного ума от состояний, препятствующих сосредоточению, тогда он остаётся в этом достижении даже на протяжении целого дня, что подобно пчеле, которая влетела в полностью чистый улей, подобно царю, вошедшему в отлично вычищенный парк. Поэтому Древние говорили:

«Так пусть рассеет он чувственное  
вожделение и негодование,  
Беспокойство, вялость и сомнения,  
Пусть найдёт он радость с сердцем,  
что радо отрешению,  
Как царь в саду, где каждый угол чист».

§ 126. Итак, если он желает долго оставаться в джхане, он должен войти в неё после [предварительного] очищения своего ума от препятствующих состояний.

**[РАСШИРЕНИЕ ОБРАЗА]**

С целью совершенствования развития сознания практикующему, помимо прочего, следует расширить образ-аналог в соответствии с тем, что обретено. Есть два плана расширения: доступ и погружение, ибо возможно расширить образ и по достижении доступа, и по достижении погружения. Но расширение в том [или ином случае] следует совершать поступательно, в соответствии с чем и сказано: «...следует расширять образ-аналог в соответствии с тем, что обретено».

**§ 127.** Способ расширения таков: практикующему следует расширять образ не так, как расширяют [растягивают] глиняную миску, или пирог, или сваренный рис, или ползучее растение, или кусок ткани. Сначала он должен определить своим умом последовательный ряд размеров образа в соответствии с обретённым, то есть: один палец, два пальца, три пальца, четыре пальца, а затем расширить образ до таким образом определённого предела; это подобно тому, как пахарь расчерчивает плугом некую область для вспахивания, а затем пашет в её пределах, или устанавливающему некую границу монаху, который сперва прикидывает межи, а затем их устанавливает. Не следует расширять образ без заранее определённой [величины, до которой нужно потом его расширить]. Затем, сделав это, он может расширять его дальше посредством определения последовательного ряда границ: до ратаны

(= 2 пяди), до размера веранды, до размера окружающего пространства<sup>37</sup>, до размера монастыря, границ деревни, города, области, царства и океана [153], доходя до предела в виде мировой сферы и даже дальше.

**§ 128.** Как молодые лебеди, учащиеся летать, которые сперва используют свои крылья на малой дистанции, а затем постепенно увеличивают её, в конце концов взлетая к солнцу и луне, так и монах расширяет образ, поступательно определяя его размеры как было описано, становясь способным расширить его вплоть до границы мировой сферы и даже дальше.

**§ 129.** Затем этот образ [является] ему, подобно воловьей шкуре, что растянута сотней [забитых в неё] кольев<sup>38</sup>, над земными хребтами и впадина-

---

37 Касательно *ratiñkha* — «веранда» — см. сноску 2 выше.  
*Pariveṇa* — «окружающее пространство»: в таком значении отсутствует в словаре P.T.S., но проясняется в гл. XI, § 7.

38 *Samabbhāhata* — «растянутая плоскость»: отсутствует в таком значении в словаре P.T.S. Это слово заменяет слово *suvihata*, которое используется в цитируемой здесь M.iii, 105. В гл. XI, § 92 аналогичное слово (очевидно, в другом значении) толкуется посредством *pellana* = «толкая» (отсутствует в словаре P.T.S.) в Pm. 362. MA (iv.153) толкует *suvihata* как ‘pasāretvā suṭṭhu vihata’, что предполагает скорее значение «растянутый», чем «поверженный», — скорее *harati*, чем *hanati*.

ми, речными оврагами, участками кустарников, колючек и скалистых местностей (см. М.iii, 105) — в любой области, на которую он был расширен.

Когда начинающий практик достиг первой джханы на таком образе, ему следует почаще входить в неё без чрезмерного её рассмотрения. Ибо факторы первой джханы у того, кто рассматривает её слишком много, проявляются слабо и кое-как. Из-за этого они не становятся условиями для стремления достичь большего: стремясь к незнакомой ему [более высокой джхане], он отпадает от первой джханы и постигает неудачу в достижении второй.

**§ 130.** В соответствии с этим Благословенным было сказано: «Монахи, положим, есть глупая горная корова, которая не знает полей и не имеет навыка в хождении по крутым горам, которая подумала: „Что если я пойду в направлении, по которому никогда не шла, поем травы, ранее не еденной, попью воды, ранее не питой?“, и без тщательной постановки её передних ног она поднимала бы свои задние [на своём пути туда]; тогда она бы не дошла до направления, где не была раньше, не поела бы ранее не еденной травы, не выпила бы ранее не питой воды, не вернулась бы безопасно до того места, где ранее думала: „Что если я пойду в направлении...“. Почему так? Потому что горная корова глупа, не имеет знания полей и не имеет навыка в хождении по крутым горам. Точно так же и некий

глупый монах — без знания полей и без навыков, полностью отрещившись от чувственных желаний, отрещившись от неблаготворных состояний, войдя в первую джхану и пребывая в ней, что сопровождается приложением и удержанием с восторгом и счастьем, что рождено отрешённостью: он не повторяет, не развивает, не взращивает этот образ или должным образом не устанавливает его. Он думает: „Что если я отброшу приложение и удержание, войду во вторую джхану и буду пребывать в ней, которая ... с восторгом и счастьем, рождена сосредоточением?“ [154] Но он не способен отбросить приложение и удержание, чтобы войти во вторую джхану и пребывать в ней, которая... с восторгом и счастьем, рождена сосредоточением. Затем он думает: „Что, если, полностью отрещившись от чувственных желаний, от неблаготворных состояний, я войду в первую джхану и буду пребывать в ней, которая... с восторгом и счастьем, что рождено отрешённостью?“ И он не способен, полностью отрещившись от чувственных желаний, отрещившись от неблаготворных состояний, войти в первую джхану и пребывать в ней, которая... с восторгом и счастьем, что рождено отрешённостью. Такой монах называется тем, кто скользнул между двумя, кто упал между двумя, как глупая корова, у которой нет знания полей и умения в хождении по крутым горам...» (A.iv, 418–419).

**§ 131.** Поэтому ему первостепенно следует обрести пятым мастерство в отношении первой джханы. Вот эти виды мастерства: мастерство в обращении, мастерство в достижении, мастерство в решении (в удерживании длительности), мастерство в выходе и мастерство в пересмотре. «Он обращается к первой джхане в любом месте, в любое время и так долго, как только пожелает; у него не возникает трудностей в обращении — таково мастерство в обращении. Он достигает первой джханы в любом месте... у него не возникает трудностей в достижении — таково мастерство в достижении» (Ps.i, 100), и все оставшиеся виды тоже следует процитировать в деталях (см. гл. XXIII, § 27).

**§ 132.** Далее следует объяснение их смысла. Когда он выходит из первой джханы и сразу обращается [т. е. направляет внимание] к приложению [как ментальному фактору в этой джхане], тогда следом за обращением, которое возникает, прерывая жизнь-континуум, идут четыре или пять импульсов с этим приложением в качестве их [импульсов] объекта. Затем следуют два [сознания] жизнью-континуума. Затем следует обращение с удержанием в качестве объекта, и последующие импульсы — как выше. Когда практикующий способен беспрерывно продлить процесс [направления] своего сознания по всем пяти факторам джханы в этом ключе, тогда он преуспел в мастерстве обращения.

Это мастерство достигает своего пика в Двойном Чуде Благословенного (Ps.i, 125) или в других аналогичных случаях. Не существует мастерства в обращении быстрее, чем это.

**§ 133.** Способность досточтимого Маха-Моггаллы по быстрому входению в джхану, как во время укрощения царского нага-змея Нандапананды (гл. XII, § 106 и далее), называется мастерством в достижении.

**§ 134.** Способность оставаться в джхане на конкретное время одного или десяти щелчков пальцев называется мастерством в решении (в удерживании длительности).

Способность так же быстро выходить из джханы называется мастерством в выходе.

**§ 135.** С целью проиллюстрировать последние два, можно рассказать историю старейшины Буддхараккхиты. [155] Спустя восемь лет после приёма в Общину старейшина сидел посреди тридцати тысяч обладающих сверхспособностями монахов, которые собрались в Тхерамбатхале, чтобы присутствовать при болезни старейшины Маха-Рohanагутты. Он увидел царского супанну (демона), который спускался с неба на землю, намереваясь схватить посещающего собрание царского нага, что подносил рис старейшине. Старейшина Буддхараккхита за это время создал камень и, схватив

нага за руку, толкнул его внутрь. Царский супанна врезался в этот камень и убежал. Старший из старейшин заметил: «Друзья, если бы здесь не было Раккхиты, то нам следовало бы постыдиться<sup>39</sup>».

**§ 136.** Мастерство в пересмотре описывается точно так же, как мастерство в обращении, ибо пересматривающие [джхану] импульсы — это те, которые идут после упомянутых здесь обращений (§ 132).

**§ 137.** Когда практикующий обрёл такое пятичастное мастерство, тогда по выходе из теперь знакомой ему первой джханы он может обратиться к её изъянам в следующем ключе: «Этому достижению угрожает близость к помехам, а его факторы ослаблены из-за грубости приложения и удержания». Он может воспринять вторую джхану как более спокойную и таким образом покончить со своей привязанностью к первой, начав делать необходимое для достижения второй.

**§ 138.** Когда он вышел из первой джханы, по мере его рассмотрения джхановых факторов с осознанностью и полной бдительностью, приложение

---

39 Эта история призвана показать, как быстро старейшина вошёл в джхану, контролировал её длительность и вышел из неё, что является необходимой предварительной работой для создания чудес (в этом случае — создание камня; см. гл. XII, § 57). Ремарка в конце, кажется, подчёркивает, что все прочие не были бы так быстры (см. Рм. 150).

и удержание предстают для него как грубые, в то время как восторг, счастье и единение ума предстают для него как умиротворяющие. Затем, когда он вновь и вновь вызывает в уме тот же образ как «земля, земля», с целью отбросить грубые факторы и обрести умиротворяющие, [зная при этом:] «Теперь возникнет вторая джхана» [см. концевую сноскую xvi], тогда, прерывая жизнь-континуум, возникает обращение к ум-двери с тем же самым объектом в виде касины земли. После этого четыре или пять импульсов возникают с этим же самым объектом, последний из которых будет импульсом тонкоматериальной среды, относящимся ко второй джхане. Другие [до этого] будут импульсами чувственной среды, как уже было описано ранее (§ 74).

### [ВТОРАЯ джхана]

**§ 139.** Касательно неё: «С затиханием приложения и удержания он входит во вторую джхану и пребывает в ней, которая рождена сосредоточением, которая наделена внутренней уверенностью и единичностью ума без приложения и без удержания, с восторгом и счастьем» (Vbh. 245); и таким образом он достиг второй джханы касины земли, которая отбрасывает два фактора, обладает тремя факторами, благостна тремя способами и обладает десятью характеристиками. [156]

**§ 140.** Итак, «с затиханием приложения и удержания» означает: с затиханием, с преодолением приложения и удержания; с их не-проявлением в момент второй джханы — вот смысл этого. И хотя во второй джхане нет состояний, принадлежащих к первой, так как контакт и т. д. (см. M.iii, 25) в первой джхане — одни, а во второй — другие, следует тем не менее понимать, что фраза «с затиханием приложения и удержания» дана в этом ключе с целью выразить, что [порядок] достижения других джхан, начиная с первой до второй, происходит посредством преодоления грубых факторов в каждом случае [той или иной джханы].

**§ 141.** «Внутренней»: здесь подразумевается своя собственная<sup>40</sup> внутренность, но об этом же говорится также и в Вибханге следующими словами: «Внутренне в самом себе» (Vbh. 258). И смысл здесь таков: рождённая в самом себе, созданная в своей собственной непрерывности.

**§ 142.** «Уверенности»: здесь уверенностью называется вера. Джхана «наделена уверенностью» ввиду того, что ассоциирована с уверенностью; это подобно тому, как ткань «наделена синим цветом», ибо она ассоциирована с синим цветом. Или иначе: эта джхана утверждается как «наделённая

---

40 См. гл. XIV, § 192 и сноскау.

уверенностью», потому что она делает ум уверенным посредством уверенности, которой она обладает, а также посредством успокоения беспокойства, созданного приложением. И в таком концептуальном смысле данная словесная конструкция должна пониматься как «уверенность ума». И в ней слово «ума [род. падеж]» должно быть истолковано вместе с «единичностью» [«единичностью ума<sup>41</sup>»].

**§ 143.** Далее идёт построение значения в этом случае. Его уникальность (*eka*) появляется (*udeti*), таким образом оно единично (*ekodi*); смысл этого таков: оно проявляется как высочайшее и лучшее, потому что не угнетается приложением и удержанием, ибо лучшее называется «уникальным» в мире. Или можно сказать, что когда оно без приложения и удержания, оно становится единичным, без спутника. Или иначе: оно вызывает (*udāyati*) ассоциированные состояния, таким образом, оно является вызывающим (*udi*); смысл таков: оно пробуждает. Оно уникальное (*eka*) в смысле лучшего, и оно вызывающее (*udi*), таким образом, оно — уникальное вызывающее (*ekodi* = единичный). Это термин для сосредоточения. И пока вторая джхана даёт существование-для (*bhāveti*), вводит этот единичный

---

41 'sampasādanam cetaso ekodibhāvam' на пали; *cetaso* («ума» [род. падеж: {чего?} ума]) стоит между *sampasādanam* («уверенность») и *ekodibhāvam* («единичность») и поэтому может толковаться с обоими [уверенность ума/единичность ума].

[феномен], то она «даёт единичность» (*ekodibhāva*). И поскольку этот единичный [феномен] принадлежит уму, а не «существу» или «душе», то говорится о единичности ума.

**§ 144.** Может возникнуть вопрос: «Но разве в первой джхане не существуют также и эта вера, и это сосредоточение [см. ментальные факторы, гл. XIV, § 133 и далее], которые обозначаются как „единичный [феномен]“? Тогда почему только об этой второй джхане говорится, что она обладает уверенностью и единичностью ума?» На это можно ответить так: это потому, что первая джхана [157] не обладает полной уверенностью ввиду беспокойства, созданного приложением и удержанием; это подобно воде, гладь которой нарушена брызгами и волнами. Вот почему, хотя вера и существует в ней, она не называется «уверенностью». И также сосредоточение там не полностью явно ввиду этого недостатка абсолютной уверенности — вот почему оно не называется «единичностью». Но во второй джхане вера, обретя опору в отсутствии приложения и удержания, становится сильной, а сосредоточение, ввиду его сопровождения этой сильной верой, становитсяенным. Это можно понимать как причину того, почему только эта джхана описывается таким образом.

**§ 145.** Это же говорится также и в Вибханге: «„Уверенность“ — это вера, обладание верой, доверие, абсолютная уверенность. „Единичность ума“ — это

устойчивость сознания... правильное сосредоточение» (Vbh. 258). И смысл этого не следует понимать как конфликтующий с вышеизложенным комментарием, а наоборот — как согласующийся и совпадающий с ним.

**§ 146.** «Без приложения, без удержания»: поскольку это было отброшено в процессе развития, то здесь нет приложения в рамках этой [джханы], таким образом, она [джхана] без приложения. Аналогичное объяснение и для удержания. Также в Вибханге сказано: «Таким образом, эти приложение и удержание успокоены, усмирены, затихли, оставлены в покое, полностью оставлены в покое, с ними покончено, с ними полностью покончено<sup>42</sup>, иссякли, полностью иссякли, приведены к концу; поэтому сказано: „...без приложения, без удержания“» (Vbh.258).

Здесь можно спросить: «Но разве такой смысл не был уже дан посредством слов „с затиханием приложения и удержания?“ Так почему снова повторяется „без приложения, без удержания“?» На это можно ответить так: да, этот смысл уже был дан ранее, но данная фраза не отображает этого смысла. Разве мы не сказали ранее: «...фраза „с за-

---

42 Appita — «покончено с»: ‘Appitā ti vināsam̄ gamitā’ («Appita означает „приведённая к пути аннигиляции“») (Pm. 153). В этом смысле отсутствует в словаре P.T.S., но есть в словаре Т.С.Р.

тиханием приложения и удержания“ дана в этом ключе с целью выразить, что [порядок] достижения других джхан, начиная с первой до второй, происходит посредством преодоления грубых факторов в каждом случае [той или иной джханы]»? (§ 140).

**§ 147.** И эта уверенность приходит вместе с актом затихания, но не тьмы загрязнений, а приложения и удержания. И эта единичность приходит не как в джхановом доступе с отbrasыванием помех и не как в первой джхане с проявлением факторов, но вместе с актом затихания приложения и удержания. Так что эта [первая] фраза отображает причину уверенности и единичности. В таком же ключе в этой [второй] джхане отсутствие приложения и удержания не такое, как в третьей или четвёртой джхане, или как в сознании глаза и т. д. с простым их отсутствием, а как актуальный [только-только осуществленный] акт затихания приложения и удержания. Поэтому эта [первая] фраза также отображает причину [только лишь совершившегося] состояния без приложения и удержания, она не отображает наличное отсутствие приложения и удержания [как таковых]. [158] Наличное отсутствие приложения и удержания отображается посредством этой [второй] фразы: «...без приложения, без удержания». Следовательно, вторую фразу необходимо ввести, даже если первая фраза уже была ранее.

**§ 148.** «Которая рождена сосредоточением»: рождена сосредоточием первой джханы, или рождена ассоциированным сосредоточением — вот смысл этого. И хотя первая джхана тоже рождена ассоциированным сосредоточием, всё же только это сосредоточение [второй джханы] может быть вполне достойным называться «сосредоточением» ввиду его полной уверенности и крайней неподвижности из-за отсутствия возмущения от приложения и удержания. Так что только эта [вторая джхана] называется «рождённой сосредоточением», и это с целью рекомендовать её.

«С восторгом и счастьем»: уже объяснялось ранее. «Вторая»: вторая по нумерации. Также она вторая ввиду того, что в неё входят второй по очередности.

**§ 149.** Также говорилось: «...которая отбрасывает два фактора, обладает тремя факторами» (§ 139). Здесь отбрасывание двух факторов следует понимать как отбрасывание приложения и удержания. Но в то время как помехи отбрасываются в момент доступа первой джханы, в случае второй джханы подобного не происходит: приложение и удержание не отбрасываются в момент её доступа, и только лишь в момент фактического погружения эта джхана возникает без них. Вот почему они названы её факторами отбрасывания.

**§ 150.** Обладание тремя факторами следует понимать как возникновение тройки восторга, счастья

и единения ума. Так что, когда в Вибханге говорится: «„Джхана“: уверенность, восторг, счастье, единение ума» (Vbh. 258), то это говоритсяfigурально, с целью раскрыть эту джхану с её составляющими. Но, исключая уверенность, эта джхана фактически обладает тремя факторами в качестве факторов, что достигли характеристики освещения (см. § 119), в соответствии с чем говорится: «Что такое три фактора джханы в этом случае? Это восторг, счастье и единение ума» (Vbh. 263). Остальное как в случае первой джханы.

**§ 151.** Как только эта джхана была достигнута и практикующий обрёл ранее описываемое пятичастное мастерство, тогда по выходе из уже знакомой ему второй джханы он может обратиться к её изъянам в следующем ключе: «Этому достижению угрожает близость к приложению и удержанию; „Всё, что здесь есть от восторга и ментального воодушевления, свидетельствует о грубости этого“ (D.i, 37); и его факторы ослаблены грубостью восторга, который так выражен». Он может воспринять третью джхану как более спокойную и таким образом покончить со своей привязанностью ко второй, начав делать необходимое для достижения третьей.

**§ 152.** Когда он вышел из второй джханы [159], по мере его рассмотрения джхановых факторов с осознанностью и полной будительностью, восторг

представляется ему как грубый, в то время как счастье и единение предстают как умиротворяющие. Затем он вновь и вновь направляет свой ум на тот же образ как «земля, земля», с целью отбросить грубые факторы и обрести умиротворяющие, [зная:] «Теперь возникнет третья джхана». Тогда, прерывая жизнь-континуум, возникает обращение к ум-двери с тем же самым объектом в виде касины земли. После этого четыре или пять импульсов возникают с этим же самым объектом, последний из которых будет импульсом тонкоматериальной среды, относящимся к третьей джхане. Другие [до этого] будут импульсами чувственной среды, как уже было описано ранее (§ 74).

### [ТРЕТЬЯ джхана]

**§ 153.** Касательно неё: «С угасанием также и восторга, он пребывает в невозмутимости; осознан, полностью бдителен, ощущает счастье телом; он входит в третью джхану и пребывает в ней, в отношении которой благородные заявляют: „Наделённый невозмутимостью, осознанный, он пребывает в счастье“» (Vbh. 245); и таким образом он достиг третьей джханы касины земли, которая отбрасывает один фактор, обладает двумя факторами, благостна тремя способами и обладает десятью характеристиками.

**§ 154.** «С угасанием также и восторга (*pītiyā ca virāgā*)»: исчезновение — это потеря вкуса-к, или преодоление ранее описанного вида восторга. Но слово «также» (*са*) между двумя [словами *pītiyā* и *virāgā*] имеет смысл конъюнкции<sup>43</sup>: оно соединяет их [*pītiyā* и *virāgā*] или со словом «затиханием», или с выражением «с затиханием приложения и удержания» [в описании второй джханы]. Итак, если взять соединение с «затиханием», конструкция будет иметь такой смысл: «с угасанием и, более того, с затиханием восторга». В этой конструкции слово «угасание» имеет смысл потери вкуса-к, так что общий смысл может быть рассмотрен как «с потерей вкуса-к, с затиханием восторга». Но если брать второе соединение: «с затиханием приложения и удержания», тогда конструкция будет иметь такой смысл: «с угасанием восторга и — далее — с затиханием приложения и удержания». В этой конструкции «угасание» имеет смысл преодоления, так что общий смысл может быть рассмотрен так: «с преодолением восторга и с затиханием приложения и удержания».

**§ 155.** Конечно, приложение и удержание уже ранее затихли — во второй джхане. Тем не менее это

---

43 *Samprīḍana* — «конъюнкция»: грамматический термин для слова *са* (и). Отсутствует в таком смысле в словаре Р.Т.С. См. также М.А.и, 40.

сказано с целью показать путь к этой третьей джхане, а также с целью рекомендовать её. Ибо когда говорится: «с затиханием приложения и удержания», то это провозглашение пути к этой [третьей] джхане, для которого необходимо затухание приложения и удержания. Точно так же, хотя воззрения о личности и т. д. не отбрасываются в момент достижения третьего благородного пути, [а отбрасываются в первом], всё же когда он [третий благородный путь] рекомендуется [для обретения], то это делается посредством такого описания: «С отбрасыванием пяти нижних оков», (A.i, 232), [160] и это побуждает к возникновению стремления тех, кто пытается достичь третьего благородного пути; аналогично: когда упоминается затихание приложения и удержания, хотя они по факту затихли не здесь, [а во второй джхане], это будет рекомендацией. Следовательно, [общий] вкладываемый смысл таков: «С преодолением восторга и с затуханием приложения и удержания».

**§ 156.** «Он пребывает в невозмутимости»: он наблюдает [феномены] по мере их возникновения (UPA-pattito IKKHATI), таким образом, это невозмутимость (uprekhā — взирание-на); он видит чётко, смотрит без пристрастия (a-pakkha-patita) — вот смысл этого. Об обладателе третьей джханы говорят как о «пребывающем в невозмутимости», пока он обладает невозмутимостью, что чиста, изобильна и безупречна.

Невозмутимость бывает десяти видов: шестифакторная невозмутимость, невозмутимость как божественная обитель, невозмутимость как фактор просветления, невозмутимость энергии, невозмутимость в отношении формаций, невозмутимость как ощущение, невозмутимость в отношении прозрения, невозмутимость как специфическая нейтральность, невозмутимость джханы и невозмутимость очищения.

**§ 157.** Здесь «шестифакторная невозмутимость» — это обозначение для невозмутимости у тех, чьи пороки уничтожены. Это модус не-оставления естественного состояния чистоты, когда желанные или нежеланные объекты шести видов приходят в фокус шести дверей, что описано таким образом: «Здесь монах, чьи пороки уничтожены, не радуется и не печалится при видении визуального объекта посредством глаза: он пребывает в невозмутимости, осознан, всецело бдителен» (A.iii, 279).

**§ 158.** «Невозмутимость как божественная обитель» [см. гл. IX] — это обозначение для невозмутимости в качестве модуса нейтральности по отношению к существам, что описывается следующим образом: «Он пребывает, пронизывая одну часть света с сердцем, наделённым невозмутимостью» (D.i, 251).

**§ 159.** «Невозмутимость как фактор просветления» — это обозначение для невозмутимости в качестве

модуса нейтральности в со-возникающих состояниях, что описывается следующим образом: «Он развивает фактор просветления невозмутимости, зависящий от оставления» (M.i, 11).

**§ 160.** «Невозмутимость энергии» — это обозначение для невозмутимости, которая известна как ни излишне сильная, ни излишне слабая энергия, что описывается таким образом: «Время от времени он приводит свой ум к образу невозмутимости» (A.i, 257).

**§ 161.** «Невозмутимость в отношении формаций» — это обозначение для невозмутимости в качестве нейтральности касательно схватывания рефлексии и спокойствия по отношению к помехам и т. д., что описывается следующим образом: «Сколько видов невозмутимости в отношении формаций возникает посредством сосредоточения? Сколько видов невозмутимости в отношении формаций возникает посредством прозрения? Восемь видов невозмутимости в отношении формаций возникают посредством сосредоточения. Десять видов невозмутимости по отношению к формациям возникают посредством прозрения» (Ps.i, 64)<sup>44</sup> [161].

---

44 «Восемь видов» — те, что связаны с восемью джханами; «десять видов» — те, что связаны с четырьмя путями, четырьмя плодами, а также с пустотным и беззнаковым освобождениями.

**§ 162.** «Невозмутимость как ощущение» — это обозначение для невозмутимости, которая известна как ни-боль-ни-удовольствие, что описывается следующим образом: «По случаю возникновения благого сознания чувственной среды, сопровождаемого невозмутимостью» (Dhs. § 156).

**§ 163.** «Невозмутимость в отношении прозрения» — это обозначение для невозмутимости в качестве нейтральности по отношению к исследованию, что описывается следующим образом: «Что существует, что стало, то он отбрасывает, и он обретает невозмутимость» (M.ii, 264–265).

**§ 164.** «Невозмутимость как специфическая нейтральность» — это обозначение для невозмутимости как равной эффективности совозникших состояний; она представлена среди «каких-либо ещё состояний», начиная с рвения (гл. XIV, § 133; DhA. 132).

**§ 165.** «Невозмутимость джханы» — это обозначение для невозмутимости, производящей беспристрастность по отношению даже к высшему счастью, что описывается следующим образом: «Он пребывает в невозмутимости» (Vbh. 245).

**§ 166.** «Невозмутимость очищения» — это обозначение для невозмутимости, очищенной от всего противоположного и, таким образом, заключающейся

в незаинтересованности в затихании противоположного, что описывается следующим образом: «Четвёртая джхана, которая... наделена осознанностью, очищенной невозмутимостью» (Vbh. 245).

§ 167. Здесь шестифакторная невозмутимость, невозмутимость как божественная обитель, невозмутимость как фактор просветления, невозмутимость как специфическая нейтральность, невозмутимость джханы и невозмутимость очищения едины по смыслу: всё это по сути — невозмутимость как специфическая нейтральность. Их разница тем не менее заключается в позиции<sup>45</sup>, подобно той разнице, что кроется в отдельно взятом живом существе, когда оно мальчик, юноша, взрослый, военачальник, царь и так далее. Поэтому все эти виды следует понимать так: невозмутимость как фактор просветления и т. д. не обнаруживаются в присутствии шестифакторной невозмутимости, или эта шестифакторная невозмутимость и т. д. не обнаруживаются в присутствии невозмутимости как фактора просветления.

И как все они едины по смыслу, то так же и невозмутимость в отношении формаций и в отношении прозрения таковы, ибо они являются просто пониманием, квалифицированным этими двумя способами в соответствии с функцией.

---

45 Avatthā — «позиция, случай». Отсутствует в словаре P.T.S.; см. Т.С.Р.

**§ 168.** Подобно ситуации, когда некий человек вечером увидел ползущую в его дом змею и схватил её раздвоенной палкой, а когда ему показалось, что он увидел её лежащей в зернохранилище, и, пытаясь понять, действительно ли это змея или нет, он воспринял три признака<sup>46</sup>, рассеяв свои сомнения на этот счёт, и, таким образом, в нём возникла нейтральность в отношении дальнейшего исследования того, змея это или нет, [162] то точно так же когда некий человек начал прозрение и видит со знанием прозрения три характеристики, тогда в нём присутствует нейтральность к дальнейшему исследованию непостоянства и т. д. формаций [ибо он уже воспринял эти характеристики] — такая нейтральность называется невозмутимостью в отношении прозрения.

**§ 169.** И когда этот поймавший змею человек крепко держит её палкой и думает: «Как мне избавиться от змеи, не навредив ей и не будучи ею укушенным?», ища лишь способ избавиться от неё, тогда в нём присутствует нейтральность в отношении удержания змеи, [ибо он её уже поймал и держит]; аналогично и с человеком, который через своё искание трёх характеристик видит три вида становления как будто горящими, и тогда в нём присутствует нейтральность в отношении удержания

---

46 Sovatthika-ttaya — «три признака»; см. также гл. XXI, § 49.

формаций — такая нейтральность называется невозмутимостью в отношении формаций.

**§ 170.** Так что когда укореняется невозмутимость в отношении прозрения, вместе с ней также укореняется и невозмутимость в отношении формаций. А такое разделение на два вида происходит в соответствии с функцией: в соответствии с нейтральностью в отношении исследования и в отношении удержания.

Невозмутимость энергии и невозмутимость как ощущение отличны и друг от друга, и от прочих видов.

**§ 171.** Итак, из вышеупомянутых видов невозмутимости здесь идёт речь о невозмутимости джханы. Она имеет характеристику нейтральности. Её функция — быть невовлечённой. Она проявляется как незаинтересованность. Её непосредственная причина — это угасание восторга.

Здесь может возникнуть вопрос: «Разве по смыслу это не просто невозмутимость как специфическая нейтральность? И она также существует в первой и во второй джхане, так что фразу „он пребывает в невозмутимости“ следовало бы включить и в их описание. Почему нет?» [На это можно ответить так:] потому что её функция там не очевидна, поскольку она затеняется приложением, удержанием и прочим. Но здесь [в третьей джхане] она возникает с весьма очевидной функцией, так сказать,

с поднятой головой, ведь она более не затеняется приложением и удержанием, а также восторгом. Вот почему это сказано именно здесь.

Комментарий к фразе «он пребывает в невозмутимости», таким образом, завершён во всех его аспектах.

**§ 172.** Теперь что касается «осознан, всецело бдителен»: он помнит (*sarati*), таким образом, он осознан (*sata*). Он обладает всецелой бдительностью (*sampaṭajānāti*), таким образом, он полностью бдителен (*sampaṭajāna*). Эта осознанность и полная бдительность даны как личные качества. Осознанность имеет характеристику припоминания. Её функция — не забывать. Она проявляется как охранение. Полная бдительность имеет характеристику не-замешательства. Её функция — исследовать (судить, делать вывод). Она проявляется как пристальное изучение.

**§ 173.** Итак, хотя эта осознанность и полная бдительность существуют также и в ранних джханах, ибо тот, кто рассеян и небдителен, не достигает даже доступа, не говоря уже о погружении, всё же из-за [сравнительной] грубости этих джхан движение ума там легче, подобно движению человека на [ровной] земле, так что функции осознанности и полной бдительности не так очевидны в этих ранних джханах. [163] Но это выделено здесь ввиду утончённости третьей джханы, которая имеет

своей причиной отбрасывание грубых факторов, а также требует, чтобы движение ума всегда включало в себя функции осознанности и бдительности, как нужно в случае человека, который идёт по лезвию бритвы.

§ 174. Подобно телёнку, что следует за коровой, который, будучи отнятым от неё, всегда возвращается к ней, если ему не помешать, точно так же, когда эта третья джхана уходит от восторга, она бы вернулась к нему обратно и воссоединилась бы с ним, если бы ей не мешали осознанность и полная бдительность. И, кроме того, существа жадны к счастью, а этот вид [джханового] счастья особенно сладок, поскольку выше него уже нет. Но здесь существует не-жадность к счастью ввиду влияния осознанности и полной бдительности — нет иной причины этого. И поэтому следует понимать, что об этом говорится именно здесь с целью также подчеркнуть и этот смысл.

§ 175. Теперь что касается фразы «он ощущает счастье телом»: хоть практик, находящийся в третьей джхане, не обеспокоен ощущением счастья [и не продуцирует поэтому фактор восторга], тем не менее он ощущает там счастье, ассоциированное с его ментальным телом [=ментальное приятное ощущение], и после выхода из этой джханы он тоже ощущал бы счастье, так как его материальное тело будет под воздействием исключительно воз-

высшей материей, порождённой этим счастьем, ассоциированным с ментальным телом<sup>47</sup>. С целью раскрыть этот смысл и сказаны слова «он ощущает счастье телом».

**§ 176.** Теперь что касается слов «в отношении которой благородные заявляют: „Наделённый невозмутимостью, осознанный, он пребывает в счастье“»: здесь речь идёт о джхане, в отношении которой в качестве причины, в отношении которой в качестве основания Благородные, то есть Просветлённые и т. д., «заявляют, учат, оглашают, утверждают, раскрывают, излагают, объясняют, проясняют» (Vbh, 259) этого индивида, который обладает третьей джханой; они восхваляют его — вот что подразумевается здесь. Почему? Потому что «наделённый невозмутимостью, осознанный, он пребывает в счастье». «Он входит в эту третью джхану и пребывает в ней» (tam... tatiyam jhānam upasamprajja viharati) — вот как следует здесь понимать эту конструкцию. Но почему они его так восхваляют? Потому что он достоин этого.

**§ 177.** Ибо этот человек достоин восхваления, поскольку он наделён невозмутимостью в отношении третьей джханы, в которой он хоть и достиг совершенства счастья и испытывает исключительно

<sup>47</sup> Касательно материи, порождённой сознанием, см. гл. XX, § 30 и далее.

сладостный его вид, всё же он не влечётся к этому счастью; он осознан, его осознанность утверждена в предотвращении возникновения восторга, и он ощущает своим ментальным телом незапятнанное счастье, что мило благородным, что взращено благородными. Ввиду такой его достойности и следует понимать восхваляющие слова благородных: «Наделённый невозмутимостью, осознанный, он пребывает в счастье», которые, таким образом, провозглашают особые качества, которые достойны восхваления.

[164] «Третьюей»: эта джхана третья в нумерации, а также она третья потому, что достигается третьей по очереди.

**§ 178.** Далее говорилось: «которая отбрасывает один фактор, обладает двумя факторами» (§ 153): здесь под отбрасыванием одного фактора следует понимать отбрасывание восторга. Но он отбрасывается только в момент погружения, как отбрасывается приложение и удержание в погружении второй джханы; поэтому он называется её фактором отбрасывания.

**§ 179.** Обладание двумя факторами следует понимать как возникновение двойки счастья и единения. Так что когда в Вибханге говорится: «„Джхана“: невозмутимость, осознанность, полная бдительность, счастье, единение ума» (Vbh. 260), то это

говорится figurально, с целью раскрыть эту джхану с её характеристиками. Но, исключая невозмутимость, осознанность и полную бдительность, эта джхана фактически имеет только два фактора, которые достигли характеристики освещения (см. § 119), в соответствии с чем сказано: «Что такое два фактора джханы в этом случае? Это счастье и единение ума» (Vbh. 264). Остальное — как в случае первой джханы.

**§ 180.** Как только эта джхана была достигнута таким образом и практикующий обрёл ранее описываемое пятичастное мастерство, тогда по выходе из уже знакомой ему третьей джханы он может обратиться к её изъянам в следующем ключе: «Этому достижению угрожает близость к восторгу; „Всё, что есть здесь от ментальной взволнованности касательно счастья, то свидетельствует о грубости этого“ (D.i, 37, см. гл. IX, сноску 20); и его факторы ослаблены грубостью счастья, что выражено таким образом». Он может воспринять четвёртую джхану как более спокойную и таким образом покончить со своей привязанностью к третьей, начав делать необходимое для достижения четвёртой.

**§ 181.** Когда он вышел из третьей джханы, по мере его рассмотрения её джхановых факторов с осознанностью и полной бдительностью, счастье,

то есть ментальная радость<sup>xviii</sup>, представляется ему грубым, а невозмутимость как ощущение и единение ума предстают как умиротворяющие. Затем, когда он вновь и вновь направляет свой ум на тот же образ как «земля, земля», с целью отбросить грубые факторы и обрести умиротворяющие, [зная:] «Теперь возникнет четвёртая джхана», тогда, прерывая жизнь-континуум, возникает обращение к ум-двери с тем же самым объектом в виде касины земли. После этого четыре или пять импульсов возникают с этим же самым объектом, [165] последний из которых будет импульсом тонкоматериальной среды, относящимся к четвёртой джхане. Другие [до этого] будут импульсами чувственной среды, как уже было описано ранее (§ 74).

§ 182. Но здесь есть следующее отличие: приятное ощущение (счастье) не является условием как условием повторения для ни-болезненного-ни-приятного ощущения, и в случае четвёртой джханы с этим ни-болезненным-ни-приятным ощущением должна быть проведена [соответствующая предварительная работа]; следовательно, эти [сознания предварительной работы] будут ассоциированы с ни-болезненным-ни-приятным ощущением, а восторг исчезнет просто ввиду их ассоциированности с невозмутимостью.

## [ЧЕТВЁРТАЯ джхана]

**§ 183.** Касательно неё: «С отбрасыванием удовольствия и боли, с предшествующим исчезновением радости [*somanassa*] и недовольства [*domanassa*], он входит в четвёртую джхану и пребывает в ней, которая наделена ни-болью-ни-удовольствием, а также чистой осознанностью ввиду невозмутимости» (Vbh. 245); и таким образом он достиг четвёртой джханы касины земли, которая отбрасывает один фактор, обладает двумя факторами, благостна тремя способами, а также обладает десятью характеристиками.

**§ 184.** «С отбрасыванием удовольствия и боли»: с отбрасыванием телесного удовольствия и телесной боли. «С предшествующим»: которое имело место быть ранее, но не в момент четвёртой джханы. «Исчезновением радости и недовольства»: с предшествующим исчезновением двойки ментального счастья (удовольствия) и ментальной боли, с их отбрасыванием — вот смысл этого.

**§ 185.** Но когда происходит это отбрасывание? В моменты доступа четырёх джхан. Ибо только [ментальная] радость отбрасывается в момент доступа четвёртой джханы, в то время как [телесная] боль, [ментальное] недовольство и [телесное] счастье (удовольствие) отбрасываются, соответственно, в моменты доступа первой, второй и третьей

джхан. И хотя порядок их отбрасывания здесь не упомянут, тем не менее отбрасывание удовольствия, боли, радости и недовольства дано здесь в соответствии с порядком, по которому управляющие способности резюмированы в Индрия Вибханге (Vbh. 122).

§ 186. Но если они отбрасываются только в моменты доступа соответствующих джхан, тогда почему их прекращение дано как происходящее в моменте непосредственно джханы: «И где возникшая управляющая способность боли прекращается без остатка? Здесь, монахи, полностью отрешившись от чувственных желаний, отрешившись от неблаготворных состояний, монах входит в первую джхану и пребывает в ней, которая... что рождено отрещенностью. Вот где без остатка прекращается возникшая управляющая способность боли. Где возникшая управляющая способность недовольства [прекращается без остатка? ...во второй джхане] ...Где возникшая управляющая способность удовольствия... [прекращается без остатка? ...в третьей джхане] ...Где возникшая управляющая способность радости прекращается без остатка? [166] Здесь, монахи, с отбрасыванием удовольствия и боли, [с предшествующим исчезновением радости и недовольства] монах входит в четвёртую джхану и пребывает в ней, которая... обладает осознанностью, очищенной невозмутимостью. Вот где без остатка прекращается воз-

никшая управляющая способность радости» (S.v, 213–215).

Здесь сказано об усиленном их прекращении. Ибо [непосредственное пребывание] в первой джхане и т. д. — это их усиленное прекращение, но не первичное. Первичное прекращение происходит в их моментах доступа, но в них не происходит усиленного прекращения.

**§ 187.** Ибо, соответственно, на протяжении доступа первой джханы, в котором наличествует множество моментов [функции] обращения, может вновь возникать управляющая способность [тесной] боли<sup>48</sup> из-за контакта с мухами и т. д. или

---

48 «Они говорят, что слова „может возникать управляющая способность боли“ показывают, что если недовольство возникает даже у достигших джханы, то это демонстрирует также и то, что злоба, подобно жажде, может существовать, не будучи помехой, ибо недовольство не возникает без злобы. Они также говорят, что это никак не противоречит далее упомянутому тексту Паттханы, так как там сказано только о недовольстве, что возникает с потерянной джханой в качестве объекта, ибо недовольство, что возникает с объектом в виде не-утерянной джханы, будет там неуместным. Они также говорят, что нельзя утверждать, что недовольство вообще не возникает у тех, кто обрёл джхану [вошёл в неё], так как оно возникло у Аситы, обладателя восьми достижений (Sn. 691), а джхан он не терял. Так они говорят. Но это неверно, потому, что не существует злобы без природы помехи. Если бы это было не так, то она возникла бы в существах тонкоматериальной и нематериальной сред, →

из-за неудобного сидения, хотя она и прекратилась там ранее; но на протяжении погружения такого случиться не может. Ведь хотя управляющая способность [телесной] боли и прекратилась во время доступа, всё же это не абсолютное её прекращение, так как она не устранена полностью противоположным. Но на протяжении погружения всё тело орошается счастьем ввиду пронизывания восторгом. Управляющая способность боли полностью прекращается в том, чьё тело орошается счастьем, ибо она в этом случае устранена противоположным<sup>xix</sup>.

**§ 188.** И также на протяжении доступа второй джханы, в которой наличествует множество моментов [функции] обращения, может вновь возник-

---

чего не происходит. Соответственно, когда в таких пассажах, как: „В нематериальном состоянии ввиду помехи вожделения есть помеха косности и вялости... помеха беспокойства, помеха неведенья“ (Ptn. 2, 291) не упоминается недоброжелательность и волнение в качестве помех, то это не значит, что они не являются помехами, даже если предположить, что это потому, что вожделение и т. д. в действительности не были помехами, а назывались так в тексте лишь из-за сходства с помехами, figurально. И нет причин утверждать, что „так как оно возникло у Аситы“, ибо с возникновением недовольства происходит отпадение от джханы. На это следует смотреть так: когда джхана утрачивается по какой-то пустяковой причине, такие люди запросто входят в неё снова без каких-либо трудностей» (Pm. 158–159).

нуть управляющая способность [ментального] недовольства, хотя она и прекратилась там ранее, ибо она возникает, когда наличествует телесная усталость и ментальная раздражённость, которые имеют приложение и удержание своими условиями; но если этих условий нет, то они не возникнут. Когда управляющая способность [ментального] недовольства возникает, то это происходит в присутствии приложения и удержания, а они не отбрасываются в моменте доступа второй джханы; но в непосредственно самой джхане такого возникновения не происходит, ибо здесь эти условия уже отброшены.

**§ 189.** Аналогично и на протяжении доступа третьей джханы, где может вновь возникнуть уже ранее отброшенная управляющая способность [телесного] удовольствия в том, чье тело было пронизано высшей материальностью, порождённой от [сознания, ассоциированного с] восторгом. Но непосредственно в самой третьей джхане такого не происходит. Ибо в третьей джхане восторг, который есть условие для [телесного] счастья (удовольствия), полностью прекратился. Аналогично и в доступе четвёртой джханы, где также может вновь возникнуть ранее уже отброшенная управляющая способность [ментальной] радости ввиду её близости и ввиду того, что она не была тщательно преодолена из-за отсутствия невозмутимости, доведённой до силы погружения. Но в непосредственно самой

четвёртой джхане такого не происходит. Вот почему в каждом случае (§ 186) фраза «без остатка» употребляется в таком виде: «Вот где без остатка прекращается возникшая управляющая способность боли».

§ 190. Но здесь может возникнуть вопрос: «Тогда если эти виды ощущений отбрасываются в этом ключе уже в доступе, то почему они вообще здесь указаны?» [На это можно ответить следующее:] это сделано для быстроты схватывания смысла. Ибо ни-болезненное-ни-приятное ощущение, описываемое здесь словами «...которая наделена ни-больью-ни-удовольствием», является утончённым, сложно распознаваемым и не так быстро схватываемым. Это подобно тому, как пастух<sup>49</sup>, желая поймать строптивого быка, который к себе никого не подпускает, загоняет весь скот в один загон [167], даёт животным выходить одному за другим, а затем [говорит:] «Вот нужный бык, ловите его», и таким образом он ловит этого быка; точно так же и Благословенный собрал все [пять видов ощущений] вместе, чтобы их можно было легко схватить, ибо когда они даются все вместе в этом ключе, тогда то, что не является [телесным] удовольствием (счастьем), или [телесной] болью, или [ментальной] радостью, или [ментальным] недо-

---

49 Гора — «пастух (или страж)»: отсутствует в словаре Р.T.S.

вольством, может быть [на контрасте] схвачено в следующем ключе: «Вот что такое ни-болезненное-ни-приятное ощущение».

**§ 191.** Кроме того, это может быть понято как сказанное с целью продемонстрировать условие для ни-приятного-ни-болезненного освобождения ума. Ибо отбрасывание [телесной] боли и т. д. — это условие для этого, в соответствии с чем сказано: «Существует четыре условия, друг, для этого достижения ни-приятного-ни-болезненного освобождения ума. Друг, здесь, с отбрасыванием удовольствия и боли и с предшествующим исчезновением радости и недовольства монах входит в четвёртую джхану и пребывает в ней... невозмутимости. Вот каковы четыре условия для достижения ни-болезненного-ни-приятного освобождения ума» (M.i, 296).

**§ 192.** Или иначе: подобно тому как [оковы] ошибочного воззрения о личности и т. д. уже были отброшены более ранними путями, они тем не менее упоминаются как отбрасываемые в описании третьего пути, и сделано это с целью рекомендовать его (см. § 155); подобным же образом эти виды ощущений могут быть поняты как упомянутые здесь с целью рекомендовать эту джхану. Или иначе: они могут быть поняты как упомянутые здесь с целью продемонстрировать, что жадность и злоба очень далеко ввиду отсутствия причин для них, ибо [телесное] удовольствие (счастье) — это условие

для радости [*somanassa* — приятного ментального ощущения], а радость — для жадности; [телесная] боль — это условие для недовольства [*domanassa* — неприятного ментального ощущения], а недовольство — для злобы. Так что с избавлением от удовольствия (счастья) и т. д. жадность и злоба будут очень далеко, ибо они устраниются вместе со своими условиями.

**§ 193.** «Которая наделена ни-болью-ни-удовольствием»: нет боли из-за отсутствия боли, нет удовольствия из-за отсутствия удовольствия (счастья). Этот отрывок демонстрирует, что третий вид ощущения, который противоположен и боли, и удовольствию, не является всего лишь отсутствием боли и удовольствия. Этот третий вид ощущения называется «ни-болью-ни-удовольствием», а также «невозмутимостью». Его характеристика — испытывать то, что противоположно желаемому и нежелаемому. Его функция — это нейтральность. Его проявление неочевидно. Его непосредственную причину следует понять как прекращение удовольствия (счастья).

**§ 194.** «А также чистотой осознанности ввиду невозмутимости»: наделена чистотой осознанности, что привнесена невозмутимостью. Ибо осознанность в этой джхане тщательно очищается, и её очищение вызвано невозмутимостью, а не чем-либо ещё. Вот почему говорится о чистоте осознан-

ности ввиду невозмутимости. В Вибханге также сказано: «Эта осознанность расчищена, очищена, прояснена посредством невозмутимости; поэтому говорится о наделённости чистотой осознанности ввиду невозмутимости (Vbh. 261). [168] И эту невозмутимость, благодаря которой приходит чистота осознанности, по смыслу следует понимать как специфическую нейтральность [см. гл. XIV, § 153]. Но не только осознанность очищается здесь посредством невозмутимости, но также и все ассоциированные состояния. Тем не менее это учение даётся именно в свете осознанности.

**§ 195.** Эта невозмутимость существует также и в трёх джханах до этого, но это подобно тому, как полумесяц существует днём, но он не очищен и неясен из-за сияния дневного солнца или же из-за отсутствия ночи, которая, ввиду своей мягкости и пользы для полумесяца, является его союзником; аналогично и этот полумесяц невозмутимости в виде специфической нейтральности существует и в первой джхане, и т. д., но он не очищен и неясен, ибо затмевается сиянием противоположных состояний в виде приложения, удержания и т. д., и нет его союзника в виде ночи невозмутимости как ощущения; и из-за своей неочищенности, со-возникающая осознанность и другие состояния также не очищены, подобно неочищенному сиянию полумесяца солнечным днём. Вот почему ни об одной из этих [первых трёх джхан] не говорится как

об обладающих осознанностью ввиду невозмутимости. Но здесь этот полумесяц в виде специфической нейтральности предельно чист ввиду того, что он не затмевается сиянием противоположных состояний в виде приложения и т. д., а также потому, что он имеет своим союзником ночь невозмутимости как ощущения. И пока он очищен, со-возникающая осознанность и другие состояния также очищены и ясны, что подобно яркому сиянию очищенного полумесяца луны. Вот почему следует понимать, что только о четвёртой джхане говорится как об имеющей чистоту осознанности ввиду невозмутимости.

**§ 196.** «Четвёртой»: она четвёртая по нумерации, а также её достигают четвёртой по очередности.

**§ 197.** «Которая отбрасывает один фактор, обладает двумя факторами» (§ 183): отбрасывание одного фактора следует понимать как отбрасывание радости [ментального счастья]. Но эта радость фактически отбрасывается в первых импульсах этой же когнитивной серии (см. § 185). Поэтому это называется её фактором отбрасывания.

Обладание двумя факторами следует понимать как возникновение двойки невозмутимости как ощущения и единения ума. Остальное — как в случае первой джханы.

Таково, первостепенно, изложение четырёхчастного джханового деления.

[ПЯТИЧАСТНОЕ джхановое деление]

**§ 198.** Однако когда практикующий развивает пятычастную джхану, тогда по выходе из уже знакомой ему первой джханы он может обратиться к её изъянам в следующем ключе: «Этому достижению угрожает близость к помехам, и его факторы ослаблены из-за грубости приложения». [169] Он может воспринять вторую джхану как более спокойную и таким образом покончить со своей привязанностью к первой, начав делать необходимое для достижения второй.

**§ 199.** Когда он вышел из первой джханы, по мере его рассмотрения джхановых факторов с осознанностью и полной бдительностью, только приложение предстаёт для него как грубое, в то время как удержание и т. д. предстают для него как умиротворяющие. Затем, когда он вновь и вновь направляет свой ум на тот же образ как «земля, земля», с целью отбросить грубые факторы и обрести умиротворяющие, вторая джхана возникает в нём как уже описывалось ранее.

Её фактор отбрасывания — это только лишь приложение. Остальные четыре фактора, начиная с удержания, — это факторы, которыми она наделена. Остальное — как описывалось ранее.

**§ 200.** Как только эта джхана была достигнута таким образом и практикующий обрёл ранее

описываемое пятичастное мастерство, тогда по выходе из уже знакомой ему второй джханы он может обратиться к её изъянам в следующем ключе: «Этому достижению угрожает близость к приложению, и его факторы ослаблены из-за грубости удержания». Он может воспринять третью джхану как более спокойную и таким образом покончить со своей привязанностью ко второй, начав делать необходимое для достижения третьей.

**§ 201.** Когда он вышел из второй джханы, по мере его рассмотрения джхановых факторов с осознанностью и полной бдительностью, только удержание предстаёт для него как грубое, в то время как восторг и т. д. предстают для него как умиротворяющие. Затем, когда он вновь и вновь направляет свой ум на тот же образ как «земля, земля», с целью отбросить грубые факторы и обрести умиротворяющие, третья джхана возникает в нём как уже описывалось ранее.

Её фактор отбрасывания — это только лишь удержание. Тройка факторов, начиная с восторга, как во второй джхане четырёхчастного метода, — это факторы, которыми она наделена. Остальное — как описывалось ранее.

**§ 202.** Таким образом, вторая джхана четырёхчастного метода путём деления её на два становится второй и третьей в пятичастном методе. Третья

#### ГЛАВА IV. КАСИНА ЗЕМЛИ

и четвёртая джханы четырёхчастного метода становятся четвёртой и пятой в пятичастном методе. Первая джхана остаётся такой же в обоих методах.

Окончена четвёртая глава, названная «Описанием касины земли», в разделе развития сосредоточения этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

## Глава V

---

### ПРОЧИЕ КАСИНЫ (*Sesa-kasiṇa-niddeso*)

#### [Касина воды]

§ 1. [170] Следом за касиной земли (гл. III, § 105) идёт касина воды. Далее будет её детальное объяснение.

Тому, кто хочет развивать касину воды, следует, как в случае с касиной земли, удобно усесться и ухватывать образ в воде, который «подготовлен или не подготовлен» и т. д.; также всё прочее [касательно развития этой касины] следует детально повторить (гл. IV, § 22) как здесь, так и во всех последующих случаях [в этой главе]. Но мы не будем повторяться, а укажем только на различия.

§ 2. Здесь тоже: если некто предпринимал эту практику в прошлых [жизнях], то образ возникнет в нём даже на неподготовленной воде — такой, как заводь, озеро, лагуна или океан, как в случае старейшины Чула-Сивы. Этот досточтимый, говорят,

подумал об отбрасывании обретений и похвалы, а также о житии в отрешении. Он сел на корабль в Махатиттхе (Маннар) и отправился в Джамбудипу (Индия). Когда он пристально вгляделся в океан, то в нём возник образ-аналог этого океана.

§ 3. Но человеку без такой предшествующей практики следует предостеречься от четырёх изъянов касины (гл. IV, § 24) и не ухватывать воду с примесью синего, жёлтого, красного или белого цвета. Ему следует наполнить до краёв миску или четырёхпорный котёл<sup>1</sup> той водой, которая не содержит примесь почвы и которая взята на открытом воздухе и пропущена через чистую ткань [сито]; или [следует использовать] любую другую чистую, незамутнённую воду. Ему следует, как уже описывалось ранее, положить этот сосуд с водой в некое укромное место на окраине монастыря и удобно усесться. Ему не следует рассматривать цвет воды или её характеристики. Ухватывая цвет как атрибут её физической опоры, ему следует установить свой ум на наиболее явном ментальном феномене в виде концепции [имени], используя любые [различные] названия для воды (āro): «дождь» (ambu), «жидкость» (udaka), «роса» (vāri), «водица» (salila), развивая [эту касину] посредством использования [предпочтительно] очевидного, [повторяя:] «вода, вода».

---

1 Кунḍika — «четырёхпорный котёл»: отсутствует в Р.Т.С.

§ 4. Пока он развивает это в таком ключе, в конечном итоге, как уже описывалось ранее, у него возникают два образа. Здесь, однако, учебный образ проявляется как двигающийся. [171] Если вода имеет в себе пенные пузыри, то учебный образ проявится вместе с ними в качестве изъяна касины. Но образ-аналог возникает в статике, подобно драгоценному вееру в пространстве, подобно драгоценному ободу зеркала. С появлением этого образа он достигает джханового доступа и четырёх или пяти джхан, как уже описывалось ранее.

### [Касина огня]

§ 5. Тому, кто желает развивать касину огня, следует ухватывать образ огня. В этом случае, когда некто имеет заслуги, практиковав так в прошлом, образ возникает в нём при смотрении на любой вид неподготовленного огня: горение огня в лампе, в печи, в месте для обжига посуды или лесной пожар; это как в случае старейшины Читтагутты. Образ возник у этого старейшины, когда он в день декламации Дхаммы находился в доме Упосатхи и смотрел на огонь лампы.

§ 6. Другим же [у кого нет такой заслуги] следует его подготовить. Далее будут инструкции для этого. Практику следует наломать сырой сердцевины дерева, высушить и сделать из неё короткие щеп-

ки. Ему следует пойти к подходящему древесному корневищу или под навес, и там, как для обжига посуды, разжечь кучу этих щепок. Далее ему следует сделать отверстие шириной в пядь и четыре пальца в циновке, в куске ткани или кожи и, вывесив эту конструкцию перед огнём, усесться перед ней, как уже описывалось ранее. Вместо того чтобы обращать внимание на траву и палки снизу или на дым сверху, ему следует схватывать образ в активном процессе горения посередине.

**§ 7.** Не следует рассматривать цвет пламени как синий, жёлтый и т. д. или обращать внимание на его характеристики жара и т. д., но, беря цвет как атрибут его физической опоры и устанавливая ум на наиболее явном ментальном феномене в виде концепции [имени], используя любое обозначение для огня (*tejo*), например «яркий» (*pāvaka*), «оставляющий чёрный след» (*kaṇṭhavattanī*), «знаток существ» (*jātaveda*), «алтарь жертвоприношения» (*hutāsana*) и т. д., ему следует развивать [эту касину], используя [предпочтительно] очевидное, [повторяя:] «огонь, огонь».

**§ 8.** Пока он развивает это в таком ключе, в конечном итоге, как уже описывалось ранее, у него возникают два образа. В этом случае учебный образ возникает подобно [продолжающему] убывать огню с его разделяющимися языками пламени. [172] И когда кто-либо ухватывает образ в неподготовленной

касине, для него очевиден любой её изъян [в итоговом учебном образе]: любая горящая щепка, угли, пепел или дым возникают в нём. Но образ-аналог возникает в статике, подобно выставленному в пространстве куску красной ткани, подобно золотому вееру, подобно золотой колонне. С его возникновением он достигает джханового доступа и четырёх или пяти джхан, как уже описывалось ранее.

### [КАСИНА ВОЗДУХА]

**§ 9.** Тому, кто желает развивать касину воздуха, следует схватывать образ в воздухе. Делается это или зрением, или прикосновением. Ибо в комментариях сказано: «Тот, кто осваивает касину воздуха, схватывает образ в воздухе. Он уделяет внимание верхушкам [растущего] сахарного тростника, которые колышутся туда и обратно; или же он уделяет внимание верхушкам бамбука, деревьев или кончикам волос, что колышутся туда и обратно; или же он уделяет внимание прикосновению воздуха к телу».

**§ 10.** Итак, когда он видит качаемый ветром сахарный тростник с густой листвой на верхушках, или бамбук, или деревья, или волосы длиной в четыре пальца на голове некоего мужчины, ему следует утвердить осознанность в следующем ключе: «Ветер ударяет в это место». Или он может утвердить

осознанность на тех местах своего тела, куда бьёт ветер, просачивающийся в окно или через трещины в стене; и, используя [в описываемом ранее ключе] любое название для ветра (*vāta*): «ветер» (*vāta*), ветерок (*māluta*), «дуновение» (*anila*) и т. д., он должен развивать [эту касину], используя [предпочтительно очевидное, [повторяя]:] «воздух, воздух».

**§ 11.** Учебный образ возникает здесь как движущийся, подобно завихрению горячего [пара] от рисовой каши, которую только-только достали из печи. Образ-аналог же возникает в статике. Остальное следует понимать так, как уже было описано ранее.

### [Синяя касина]

**§ 12.** Далее [в комментариях] говорится: «Тот, кто осваивает синюю касину, ухватывает образ в синем, будь то цветок, ткань или цветовой элемент<sup>2</sup>». Во-первых, если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит куст с синими цветами, или синие цветы, которыми устлано место для подношений, или же любую синюю ткань или драгоценный камень.

---

2 *Vāṇīa-dhātu* — «цветовой элемент»; следует, вероятно, переводить просто как «краска». Палийское слово *nīla* служит для синего, зелёного и иногда чёрного.

**§ 13.** [173] Но остальным [у кого нет такой заслуги] следует взять такие цветы, как синие лотосы, гириканника (ипомея) и т. д. и полностью усыпать ими поднос или плоскую корзину так, чтобы не было видно стеблей и тычинок, или же использовать только лишь лепестки. Или можно положить туда сложенную синюю ткань, или же натянуть ткань на обод подноса или корзины, подобно покрытию барабана. Или можно сделать диск касины: переносной, как описывалось с касиной земли, или же на стене, с одним из цветовых элементов, таких как бронзово-зелёный, травянисто-зелёный, чёрный, как мазь анджана, окружив его другим цветом. После этого следует направлять свой ум к этому образу как «синий, синий», как это было описано ранее с касиной земли.

**§ 14.** В учебном образе этой касины также видны любые изъяны: тычинки, стебли и зазоры между лепестками цветов и т. д. Но образ-аналог возникает подобно драгоценному вееру в пространстве, свободный от диска касины. Остальное следует понимать так, как уже описывалось ранее.

### [ЖЁЛТАЯ КАСИНА]

**§ 15.** Аналогично и с жёлтой касиной: «Тот, кто осваивает жёлтую касину, схватывает образ в жёлтом, будь то цветок, ткань или цветовой элемент».

Поэтому здесь тоже: если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит цветущий куст, или цветы на земле, или жёлтую ткань, или цветовой элемент; это как в случае старейшины Читтагутты. Этот досточтимый, говорят, увидел в Читталапаббате подношение на цветочный алтарь цветов паттанга<sup>3</sup>, и как только он это увидел, образ размерами с этот цветочный алтарь возник в нём.

**§ 16.** Прочим же [у кого нет такой заслуги] следует сделать касину, как описывалось ранее с синей касиной, используя цветы каникара и т. д., жёлтую ткань или цветовой элемент. Далее следует направлять свой ум к ней как «жёлтый, жёлтый». Остальное — как уже объяснялось.

### [КРАСНАЯ КАСИНА]

**§ 17.** Аналогично и с красной касиной: «Тот, кто осваивает красную касину, схватывает образ в красном, [174] будь то цветок, ткань или цветовой элемент». Поэтому здесь тоже: если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит цветущий куст бандхуджива-ка (гибискус) и т. д., что-то, устланное такими цветами, красную ткань или цветовой элемент.

---

3 *Pattaṅga*: отсутствует в словаре P.T.S. Āsana — «алтарь»: отсутствует в таком смысле в словаре P.T.S.

**§ 18.** Прочим же [у кого нет такой заслуги] следует сделать касину, как описывалось ранее с синей касиной, используя цветы джайасумана, бандхудживака, красные цветы корандака и т. д., красную ткань или цветовой элемент. Далее следует направлять свой ум к ней, как «красный, красный». Остальное — как уже объяснялось.

### [БЕЛАЯ КАСИНА]

**§ 19.** Касательно неё сказано: «Тот, кто осваивает белую касину, схватывает образ в белом, будь то цветок, ткань или цветовой элемент». Во-первых, если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит цветущий куст с такими цветами или же разбросанные по земле цветы вассикасумана (жасмин) и т. д., кучки белых лотосов или лилий, белую ткань или цветовой элемент; он также возникает из-за оловянного или серебряного диска и вдобавок — от диска луны.

**§ 20.** Прочим же [у кого нет такой заслуги] следует сделать касину, как описывалось ранее с синей касиной, используя вышеупомянутые белые цветы, белую ткань или цветовой элемент. Далее следует направлять свой ум к ней, как «белый, белый». Остальное — как уже объяснялось.

## [КАСИНА СВЕТА]

**§ 21.** Касательно неё сказано: «Тот, кто осваивает касину света, схватывает образ в свете — в отверстии стены, или в замочной скважине, или в открытом окне». Во-первых, если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит отражённый на полу или на стене свет из замочной скважины и т. д. от солнца или луны, или когда он видит отражённый свет солнца или луны, прошедший сквозь зазоры в листве деревьев или сквозь зазоры в хижине из веток.

**§ 22.** Прочим же [у кого нет такой заслуги] следует использовать тот же вышеописанный отражённый свет, развивая его как «сияние, сияние» или как «свет, свет». Если так делать не получается, можно зажечь лампу в некоем горшке, закрыть его, проделать в нём отверстие и направить свет на стену. Свет от лампы будет исходить из отверстия и отражаться на стене. Затем ему следует развивать это [175] как «свет, свет». Это будет длиться дольше, чем в других случаях.

**§ 23.** Учебный образ здесь подобен отражённой области света на стене или земле. Образ-аналог подобен компактному и яркому пучку света. Остальное — как описывалось ранее.

### [КАСИНА ОГРАНИЧЕННОГО ПРОСТРАНСТВА]

**§ 24.** Касательно неё сказано: «Тот, кто осваивает касину пространства, ухватывает образ в отверстии в стене, в замочной скважине или в открытом окне». Во-первых, если у кого-то есть заслуги из-за такой практики в прошлом, то образ возникает в нём, когда он видит какой-либо [зазор, как, например], отверстие в стене.

**§ 25.** Прочим же [у кого нет такой заслуги] следует сделать отверстие шириной в пядь и четыре пальца в хижине с хорошей кровлей, или в куске кожи, или в циновке и т. д. Затем следует развивать это как «пространство, пространство».

**§ 26.** Учебный образ здесь походит на отверстие вместе с окружающей его стеной и т. д. Попытки расширять его не возымеют успеха. Образ-аналог же возникает только как круг пространства. Попытки его расширить будут удачны. Остальное следует понимать так, как описывалось в случае касины земли<sup>4</sup>.

---

4 В Суттах первые восемь касин те же, что и здесь, и только лишь они упоминаются в Дхаммасангани (16–203) и в «Патисамбхиде» (Ps.i, 6). В суттах также вводится касина пространства и сознания как, соответственно, девятая и десятая (M.ii, 14-15; D.iii, 268; Netti 89 и т. д.). Две последние, по-видимому, даны в качестве нематериальных сфер безграничного пространства и безграничного сознания соответственно.

## [Общее]

§ 27. Он, кто всё узрел,  
       обладая Десятью Силами,  
       Рассказывает о десяти касинах,  
       каждая из которых  
       Может быть причиной для четырёхчастной  
       или пятичастной джханы —  
       Ключом для тонкоматериальной среды.  
       Теперь, зная их описание и путь развития,  
       Осталось лишь несколько вещей,  
       что полностью окупят  
       Процесс развития — для каждой они свои.

Касина света, данная здесь девятой по списку, в Суттах не появляется. Возможно, она связана с развитием «восприятия света» (*āloka-saññā*) (A.ii, 45). Похоже, касина ограниченного пространства, упомянутая здесь десятой по списку, сделана «ограниченной» для её различия с нематериальной сферой безграничного пространства. Комментарий на касину сознания (M.A. iii, 261) ничего не говорит об этом аспекте. Касательно пространства Pm. (стр. 373) говорит: «Достижение нематериальных состояний нельзя обрести с помощью касины ограниченного пространства, и в словах „заканчивая белой касиной“ (гл. XII, § 2) подразумевается также и касина света». Касательно описания пространства (*ākāsa*) см. DhsA. 325, Netti 29. Также Pm. (стр. 393) определяет пространство следующим образом: «То, где проходу ничего не препятствует, называется пространством». Маддхима-никая Тика, (комментируя M. 106), замечает: «[Чувственные желания] не называются пустыми (*ritta*) в том смысле, в котором называется пустым пространство, что полностью лишено индивидуальной сущности».

**§ 28.** Касина земли — это основа для таких сил, как: «Быв одним, он становится многими» (D.i, 78), а также хождение, стояние и сидение в воздухе или на воде с помощью создания поверхности, и вдобавок с помощью неё обретаются основы мастерства (M.ii, 13) посредством ограниченного и безмерного методов.

**§ 29.** Касина воды — это основа для таких сил, как погружение и выныривание из земли (D.i, 78), вызов дождей, штормов, создание рек и морей, сотрясения земли, гор и дворцов (M.i, 253).

**§ 30.** Касина огня — это основа для таких сил, как создание дыма, огня, искр, противодействие огню с помощью огня, способность сжечь лишь конкретно то, что нужно обладающему такой силой (S.iv, 290), [176] создание света с целью видения объектов с помощью божественного ока, сжигание тела посредством элемента огня в момент достижения Окончательной Ниббаны (MA.iv, 196).

**§ 31.** Касина воздуха — это основа для таких сил, как движение со скоростью ветра, создание вихревых штормов.

**§ 32.** Синяя касина — это основа для таких сил, как создание чёрных форм, наведение темноты, обретение основ мастерства посредством метода пре-

красного и уродливого, достижение освобождения посредством красивого (см. M.ii, 12).

**§ 33.** Жёлтая касина — это основа для таких сил, как создание жёлтых форм, превращение чего-либо в золото (S.i.116), обретение основ мастерства, как было сказано выше, достижение освобождения посредством красивого.

**§ 34.** Красная касина — это основа для таких сил, как создание красных форм, обретение основ мастерства как было сказано выше, достижение освобождения посредством красивого.

**§ 35.** Белая касина — это основа для таких сил, как создание белых форм, рассеивание косности и вялости, рассеивание темноты, создание света с целью видения объектов божественным оком.

**§ 36.** Касина света — это основа для таких сил, как создание сияющих форм, рассеивание косности и вялости, рассеивание темноты, создание света с целью видения объектов божественным оком.

**§ 37.** Касина ограниченного пространства — это основа для таких сил, как раскрытие спрятанного, сохранение положения внутри земли и гор посредством создания внутри них пространства, беспрепятственное прохождение сквозь стены и так далее.

**§ 38.** Классификация «сверху, снизу, повсюду, как единственную, как безмерную» применяется ко всем касинам, ибо сказано: «Он воспринимает касину земли снизу, сверху, повсюду, как единственную, как безмерную» (M.ii, 14) и так далее.

**§ 39.** Здесь «сверху» — это ввысь до уровня неба. «Снизу» — это вниз до уровня земли. «Повсюду» — это со всех сторон, подобно периметру поля. Ибо некоторые расширяют касину только вверх, другие — только вниз, а трети — повсюду; или по какой-то причине некоторые обходятся с ней так, как обходятся со светом те, кто хочет использовать божественное око [см. гл. XIII, § 72]. [177]. Поэтому и сказано: «сверху, снизу, повсюду». Слово «единственная», однако, значит, что любой такой феномен не имеет никакого дела с другими. Подобно тому как если бы для находящегося в воде везде была только вода и ничего более, точно так же касина земли — это только лишь касина земли, она не имеет ничего общего с другими касинами. Аналогично и в каждом другом случае. «Безмерная» означает безмерную направленность. Его ум нацелен на касину как на целое, не проводя такой демаркации: «Это — её начало, это — её середина».

**§ 40.** Касины не могут развивать те живые существа, о которых говорится таким образом: «Существа с препятствием в виде каммы, в виде загрязнения или в виде результата каммы, а также те, у кого

нет веры, рвения и понимания, кто не способен войти в несомненность правильности в благотворных состояниях» (Vbh. 341).

**§ 41.** Здесь слова «с препятствием в виде каммы» отсылают к тем существам, что обладают неблагой каммой, которая имеет приоритетное воздействие [на перерождение<sup>5</sup>]. «В виде загрязнения»: у кого есть стойкое неправильное воззрение<sup>6</sup> или же те, кто гермафродиты или евнухи. «В виде результата каммы»: те, у кого сознание связки-перерождения вообще не обладает [благотворными] корнями или обладает только двумя. «Нет веры»: обделённые верой в Будду, Дхамму и Сангху. «Рвения»: обделённые рвением к несравненному пути. «Понимания»: обделённые мирским и сверхмирским правильным воззрением. «Не способны войти в несомненность правильности в благотворных состояниях»: они не способны вступить на благородный путь, называемый «несомненностью» и «правильностью в благотворных состояниях».

- 
- 5 Пять видов неблагой каммы с приоритетным эффектом на перерождение (по возрастанию): убийство матери, убийство отца, убийство араханта, намеренное пролитие крови Будды, создание раскола в Общине. Всё это ведёт к перерождению в аду на срок оставшегося эона (карра) вне зависимости от того, какая ещё камма была исполнена (MA.iv, 109 и далее).
  - 6 Воззрение о беспричинности, воззрение о моральной бесполезности действия, нигилистическое воззрение о том, что нет такой вещи, как дарение, и т. д. (см. D. 2)

**§ 42.** И всё вышеперечисленное относится не только к касинам: никто из этих существ не обретёт успеха в развитии любого из видов медитации [в т. ч. прозрения — благородного плода не будет]. Так что задачу по развитию некой медитативной опоры должен взять на себя тот член клана, у кого нет препятствий в виде результата каммы, кто остере-гается каммических препятствий и загрязнений, кто лелеет веру, рвение и понимание посредством слушания Джаммы, общения с хорошими людьми и так далее.

Окончена пятая глава, названная «Описанием прочих касин», в разделе развития сосредоточения этого Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

## Глава VI

---

### НЕПРИВЛЕКАТЕЛЬНОСТЬ КАК ОПОРА МЕДИТАЦИИ

(*Asubha-kammaṭṭhāna-niddesa*)

#### [Общие определения]

§ 1. [178] Теперь что касается десяти видов непривлекательностей [в качестве трупов], лишённых сознания, что идут далее по списку после касин: раздутый [труп], посиневший, гниющий, разрезанный, обглоданный, расчленённый, изрубленный и расчленённый, кровоточащий, кишащий червями, скелет (гл. III, § 105).

«Раздутый»: оно раздувшееся (*uddhumāta*), так как является раздутым ввиду последовательного расширения и разбухания после (*uddham*) окончания жизни, что подобно кузнецким мехам, наполнившимся воздухом. Раздувшееся (*uddhumāta*) — это то же, что и «раздутый» (*uddhumātaka*). Или иначе: раздувшееся (*uddhumāta*) является отталкивающим (*kucchita*) ввиду своей отвратительности,

таким образом, это и есть «раздутый» (*uddhum-ātaka*). Это обозначение для трупа в этом конкретном состоянии.

§ 2. «Посиневший»: то, что покрылось пятнами из-за потемнения цвета, зовётся «посиневшим» (*vinīla*). Посиневшее — это то же, что и «посиневший» (*vinīlaka*). Или иначе: посиневшее (*vinīla*) является отталкивающим (*kucchita*) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «посиневший<sup>1</sup>». Это обозначение для трупа, который имеет красноватый цвет в тех местах, где выпирает плоть, и беловатый цвет в тех местах, где скопился гной; но по большей части он сине-чёрный (*nīla*): эти части как будто обтянуты сине-чёрной тканью.

§ 3. «Гниющий»: то, что сочится гноем в повреждённых местах, т. е. гниющее (*vipubba*). Гниющее — это то же, что и «гниющий» (*vipubbaka*). Или иначе: гниющее является отталкивающим (*kucchita*) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «гниющий» (*vipubbaka*). Это обозначение для трупа в этом конкретном состоянии.

---

1 Не представляется возможным перевести столь ассоциативные и аллитерационные деривации смысла. Они никак не связаны с историческим развитием слов, их назначение исключительно мнемоническое.

§ 4. «Разрезанный»: вскрытое<sup>2</sup> разрезом надвое зовётся «разрезанным» (vicchidda). Разрезанное — это то же, что и «разрезанный» (vicchiddaka). Или иначе: разрезанное (vicchidda) является отталкивающим (kucchita) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «разрезанный» (vicchiddaka). Это обозначение для трупа, что разрезан в середине. [179]

§ 5. «Обглоданный»: пожёванное здесь и там собаками, шакалами и т. д. зовётся «обглоданным» (vikkhāyita). Обглоданное — это то же, что и «обглоданный» (vikkhāyitaka). Или иначе: обглоданное (vikkhāyita) является отталкивающим (kucchita) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «обглоданный» (vikkhāyitaka). Это обозначение для трупа в этом конкретном состоянии.

§ 6. «Расчленённый»: разбросанное вокруг (vividham khittam) — это расчленённое (vikkhittam). Расчленённое — это то же, что и «расчленённый» (vikkhittaka). Или иначе: расчленённое (vikkhitta) является отталкивающим (kucchita) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «расчленённый» (vikkhittaka). Это обозначение для трупа, расчленённого подобным образом: «Здесь рука, там нога, там голова» (см. M.i, 58).

---

2 *Aparavārita* — «вскрытый»; отсутствует в словаре P.T.S.

**§ 7.** «Изрубленный и расчленённый»: изрубленное и расчленённое, как описывалось выше, это «изрубленный и расчленённый» (*hatavikkhittaka*). Это обозначение для трупа, расчленённого как описано выше, после того как все его конечности были изрублены ножом.

**§ 8.** «Кровоточащий»: разбрызгивающее (*kirati*), рассеивающее кровь (*lohita*), истекающее ею здесь и там — это «кровоточащий» (*lohitaka*). Это обозначение для трупа, измазанного источающейся кровью.

**§ 9.** «Кишащий червями»: личинки называются червями (*ruļuva*); разбрасывающее червей (*ruļuve kirati*) — это «кишащий червями» (*ruļuvaka*). Это обозначение для трупа, что полон личинок.

**§ 10.** «Скелет»: кость (*aṭṭhi*) — это то же, что и скелет (*aṭṭhika*). Или иначе: кость (*aṭṭhi*) является отталкивающей (*kucchita*) ввиду своей отвратительности, таким образом, это «скелет» (*aṭṭhika*). Это обозначение и для отдельно взятой кости, и для набора костей.

**§ 11.** Эти обозначения также используются для образов, которые возникают с раздутым и т. д. в качестве их поддержки, а также для джхан, обретённых на таких образах.

### [Раздутый]

§ 12. Итак, когда практикующий посредством вызывания образа раздувания на раздутом теле хочет развивать джхану, называющуюся «[джханой] раздутого», ему следует, как уже описывалось ранее в разделе земляной касины, обратиться к учителю и обучиться у него такой медитативной опоре. Давая наставления по ней, учителю следует объяснить её во всех аспектах: как отправиться в путь с целью обрести образ непривлекательности, определение окружающих образов, одиннадцать способов схватывания образа и обзор пути туда и обратно, завершая всё наставлениями по погружению. Когда практикующий всё это тщательно изучил, он должен отправиться в обитель ранее описанного вида и жить там, ища образ раздутого.

§ 13. Когда он слышит, как люди говорят, что у каких-то деревенских врат, на какой-то дороге, на какой-то опушке леса, у какого-то камня или дерева [180] или на каком-то кладбище лежит раздутый труп, ему не следует тут же срываться с места и идти туда подобно тому, кто сразу бросается в реку, через которую нет брода.

§ 14. Почему нет? Потому что эта непривлекательность осаждена дикими зверями и не-человеческими существами, а это риск для жизни практикующего. Или, возможно, путь к трупу пролегает через

деревенские врата, или купальни, или орошающее поле, а там видимый объект в виде противоположного пола может попасть в фокус. Или может быть так, что труп противоположен полу практикующего, ибо труп женщины является неподходящим для мужчины, а труп мужчины — для женщины. Если он свежий, то может выглядеть красиво, а это может стать угрозой для жизни в чистоте. Но если практикующий судит о себе так: «Это не будет проблемой для такого, как я», то он может идти.

**§ 15.** Отправляться в путь практикующему следует только после разговора со старшим из старейшин Общины или же с неким широко известным монахом.

**§ 16.** Почему так? Потому что если части его тела дрожат от кладбищ, или же если ему становится дурно, когда он сталкивается с неприятными объектами в виде видимых форм или звуков не-человеческих существ, львов, тигров и т. д., или если что-то ещё досаждает ему, тогда тот, кому он сказал о своём намерении, присмотрит за его чашей и одеянием в монастыре или позаботится о нём, послыая к нему молодых монахов или послушников.

**§ 17.** Кроме того, там могут встретиться грабители, которые подумали, что кладбище будет для них безопасным местом — безотносительно того, совершили они что-то дурное или же нет. И ког-

да люди гонятся за ними, грабители бросают своё добро рядом с монахом и убегают. И может случиться такое, что эти люди схватят монаха, говоря: «Мы нашли вора с украденным», и накажут его. Тогда тот, кому этот монах раскрыл своё намерение, объяснит этим людям: «Не трогайте его, он шёл, чтобы совершить особую работу, прежде сообщив об этом мне», и таким вот образом он его выручит. Такова польза отправления в путь после того, как кто-то был поставлен об этом в известность.

**§ 18.** Поэтому практикующему следует известить некоего монаха вышеописанного вида, а затем отправиться в путь, желая увидеть образ с тем же восторгом и радостью, с какими благородный воин (*khattiya*) идёт на помазание, или как тот, кто идёт совершать возлияния в зал жертвоприношений, или как бедняк идёт раскапывать спрятанное сокровище. И идти туда ему следует так, как советуют комментарии.

**§ 19.** Вот что в них сказано: «Тот, кто осваивает такой образ непривлекательности, как раздутость, идёт к нему один, без компании, с утверждённой непрерывной осознанностью, с управляющими способностями, направленными вовнутрь, с умом, не блуждающим вовне, обозревая путь туда и обратно. В том месте, где находится образ раздутости [181], он подмечает любой камень, муравейник, дерево, куст или ползучее растение — каждый

[вторичный объект] со своим определённым образом и в его отношении к главному объекту [т. е. раздутому трупу]. Когда он с этим закончил, он характеризует образ раздутости посредством факта того, что он обрёл эту определённую индивидуальную сущность (см. § 84). Затем он следит за тем, чтобы образ тщательно схватывался, тщательно запоминался и тщательно определялся по его цвету, признаку, форме, направлению, месторасположению, разграничению, по суставам, по открытым местам, впадостям, выпуклостям и в общем.

**§ 20.** Когда он тщательно схватил образ, тщательно его запомнил, тщательно определил, то он уходит один, без компании, с утверждённой непрерывной осознанностью, с управляющими способностями, направленными вовнутрь, с умом, не блуждающим вовне, обозревая путь туда и обратно. Когда он ходит, то решает, чтобы его путь был направлен к образу; когда он сидит, он готовит своё сиденье в направлении к образу.

**§ 21.** Какова цель, какова польза в том, чтобы подмечать окружающие образы? Цель подмечания окружающих образов в не-заблуждении, польза в не-заблуждении. Какова цель, какова польза в том, чтобы схватывать образ одиннадцатью способами? Цель схватывания образа одиннадцатью способами в якорении [ума], польза в якорении [ума]. Какова цель, какова польза в том, чтобы обо-

зревать путь туда и обратно? Цель в обзоре пути туда и обратно в удержании [ума] на этом следе, польза в удержании [ума] на этом следе.

**§ 22.** Когда он исполнился почтением к образу виденьем его пользы и восприятием его как сокровища, таким образом проникнувшись к нему обожанием, он якорит свой ум на нём: „В самом деле, так я освобожусь от старения и смерти“. Полностью отрёшившись от чувственных желаний, отрёшившись от неблаготворных состояний, он входит в первую джхану и пребывает в ней... Он достиг первой джханы тонкоматериальной среды. Его обитель — небесная, а также благотворное действие в виде [медитативного] развития».

**§ 23.** Итак, если практикующий идёт на кладбище, чтобы просто испытать свой контроль ума, то лучше идти туда после удара в гонг или после созыва [монашеского] собрания. Если он идёт в основном чтобы [развить такую] медитационную опору, то пусть он идёт один, без компании, не отстраняясь от своей базовой медитационной опоры и всегда удерживая её в уме, взяв походную палку или посох, чтобы обезопасить себя от собак и т. д., [182] по заботившись о непрерывной осознанности, установив её должным образом, с умом, не блуждающим вовне, ибо он позаботился о своих управляющих способностях с умом в качестве шестой, направив их вовнутрь.

**§ 24.** По выходе из монастыря ему следует отметить ворота так: «Я вышел в таком-то направлении через такие-то ворота». Затем ему следует определить путь, по которому он идёт: «Этот путь уходит на восток... запад... север... юг», или «Этот путь идёт по промежуточному направлению», и «Здесь путь ведёт налево, здесь ведёт направо», и «Здесь камень, здесь муравейник, здесь дерево, здесь ползучее растение». Ему следует идти к месту, где находится образ, определяя взятый путь в этом ключе.

**§ 25.** Не следует подходить к трупу против ветра, так как если он подойдёт так и трупный смрад ударит ему в нос, то его мозг<sup>3</sup> может прийти в расстройство, или же его может стошнить его едой, или же его накроет сожаление: «Куда я пришёл!» Так что подходить следует по ветру. Если подойти по ветру невозможно из-за горы, ущелья, скалы, забора, колючих зарослей, воды или трясины, тогда ему следует идти, закрывая нос краем одеяния. Таковы обязательства этого пути.

**§ 26.** Когда он пришёл, ему не следует сразу же начинать смотреть на образ непривлекательности; для начала следует удостовериться в направлении, [в котором смотреть]. Ибо может быть такое, что

---

3 Это не то, что мы, возможно, сегодня могли бы подумать. См. описание «мозга» в гл. VIII, § 126 и особенно § 136. Вероятно, здесь подразумевается то, что практикующий может подхватить простуду или насморк.

если он встанет в определённом направлении, то объект не будет ясным, а его ум не будет управляемым. Так что следует выбрать то направление, где объект виден ясно, а ум становится послушным. Также следует избежать стояния с наветренной или подветренной стороны от трупа. Ибо если он встанет с наветренной стороны, то его будет беспокоить трупный смрад, а ум будет сбиваться; если же он встанет с подветренной стороны, то нечеловеческие существа, что обитают здесь, могут впасть в недовольство и напакостить ему. Так что следует немного сместиться, встав, не сильно заходя в подветренную сторону [наискось]. [183]

**§ 27.** Затем ему стоит встать от трупа не слишком далеко, но и не слишком близко, не слишком со стороны ног, но и не слишком со стороны головы. Ибо если встать слишком далеко, то объект не будет ясен, а если встать слишком близко, то может охватить испуг. Если встать слишком близко со стороны ног или головы, то образ проявится неравномерно. Так что следует встать так: не слишком близко, не слишком далеко, напротив середины тела, там, откуда будет удобно созерцать.

**§ 28.** Затем следует определить окружающие образы, как говорилось ранее: «В том месте, где находится раздутый образ непривлекательности, он подмечает любой камень, муравейник, дерево, куст или ползучее растение — каждый [вторичный

объект] со своим определённым образом и в его отношении к главному объекту [т. е. раздутому труну]» (§ 19).

**§ 29.** Далее следуют инструкции по такому определению. Если рядом с основным образом в фокус глаза входит лежащий рядом камень, его следует определить следующим образом: «Этот камень высокий или низкий; большой или маленький; коричневый, белый или чёрный; круглый или продолговатый», после чего нужно определить [отношение между позициями объектов] в следующем ключе: «В этом месте находится камень, а здесь — образ непривлекательности; здесь — образ непривлекательности, а здесь — камень».

**§ 30.** Если рядом муравейник, его следует определить аналогично: «Он высокий или низкий; большой или маленький; коричневый, белый или чёрный; круглый или продолговатый», после чего следует также определить [отношение между позициями объектов] в следующем ключе: «В этом месте находится муравейник, а здесь — образ непривлекательности».

**§ 31.** Если рядом дерево, его следует определить аналогично: «Это — пипал, или баньян, или дерево каччака, или дерево слонового яблока; оно высокое или низкое; большое или маленькое; чёрное или белое», после чего следует также определить [отно-

шение между позициями объектов] в следующем ключе: «В этом месте находится дерево, а здесь — образ непривлекательности».

**§ 32.** Если рядом куст, его следует определить аналогично: «Это — куст синдхи, или куст карманда, или куст канавира, или куст корандака; он высокий или низкий; маленький или большой», после чего следует также определить [отношение между позициями объектов] в следующем ключе: «В этом месте находится куст, а здесь — образ непривлекательности».

**§ 33.** Если рядом ползучее растение, его следует определить аналогично: «Это — побег тыквы, или побег горлянки, или коричневый ползучий стебель, или чёрный ползучий стебель, или зловонный ползучий стебель», после чего следует также определить [отношение между позициями объектов] в следующем ключе: «В этом месте находится ползучее растение, а здесь — образ непривлекательности».

**§ 34.** Также было сказано: «каждый со своим определённым образом и в его отношении к главному объекту» (§ 19), но это уже раскрылось в предыдущих абзацах, ибо практикующий «характеризует эти объекты вместе с их определёнными образами», когда определяет их снова и снова, а также «характеризует их в отношении к объекту непривлекательности», когда он определяет их, комбинируя

каждый раз по следующим парам: «здесь камень, а здесь — образ непривлекательности; здесь образ непривлекательности, а здесь — камень».

**§ 35.** Закончив с этим, далее практикующему следует направить свой ум на факт того, что образ имеет индивидуальную сущность, своё собственное состояние раздутости, которое не характерно для чего-либо ещё, ибо было сказано, что он определяет<sup>4</sup> его «посредством факта того, что он обрёл эту определённую индивидуальную сущность». Смысл в том, что образ непривлекательности следует определить в соответствии с индивидуальной сущностью, в соответствии с его собственной природой: «надутый<sup>5</sup>, раздутый».

Определив его в этом ключе, практикующий должен схватить образ шестью способами: (1) по цвету, (2) по признаку, (3) по форме, [184] (4) по направлению, (5) по месторасположению и (6) по разграничению. Каким образом?

**§ 36.** (1) Практикующему следует определить его «по цвету» так: «Это тело того, у кого тёмная, желтоватая или белая кожа».

---

4 Ссылка на § 19 требует скорее *sabhañvato upalakkhati*, а не *sabhañvato vavaṭṭhāpeti*, но по тексту так.

5 *Vaṇīta* — «надутый»: толкуется Рт. посредством *sūpa* (вздувшийся). Отсутствует в словаре Р.Т.С. в этом смысле.

**§ 37. (2)** Вместо того чтобы определять мужские или женские признаки трупа, ему следует определить «по признаку» так: «Это тело того, кто был на первой трети жизни, на второй трети жизни, на последней трети жизни».

**§ 38. (3)** «По форме»: определить следует только лишь форму раздутого следующим образом: «Вот форма его головы, вот форма шеи, вот форма руки, вот форма туловища, вот форма живота, вот форма пупка, вот форма бедра, вот форма голени, вот форма ноги».

**§ 39. (4)** Определить «по направлению» следует так: «У тела есть два направления: нижнее направление тела, то есть вниз от пупка и до конца, а также верхнее, то есть вверх от пупка и до конца». Или иначе: «Я стою в этом направлении, а образ непривлекательности находится в этом».

**§ 40. (5)** Определить «по месторасположению» следует так: «Рука располагается здесь, нога здесь, голова здесь, туловище здесь». Или иначе: «Моё месторасположение здесь, а образа непривлекательности — здесь».

**§ 41. (6)** Определить «по разграничению» следует так: «Это тело ограничено внизу ступнями ног, вверху — кончиками волос, вокруг же оно ограничено кожей; пространство, таким образом

отграничено, заполнено тридцатью двумя частями трупа». Или иначе: «Это граница его руки, это граница его ноги, это граница его головы, это граница его туловища». Или же он может ограничить столько, сколько схватил: «Вот столько раздувшегося здесь».

**§ 42.** Однако женское тело не подходит для мужчины, а мужское — для женщины, ибо объект [то есть отвратительный аспект] не проявляется в теле противоположного пола, и оно станет лишь условием для ложного вида возбуждённости<sup>6</sup>. Цитируя комментарий к Маддххиме: «Даже разлагаясь<sup>7</sup>, женщина [её образ] овладевает умом мужчины и остаётся там». Вот почему такое шестичастное

6 *Vippahandana* — «ложный вид возбуждённости». Pm. говорит здесь: «*Kilesaparipphandanass' eva nimittam hoti ti attho* (смысл таков: это становится образом для препятствования посредством (активности) загрязнения» (Pm. 170). *Phandati* и *vippahandati* даются только лишь в смысле «пульсировать, размешивать, дёргать», и *paripphandati* отсутствует в словаре Р.Т.С. Касательно смысла ложной («vi-») взбудораженности (*phandana*) см. гл. IV, § 89, гл. XIV, § 132 и сноска. Здесь, кажется, присутствует ассоциация смыслов между *vippahāra*, *uyāpāra*, *vippahandana*, *ihaka* и *paripphandana* (возможно, также и *ābhoga*) в общих значениях заинтересованности, активности, озабоченности, препятствования, вмешательства и т. д.

7 Гарвардский текст содержит *ugghāṭita*, Pm. 170 прочитывает так: ‘*ugghāṇitā* (нет в словаре Р.Т.С.) *pi ti uddhumātakabhāvappattā pi sabbaso kuthitasarirā pi ti attho’.*

схватывание следует проводить на теле того же пола, что и пол практикующего.

**§ 43.** Но когда практикующий развил эту медитацию под руководством прошлых Просветлённых, хранил аскетические практики, вычленял четыре первоэлемента, различал формации, определял ментально-материальное, устранил восприятие «существа», выполнял отшельнические [185] обязательства, прожил нравственную жизнь, развил подлежащее развитию, когда он хранит семя [отрешения от формаций], имеет зрелое знание и мало загрязнений, тогда образ-аналог возникает в нём прямо на месте, пока он продолжает смотреть. Если он не проявится таким образом, то проявится по мере схватывания образа этими шестью способами.

**§ 44.** Но если даже после этого он не проявился, тогда практикующему следует схватить образ посредством пяти дополнительных способов: (7) по суставам, (8) по открытым местам, (9) по впадостям, (10) по выпуклостям и (11) в общем.

**§ 45.** Здесь «по суставам» значит [следует] схватить ментально его сто восемьдесят суставов. Но как это можно сделать в раздутом трупе? Поэтому практикующий может определить только четырнадцать главных суставов: три сустава в правой руке, три в левой, три в правой ноге, три в левой ноге, один в шее и один в пояснице.

**§ 46.** (8) «По открытым местам: «открытое место» — это полость между рукой [и боковой частью тела] [подмышечная ямка], полость между ногами [полость таза], полость желудка, ушная полость. Вот в каком ключе их следует определить. Или иначе: можно определить открытое или закрытое положение глаз или открытое или закрытое положение рта.

**§ 47.** (9) «По впалостям»: практикующему следует определить любую впалую часть человеческого тела наподобие глазниц, или внутренней части рта, или же основания шеи. Или можно определить так: «Я стою на низине, а тело лежит на возвышенности».

**§ 48.** (10) «По выпуклостям»: следует определить любое выступающее место наподобие коленей, грудной клетки или лба. Или определить можно так: «Я стою на возвышенности, а тело лежит на низине».

**§ 49.** (11) «В общем»: всё тело следует определить в целом. После рассмотрения всего трупа со знанием, практикующему следует направлять свой ум так: «Раздутый, раздутый» — на любую часть его тела, которая проявляется для него ясно. Если такой всё ещё не проявляется и если присутствует особо выразительный признак раздутости в обла-

сти живота<sup>8</sup>, тогда практикующему следует установить свой ум на нём, как «раздутый, раздутый».

**§ 50.** Теперь что касается слов «он следит за тем, чтобы образ тщательно схватывался» и т. д.: практикующему следует обстоятельно схватывать образ в этом теле, как это описывалось ранее. Ему следует направлять внимание на него с хорошо утверждённой осознанностью. Ему следует, посредством многократного повторения, озабочиваться, чтобы он тщательно запоминался и тщательно определялся. Стоя не слишком далеко, но и не слишком близко к трупу, ему следует открыть свои глаза, смотреть и схватывать этот образ. [186] Следует открывать глаза и смотреть, [думая:] «Отвратительность раздутого, отвратительность раздутого», а затем закрывать глаза и направлять [ум] к этому [образу], делая так сотни и тысячи раз.

**§ 51.** Пока он делает так снова и снова, учебный образ становится тщательно схваченным. Когда он тщательно ухвачен? Когда образ попадает в фокус независимо от того, открывает ли он глаза и смотрит или же закрывает их и обращает [ум] к образу — вот когда он называется тщательно схваченным.

---

8 *Udara-pariyosānaṭi iparīmasariraṭ* (Pm. 172). *Pariyosāna* здесь значит «выраженность», хотя обычно значит «конец»; но см. словарь Р.Т.С.: *pariyosita*.

§ 52. Когда он таким образом тщательно схватил образ, тщательно его запомнил, тщательно определил, тогда, если практикующий не способен продолжить своё развитие на этом же месте, он может вернуться в своё жилище, как описывалось ранее: один, без компании, храня эту самую медитационную опору в уме, с утверждённой непрерывной осознанностью, с умом, не блуждающим вовне ввиду того, что управляющие способности направлены вовнутрь.

§ 53. Покидая кладбище, он должен определить путь, по которому он возвращается: «Этот путь уходит на восток... запад... север... юг», или «Этот путь идёт по промежуточному направлению», и «Здесь путь ведёт налево, здесь ведёт направо», и «Здесь камень, там муравейник, там дерево, там ползучее растение».

§ 54. Когда он определил путь, по которому вернулся, тогда по возвращении, прогуливаясь туда и обратно, он должен следить, чтобы его маршрут был направлен в сторону этого пути; смысл таков: ему следует прогуливаться туда и обратно на том участке земли, что направлен в сторону образа непривлекательности. И когда он сидит, сиденье должно быть также направлено туда.

§ 55. Но если в этом направлении топь, ущелье, дерево, ограждение или болото, если он не может

прогуливаться на том участке земли, что находится в этом направлении, если он не может подготовить сиденье ввиду отсутствия нужных комнат, тогда он может прогуливаться и сидеть в тех местах, которые не направлены в нужную сторону, однако ему следует устремлять свой ум в это направление.

**§ 56.** Теперь что касается вопросов, начиная с этого: «Какова цель... отличать окружающие образы?» (§ 21) Суть ответа на них, который начинается с фразы «...цель в не-заблуждении...», заключается в следующем: если кто-то придет в неподходящее время на то место, где лежит образ раздутости, с целью схватить его посредством различения окружающих образов, тогда по мере смотрения на тело [187] ему покажется, что оно как будто встало, угрожая<sup>9</sup> ему и преследуя его; и когда он видит столь пугающий объект, его ум мутнеет, он становится подобен помешанному, его охватывают паника, страх и ужас, волосы встают дыбом. Ибо среди тридцати восьми опор для медитации, описанных в текстах, нет ни одного столь пугающего, как этот. Некоторые даже теряют джхану при такой медитации. Почему? Потому что эта опора действительно устрашает.

---

9 В словаре P.T.S. нет смысла для *ajjhōttharati*, который подходил бы здесь. См. гл. I, § 56.

§ 57. Так что практикующий должен проявить твёрдость. Должным образом устанавливая свою осознанность, он должен отбросить свои страхи в следующем ключе: «Мёртвые тела не встают и не преследуют живых. Если тот камень и то ползучее растение рядом с телом могут подняться, то может подняться и тело; но пока камень и ползучие растения этого сделать не могут, то и тело не может, [поскольку и то и то — просто материя]. Это всего лишь твоё представление, рождённое восприятием, созданное восприятием. Сегодня эта медитативная опора проявилась для тебя. Не бойся, монах». Отбросив страхи, он должен направить свой ум на образ. В таком ключе он придёт к достижению. Слова «цель подмечания окружающих образов в незаблуждении» были сказаны именно поэтому.

§ 58. Преуспеть в схватывании образа этими одиннадцатью способами — значит зякорить эту медитативную опору. Ибо открытие глаз и смотрение [на образ] обусловливают возникновение учебного образа; по мере закрепления ума на учебном образе возникает образ-аналог; по мере закрепления ума на образе-аналоге наступает погружение. Озабочившись погружением, практикующий работает над прозрением и достигает арахантства. Поэтому было сказано: «...цель схватывания образа одиннадцатью способами — в якорении [ума]».

**§ 59.** «Цель в обзоре пути туда и обратно в удержании [ума] на этом следе»: смысл этого в том, чтобы тщательно сохранить след к этой медитативной опоре.

**§ 60.** Ибо если монах идёт вместе со своей медитативной опорой, [удерживая её в уме], и люди на его пути задают ему вопросы о текущем дне, [например:] «Что сегодня, досточтимый?», или расспрашивают его [о Дхамме], или приглашают его куда-то, то он не должен молчать, думая: «Я удерживаю медитативную опору». Он должен рассказать о дне и дать ответы на все вопросы, даже если ответом будет «Я не знаю» в случае, когда он действительно не знает, а на допустимое приглашение он обязан дать свой ответ. [188]. Но пока он делает всё это, новоприобретённый образ исчезает. Но даже если так, ему следует и дальше в ответ рассказывать о дне и отвечать на поставленные вопросы: если не знает — говорить «не знаю», если знает — непременно<sup>10</sup> отвечать, а также давать ответ на приглашение. Приём посетителей при встрече с посещающим монахом также обязан быть выполнен, как и все остальные обязательства, изложенные в Кхандхаках: обязательства касательно террасы у четтии, террасы у дерева Бодхи, обязательства касательно дома Упосатхи, обязательства касательно

---

10 Здесь прочтение как *ekaṭṣena* (непременно), по Гарвардскому тексту, а не как *ekadesena* (частично).

трапезной и купального дома, обязательства в отношении учителя, наставника, гостей, отправляющихся в путь монахов и прочее.

**§ 61.** Когда он занимается всем этим, его новоприобретённый образ исчезает. А когда практик хочет пойти к трупу ещё раз, думая: «Мне нужно обрести образ», то обнаруживает, что он не может пройти на кладбище, так как его заполонили не-человеческие существа или дикие звери или же образ просто исчез, так как раздутый труп остаётся таковым только один или два дня, а затем превращается в посиневший. Ни к одной из прочих опор для медитации не так сложно подступиться, как к этой.

**§ 62.** Так что когда его образ исчезает ввиду всего этого, практикующему следует усесться в одном из своих дневных илиочных жилищ и прежде всего обозреть свой путь [к трупу] в прямом и обратном направлении вплоть до того места, где он сейчас сидит со скрещёнными ногами: «Я вышел из монастыря через эти ворота, взял путь, пролегающий в таком направлении, повернул налево в таком месте, повернул направо в таком месте, там был камень, там был муравейник, дерево, куст или ползучее растение; пройдя этот путь, я увидел непривлекательность в таком-то и таком-то месте; я встал там-то, лицом обращенный в таком-то направлении, наблюдал такие-то окружающие образы, я схватил образ непривлекательности таким-то

способом, я покинул кладбище в таком-то и таком-то направлении, я вернулся обратно таким-то путём, сделал это и то, а теперь я сижу здесь».

**§ 63.** По мере такого рассмотрения образ становится для него ясным и проявляется, как будто перед ним положенный; медитативная опора нападает на свой след так, как было раньше. Поэтому было сказано: «Цель в обзоре пути туда и обратно в удержании [ума] на этом следе».

**§ 64.** Теперь что касается слов «когда он исполнился почтением к образу видением его пользы и восприятием его как сокровища, таким образом проникнувшись к нему обожанием, он якорит свой ум на нём»: обретя джхану посредством приложения своего ума на обратительность в раздутом, ему следует усилить своё прозрение с джханой как непосредственной причиной этого, а затем следует увидеть пользу в следующем ключе: [189] «В самом деле, так я освобожусь от старения и смерти».

**§ 65.** Это подобно бедняку, что обрёл сокровище, который хранил бы и обожал его что есть мочи, чувствуя к нему благоговение, как тот, кто знает ему цену: «Я обрёл то, что так трудно обрести!»; точно так же и [этому монаху] следует хранить свой образ с обожанием, чувствуя к нему благоговение, как тот, кто знает ему цену: «Я обрёл эту опору для медитации, которую обрести настолько же сложно,

как бедняку — сокровище. Ибо у того, у кого медитативная опора — это четыре первоэлемента, тот воспринимает их в самом себе; у того, у кого медитативная опора — это дыхание, тот воспринимает ветер у своих ноздрей; у того, у кого медитативная опора — это касины, тот делает их и развивает, когда ему удобно; так что эти прочие опоры обрести очень легко. Но моя длится всего лишь день или два, после чего превращается в синюшный труп. Нет ничего сложнее в обретении, чем это». В своём дневном или ночном жилище ему следует якорить свой ум таким образом: «Отвратительность раздутого, отвратительность раздутого». И ему следует обращать свой ум к [схваченному] образу, вести ум к нему, снова и снова воздействовать на него приложением и удержанием.

**§ 66.** По мере такого развития возникает образ-аналог. Между ним и учебным образом есть различия: учебный образ проявляется как неприятный, наводящий ужас и пугающий, но образ-аналог проявляется как человек с большими частями тела, который лежит после того, как насытился пищей.

**§ 67.** Одновременно с обретением образа-аналога вожделение [как первая помеха] практикующего отбрасывается посредством подавления, ввиду того что он не уделяет внимания чувственным желаниям внешне [как объекту]. И ввиду отбрасывания

одобрения недоброжелательность также отбрасывается, как гной выходит вместе с кровью. Подобным же образом, ввиду приложения энергии, отбрасываются косность и вялость; беспокойство и волнение отбрасываются ввиду приверженности к умиротворяющим феноменам, которые вызывают не-сожаление; и сомнения касательно Учителя, что учит Пути и о его плодах, отбрасываются ввиду переживания достижения. Таким образом отбрасываются пять помех. И здесь присутствует приложение с характеристикой направления ума на образ, и удержание с функцией давления на образ, и восторг ввиду обретения достижения, и безмятежность ввиду проявления безмятежности в том, чей ум восторжен, и счастье вместе с этой безмятежностью в качестве её образа, [190] а также единение, что имеет счастье в качестве своего образа ввиду продуцирования сосредоточения в том, чей ум полон счастья. Таким образом проявляются джхановые факторы.

**§ 68.** Таким образом, доступ, который есть «лицевая сторона» первой джханы, также возникает в нём в этот самый момент. Всё прочее, вплоть до погружения в первую джхану и мастерства в ней, следует понимать так, как это было описано в отношении касины земли.

**§ 69.** Касательно посиневшего и прочих: всё то, что изложено в словах с таким началом: «Тот, кто

осваивает непривлекательный образ раздутости, идёт к нему один, без компании, с утверждённой непрерывной осознанностью...» (§ 19), нужно применять к ним так же, как и здесь, в каждом отдельном случае заменяя слово «раздутый» на нужное: «Тот, кто осваивает посиневший образ непривлекательности...», «Тот, кто развивает гниющий образ непривлекательности...». Но имеющиеся различия будут даны далее.

### [Посиневший]

**§ 70.** Ум следует направлять на посиневшего следующим образом: «Отвратительность посиневшего, отвратительность посиневшего». Учебный образ в данном случае проявляется как покрытый пятнами, но образ-аналог проявляется с цветом, который наиболее превалирует.

### [Гниющий]

**§ 71.** Ум следует направлять на гниющего следующим образом: «Отвратительность гниющего, отвратительность гниющего». Учебный образ в данном случае проявляется, как будто истекая [гноем], но образ-аналог проявляется в неподвижности и статике.

### [РАЗРЕЗАННЫЙ]

§ 72. Разрезанного можно обнаружить на поле боя или в разбойничьем лесу, а также на кладбище, где цари казнят разбойников, или же в джунглях: в том месте, где людей разрывают львы и тигры. Итак, если практикующий пришёл в такое место и образ попадает в фокус безотносительно того, что он [его части] лежит в разных местах, то это хорошо. Если нет, тогда ему не следует трогать его своими руками, ибо делая так, он привыкает к нему<sup>11</sup>. Ему следует попросить служителя монастыря, обучающегося стать отшельником, или же кого-либо ещё, чтобы тот сложил [части тела] в одном месте. Если таковых не нашлось, ему следует сложить их вместе при помощи походной палки или посоха таким образом, чтобы между [частями тела] был зазор не больше пальца. Сложив их таким образом, следует направлять ум к образу в следующем ключе: «Отвратительность разрезанного, отвратительность разрезанного». Учебный образ проявляется, как будто разрезанный по центру, но образ-аналог проявляется цельно.

[191]

---

11 «Он может начать относиться к нему без отвращения, подобно сжигателю трупов» (Рм. 176).

### [Изъеденный]

§ 73. Ум следует направлять на изъеденного следующим образом: «Отвратительность изъеденного, отвратительность изъеденного». Учебный образ в данном случае проявляется, как будто изъеден здесь и там, но образ-аналог проявляется цельно.

### [Расчленённый]

§ 74. После того как расчленённый был собран так, как описывалось в случае разрезанного, чтобы зазор [между частями тела] был не больше пальца, ум следует направлять на него следующим образом: «Отвратительность расчленённого, отвратительность расчленённого». Учебный образ в данном случае проявляется с зазорами [между различными частями тела], однако образ-аналог проявляется цельно.

### [Изрубленный и расчленённый]

§ 75. Изрубленного и расчленённого можно найти в тех же местах, что и разрезанного. После посещения такого места и сбора [частей тела] вместе так, как это было описано в случае разрезанного, чтобы зазор между ними был не больше пальца, ум

следует направлять к нему следующим образом: «Отвратительность изрубленного и расчленённого, отвратительность изрубленного и расчленённого». Учебный образ в данном случае проявляется со всеми ранами, но образ-аналог проявляется цельно.

### [Кровоточащий]

**§ 76.** Кровоточащего можно обнаружить, когда [кровь] источается из ран, полученных на поле боя и т. д., или из ран от лопнувших нарывов и абсцессов, когда отрезаны ладони и ступни. Видя этот образ, ум следует направлять к нему следующим образом: «Отвратительность кровоточащего, отвратительность кровоточащего». Учебный образ в данном случае проявляется с аспектом движения [источающейся крови], подобно красному знамени, что развевается по ветру; однако образ-аналог проявляется в неподвижности.

### [Кишащий червями]

**§ 77.** Кишащий червями образуется под конец второго или третьего дня, когда куча личинок выползает из девяти отверстий трупа, и масса эта подобна куче риса-сырца или варёного риса размерами с сам труп: будь то труп собаки, шакала, человеческого

существа<sup>12</sup>, быка, буйвола, слона, лошади, питона или кого угодно. Ум можно направлять к нему следующим образом: «Отвратительность кишащего червями, отвратительность кишащего червями». [В качестве основы для образа можно использовать любой из перечисленных сейчас трупов], так как образ проявился у старейшины Чула-Пиндалапатики-Тиссы по отношению к мёртвой туше слона у водохранилища Каладигхавапи. Учебный образ в данном случае проявляется, как будто он движется, но образ-аналог проявляется в неподвижности, подобно комку сваренного риса.

### [Скелет]

**§ 78.** Скелет описывается различными способами, как во фразе с таким началом: «Как если бы он смотрел на труп, брошенный на кладбище, на скелет с плотью и кровью, скреплённый вместе сухожилиями» (D.ii, 296). [192] Итак, практикующему следует, как уже описывалось здесь ранее, отправиться в путь к этому образу, подмечая любые камни и т. д. с их окружающими образами и в отношении их к главному объекту, ему следует характеризовать этот образ отвратительности посредством факта того, что он обрёл эту определённую индивидуальную сущность таким образом: «Это — скелет», а также

---

12 Manussa — по сингальскому изданию.

схватить его одиннадцатью способами: по цвету и по прочему. Но если он будет смотреть на него, [воспринимая его только лишь] по цвету, который белый, то он не проявится ему [с его индивидуальной сущностью как отвратительного], а только лишь в качестве вариации белой касины. Поэтому практикующему следует смотреть на него как на «скелет» в аспекте отвратительности.

**§ 79.** Здесь «признак» — это обозначение для руки и т. д., так что практикующему следует определять по признаку в соответствии с рукой, ногой, туловищем, бедром и голеню. По форме: длинный, короткий, квадратный, круглый, малый или большой. По направлению и по месторасположению, как описывалось ранее (§§ 39–40). Определив по разграничению в соответствии с контуром каждой кости, практикующий должен достигать погружения посредством схватывания той, которая для него наиболее очевидна. Его также можно определить по выпуклостям и впадинам в соответствии с наличием таковых на костях, а также по позиции следующим образом: «Я стою на низине, а скелет находится на вышине» или «Я стою на вышине, а скелет на низине». По суставам следует определять в соответствии с тем, как соединены какие-либо две кости, а по открытым местам — в соответствии с промежутками, отделяющими кости. Определять в общем следует посредством направления знания на образ в целом: «В этом месте находится скелет».

Если образ не возникает даже после этого, то практикующему следует утвердить свой ум на лобовой кости черепа. В этом случае всё так же, как и в предшествующих, начиная с кишащего червями: схватывание образа при необходимости следует держать в русле вышеперечисленных одиннадцати способов.

**§ 80.** Эта медитативная опора приходит к развитию как с целым набором костей, так и всего с одной костью. Итак, обретя какой-либо образ скелета в этих одиннадцати вариантах, практикующий должен направлять свой ум к нему так: «Отвратительность скелета, отвратительность скелета». Здесь учебный образ и образ-аналог схожи, но это справедливо только лишь в случае единичной кости. Но когда учебный образ проявляется от набора костей, то будет правильнее сказать, что там будут зазоры между костями, в то время как образ-аналог предстанет цельным. [193] И учебному образу даже в одной кости следует вызывать страх и ужас, но образ-аналог вызывает восторг и счастье, ввиду того что приводит к доступу.

**§ 81.** То, что сказано в комментариях в этом контексте, допускает такое умозаключение. Ибо там, после такой фразы: «Четыре божественные обители и десять видов отвратительностей не имеют образа-аналога, ибо в случае первых образ — это слом барьера сам по себе, в случае же десяти ви-

дов непривлекательностей образ возникает, как только отвратительность видится без всякого размышления о ней», сразу говорится следующее: «Здесь образ двоичен: учебный образ и образ-аналог. Учебный образ возникает как отталкивающий, пугающий, наводящий ужас» и так далее. Так что то, о чём мы говорили, было тщательно взвешено. И только это является здесь правильным. Кроме того, проявление целого женского тела в качестве кучи костей для старейшины Маха-Тиссы после всего лишь одного взгляда на её зубы также иллюстрирует это положение (см. гл. I, § 55).

### [Общее]

§ 82 Небесный Управитель с десятью сотней глаз,  
 Кто сил Десять имеет, — он того восхвалял,  
 Кто, славы достойный,  
     сделал причиной для джханы своей  
 Непривлекательность эту,  
     что бывает десяти видов.  
 Теперь, зная все их описания,  
 Что нужно для их схватывания  
     и как их развить,  
 Осталось обратиться  
     к еще нескольким моментам,  
 Каждый из которых играет  
     свою особую роль;  
 Их изучение окажется полезной.

**§ 83.** Тот, кто достиг джханы на любой из этих отвратительностей, становится свободен от корыстолюбия. Он походит этим [на араханта], так как его жадность была тщательно подавлена. В то же самое время, помимо прочего, эту классификацию непривлекательностей следует понимать как изложенную в соответствии со специфическими индивидуальными сущностями, которых постепенно достигает [мёртвое] тело, а также в соответствии с частными подтипами жадного темперамента.

**§ 84.** Когда труп пришёл в отвратительное состояние, он может обрести индивидуальную сущность раздутого или любую другую, начиная с посиневшего. Таким образом, образ следует схватывать как «отвратительность раздутого», «отвратительность посиневшего» и т. д. — в соответствии с тем, какое состояние тела практикующий может найти. Это то, каким образом классификация непривлекательностей становится десятичастной, [то есть] ввиду прохождения трупа через каждую из особых индивидуальных сущностей.

**§ 85.** [Касаясь вопроса подтипов жадного темперамента]: раздутый подходит тому, кто падок на телесную форму, так как здесь очевидно обезображивание формы тела. Посиневший подходит тому, кто падок на телесный цвет, поскольку здесь очевидно обезображивание цвета кожи. Гниющий [194]

подходит тому, кто падок на ароматы, благовония и т. д., поскольку здесь очевидны дурные запахи этого нарыва, этого тела. Разрезанный подходит тому, что падок на плотность тела, так как в этом случае очевидны внутренние полости. Изъеденный подходит тому, кто падок на сгустки плоти в таких частях тела, как грудь, поскольку здесь очевидно, как это скопление плоти сходит на нет. Расчленённый подходит тому, кто падок на изящество частей тела, поскольку здесь очевидно, как они могут быть расчленены. Изрубленный и расчленённый подходит тому, кто падок на красивые тела как на целое, так как в этом случае очевидны распад и деформация тела как целого. Кровоточащий подходит тому, кто падок на изящество тела благодаря украшениям, поскольку здесь становится очевидной отвратительность тела, когда оно измазано кровью. Кишащий червями подходит тому, кто падок на владение телом, поскольку здесь становится очевидно, как тело разделяют разные семейства червей. Скелет подходит тому, кто падок на красоту зубов, поскольку здесь становится очевидной отвратительность костей в теле. Вот как следует понимать десятичастную классификацию отвратительностей в соответствии с подтипами жадного темперамента.

**§ 86.** И что касается десятичастной непривлекательности: как от качества рулевого колеса зависит

то, что лодка остаётся на плаву в бушующих<sup>13</sup> речных водах и стремительных потоках и без него она не проплынет, так и здесь: из-за слабой фиксации на объекте единение сознания устойчиво лишь ввиду качества приложения, и без него оно не удержится — вот почему с этой опорой достигается лишь первая джхана без возможности достичь второй и выше.

**§ 87.** И как бы отвратителен ни был этот объект, он всё же вызывает радость и восторг в практикующем ввиду того, что он видит его пользу так: «В самом деле, так я освобожусь от старения и смерти», а также ввиду отбрасывания гнёта помех; это подобно тому, как куча хлама вызывает всё то же в мусорщике, когда он видит её пользу так: «От этого будет большой навар», или как действие слабительного и рвотного вызывает радость в человеке, что страдает от болей.

**§ 88.** Эта непривлекательность, которая имеет десять видов, всё же обладает только одной характеристикой. Ибо хотя у нее и десять видов, все они тем не менее имеют своей характеристикой нечистоту, зловоние, омерзительность и отвратительное состояние (сущность). И непривлекательность проявляется не только в мёртвом, но и в живом теле,

---

13 Aparisaṇṭhīta — «бушующий». Parisaṇṭhāti ( успокаивать) отсутствует в словаре P.T.S. Aparisaṇṭhīta отсутствует в словаре T.C.P.

как это случилось со старейшиной Маха-Тиссой, жившем в Четийапаббате (гл. I, § 55), а также с одним послушником, что сопровождал старейшину Сангхараккхиту, когда он смотрел на царя, седлавшего слона. Ибо живое тело непривлекательно так же, как и мёртвое [195], просто характеристика непривлекательности в нём не так очевидна, скрываясь под его неуместным прихорашиванием.

**§ 89.** Вот какова природа тела: это скопление более чем трёх сотен костей, соединённых посредством ста восьмидесяти суставов, связанных вместе девятью сотнями сухожилий, залепленных девятью сотнями кусков плоти, окутанных сырой внутренней кожей и обтянутых верхней кожей, с отверстиями здесь и там, из которых постоянно что-то капает и источается, как с горшка из-под жира; заселённое сберищем червей; пристанище болезней; основа для болезненных состояний; с постоянными выделениями из девяти отверстий, что подобно хроническому открытому карбункулу: оба глаза, оба уха, обе ноздри источают свои виды грязи; изо рта источается еда, желчь, слизь и кровь; из нижних отверстий выходят экскременты и моча; из девяноста девяти тысяч пор источается застоявшееся кожное сало; вокруг него постоянно жужжат мясные мухи и им подобные; тело, если не ухаживать за ним палочками для чистки зубов и полосканием рта, помазанием головы и купанием, нижней и верхней одеждой, ввиду его

универсальной отвратительности сделает даже царя неотличимым от мусорщика, отверженного или от кого угодно, если тот будет скитаться от деревни к деревне с волосами, находящимися в состоянии их естественной спутанности. Так что нет различий между телом царя и телом отверженного, покуда рассматривается их нечистая, зловонная, омерзительная отвратительность.

**§ 90.** Но если счистить палочками грязь с зубов, сполоснуть рот и прочее, укрыть интимные части тела несколькими тканями, размазать по нему различные бальзамы и ароматы, украсить цветами и прочими подобными вещами, то оно приходит в состояние, которое позволяет рассматривать его как «Я» и «Моё». Таким образом, мужчины, не воспринимая истинную природу характеристики тела как непривлекательности, что скрыта этим неуместным прихорашиванием, восхищаются женщинами, а женщины — мужчинами. Но в абсолютном смысле здесь нет места даже и для капли вожделения.

**§ 91.** И когда из тела, даже малой частью, выпадают волосы с головы, выпадают ногти и зубы, выделяются слюна, сопли и экскременты, существа не трогают ничего из этого, ибо это их пристыжает, унижает, отращивает. Но покуда любые из этих вещей остаются при теле, хотя оно всё столь же отвратительно, существа теперь рассматривают его как допустимое, желанное, неизменное, [196] приятное, как самость; ибо они окутаны мраком неве-

денья и вымазаны привязанностью и жадностью к «самости». Относясь к этому так, они походят тем самым на старого шакала, который увидел в лесу ещё не опавший с дерева цветок кимсука и тоскует по нему, думая: «Это кусок мяса, это кусок мяса».

§ 92. Жил-был шакал, случилось ему  
Увидеть в цветении древо кимсука,  
И помчался к нему он, полагая:  
«Древо с мясом нашёл! Вот изумление!»

Опавшие лепестки пожевавши,  
Не нашёл он, конечно, ни капли съестного,  
И подумал он так: «В отличие от мяса,  
Что на дереве этом — то, что я съел, —  
плохое».

Мудрый же не будет считать,  
Что отвратительно лишь упавшее,  
Но будет таким же воспринимать  
И тело, что носит всё это.

Глупцы не ведают этого.  
Тело считают блаженным.  
И вскоре в сеть Зла попадают,  
И что делать дальше, не знают.

Но мудрый, покровы сорвавший  
Отвратительной тела природы,  
Будь мёртвым оно иль живым,  
Знает — здесь нет никакой красоты.

§ 93. Ибо вот что сказано:

«Зловонно воистину это грязное тело,  
Подобно испражнениям и отхожему месту.  
Восхищение этим телом, что для глупых  
привычно,  
Осуждает мудрец, имеющий прозрение.

Опухоль, в которой девять отверстий,  
Завёрнута в липкое одеяние.  
Отверстия источают мерзость,  
Всё смрадом вокруг загрязняя.

Иногда случается так:  
То, что внутри, — наружу может излиться;  
Тогда человеку нужен кнут,  
Чтоб от собак и ворон отбиться».

§ 94. Итак, умелому монаху следует схватывать об-  
раз непривлекательности, где бы он ни проявился:  
что в живом, что в мёртвом теле, достигая погру-  
жения с этой медитативной опорой.

Окончена шестая глава, названная  
«Описанием непривлекательности  
как медитативной опоры», в разделе развития  
сосредоточения этого Пути Очищения, что  
составлен для радости достойных людей.

## Глава VII

---

### ШЕСТЬ ПАМЯТОВАНИЙ (*Cha-anussati-niddesa*)

§ 1. [197] Теперь что касается десяти памятований, которые были даны после видов непривлекательностей (гл. III, § 105).

Осознанность (*sati*) сама по себе — это памятование (*anussati*), потому что она возникает опять и опять; или иначе: осознанность (*sati*) является надлежащей (*anurūpa*) для члена клана, который, руководствуясь верой, ушёл из жизни домохозяина, ибо она возникает только в тех случаях, когда ей следует возникать, и это есть «памятование» (*anussati*).

Памятование, что возникло из вдохновения Просветлённым, — это памятование о Будде. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества Просветлённого.

## Памятование, что возникло из вдохновения Законом, — это памятование о Дхамме<sup>1</sup>. Это обозна-

1 Слово *dhamma*, являющееся, возможно, самым важным и часто используемым словом языка пали, не имеет единого эквивалента в английском, так как в нём нет такого слова, что было бы столь широким и свободным, как *dhamma*, в его широчайшем смысле (включающее всё, что может быть познано или обдумано каким-либо способом), и, одновременно с этим, имело бы способность, так скажем, «фокусироваться» на наборе строго определённых и специфических вещей. Если грубо, то *dhamma* = «то, что может быть запомнено, или то, что может быть порождено в уме» (*dhāretabba*); как *kātta*, которая «то, что может быть сделано» (*kātabba*). Сюда включены два смысла (которые частично совпадают): (i) Закон как то, чему научили, и (ii) объекты сознания. (i) В первом случае слово или остаётся без перевода — как «Дхамма», «дхамма» — или же переводится как «Закон», «закон». Это покрывает область начиная от нестрогих смыслов «Благого Закона», «космического закона», «учения» и заканчивая специфическими и техническими смыслами, такими как: «различение закона», «причинность», «подверженность чему-либо или обладание природой чего-либо». (ii) Во втором случае, при его более вольном употреблении, это слово имеет смысл «чего-либо познанного или подуманного о» и переводится или как «явление», «феномен», «состояние» [«состояние» используется преимущественно лишь для нематериальных дхамм в виде сознания и ментальных факторов], или же не переводится вообще — «дхамма»; в то же время оно в его техническом смысле феномена одной из двенадцати сфер или восемнадцати элементов переводится как «ментальный объект» и «ментальный феномен». Иногда умышленно «дхамма», «состояние» и «закон» без различий используются в обоих, менее строгих смыслах. Для перевода «dhamma» были использованы наиболее близкие слова, насколько это вообще возможно (за исключением того, что «состояние» иногда используется для перевода *bhāva* и т. д. в смысле «таковости, -ость»). Другие второстепенные значения нетехнического характера

чение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества хорошо провозглашённого и т. д. Закона [Дхаммы].

---

иногда переводились здесь иначе — в зависимости от контекста. Чтобы избежать путаницы, необходимо различать переводы слова *dhamma* и переводы слов, используемых для его определения. Само слово является герундивом глагола *dharati* (каузатив *dhäreti* — «нести»), что означает буквально «(качество), которое необходимо нести». Но так как грамматические смыслы *dharati* («нести») и *dahati* («класть» или «налаживать», откуда *dhatu* — «элемент») иногда налагаются друг на друга, *dhamma* зачастую приближается по смыслу к *dhatu* (но см. гл. VIII, сноску 68 и гл. XI, § 104). Но если спрашивается: «что несёт носимые качества?», то правильным ответом здесь, вероятно, было бы «случай [событие]» (*samaya*), как то дано в Дхаммасангани (§ 1 и далее), где различные дхаммы перечисляются как возникающие и присущие, а также в различных отношениях друг с другом. Слово *dhammīn* (характеризованное явление или «носитель того, что нужно нести») — это позднее добавление в качестве логического термина (первый раз, вероятно, использовалось в Рт., стр. 534).

Что касается определений, то их несколько. В DA.i, 99 даются четыре смысла: моральное (приносящее заслуги) особое качество (*guṇa*), проповедь Закона (*desanā*), тексты (*pariyatti*) и «таковость отсутствия живого существа» (*nissattatā*). В DhsA.38 также даются четыре смысла: тексты (*pariyatti*), причина (эффект) как закон (*hetu*), моральное (приносящее заслуги) особое качество (*guṇa*) и «таковость отсутствия живого существа» (*nissatta-nijjivatā*). Более широкое определение даётся в MA.i, 17, где различаются следующие смыслы: мастерство в текстах (*pariyatti* — A.iii, 86), истина (*sacca* — Vin.i, 12), сосредоточение (*samatā* — D.ii, 54), понимание (*rāptā* — Jā.i, 280), природа (*pakati* — M.i, 162), индивидуальная сущность (*sabhāva* — Dhs.1), пустотность (*śūnyatā* — Dhs.25), заслуга (*riyña* — Sn.182), нарушение (*āpatti* — Vin.iii, 187), познаваемое (*lēyya* — Ps.ii, 194), «и так далее» (см. также гл. VIII, сноску 68).

Памятование, что возникло из вдохновения Общиной, — это памятование о Сангхе. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества Общины, которая идёт благим путём и т. д.

Памятование, что возникло из вдохновения нравственностью, — это памятование о нравственности. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества не-разорванности нравственности и т. д. [см. гл. I, § 143]

Памятование, что возникло из вдохновения щедростью, — это памятование о щедрости. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества бескорыстной щедрости и т. д.

Памятование, что возникло из вдохновения божествами, — это памятование о божествах. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом особые качества своей собственной веры и т. д., а божества выступают в качества свидетелей, [так как факт перерождения в качестве божеств свидетельствует о благих каммических плодах веры и т. д.].

Памятование, что возникло из вдохновения смертью, — это памятование о смерти. Это обозначение для осознанности, что имеет своим объектом истечение срока управляющей способности жизни.

[Осознанность к телу (*kāya-gatā sati* — букв. осознанность, ушедшая к телу):] она ушла (*gata*) к материальному телу (*kaaya*), что проанализировано в категориях волос на голове и т. д., или же она ушла в тело; таким образом, она «ушедшая к телу» (*kāya-*

gatā). Она ушедшая к телу (kāya-gatā), и она осознанность (sati), которая является «к-телу-ущедшей-осознанностью» (kāyagatasati — обычное сложносоставное слово), но вместо сокращения [гласной] в этом ключе говорится об «осознанности, ушедшей к телу» (kāyagatā sati — сложносоставное как прилагательное + существительное). Это обозначение для осознанности, имеющей своим объектом образ частей тела в виде волос на голове и прочих.

Осознанность, возникшая из вдохновения дыханием (ānāpāna), — это осознанность к дыханию. Это обозначение для осознанности, имеющей своим объектом образ вдохов и выдохов.

Памятование, возникшее из вдохновения покое, — это памятование о покое. Это обозначение для осознанности, имеющей своим объектом затихание всего страдания.

### [1) ПАМЯТОВАНИЕ О ПРОСВЕТЛЁННОМ]

§ 2. [198] Если практикующий, что обладает абсолютной уверенностью<sup>2</sup>, хочет сначала развить памятование о Просветлённом, то ему следует уйти

---

2 «„Абсолютная уверенность“ — это уверенность, обретённая ввиду достижения благородного пути. Развитие памятования приходит к успеху в том, кто наделён им, но не в других» (Pm. 181). «Абсолютная уверенность» — это составляющая первых трёх «факторов [уже] вступившего в поток» (см. S.v, 196).

в одиночный затвор в подходящем для этого месте обитания и памятовать об особых качествах Просветлённого, Благословенного:

«Благословенный таков, поскольку он совершенный, полностью просветлённый, наделённый [ясным] видением и [нравственным] поведением, возвышенный, знаток миров, несравненный предводитель тех мужей, что подлежат обузданию, учитель богов и людей, просветлённый и благословенный» (M.i, 37; A.iii.285).

§ 3. Вот путеводная нить его памятования: «Благословенный таков, поскольку он совершенный; он таков, поскольку он полностью просветлённый; ...он таков, поскольку он благословенный»; он таков ввиду этих различных причин — вот смысл этого.

[Совершенный]

§ 4. Итак, то, о чём практикующий сначала памятует, — это совершенство (arahanta) Благословенного по следующим причинам: (i) ввиду отдалённости (āraka); (ii) ввиду того, что его враги (ari) и (iii) спицы [колеса перерождений] (ara) были уничтожены (hata); (iv) ввиду его достойности (araha) касательно необходимых вещей и т. д.; (v) ввиду отсутствия скрытых (rahābhāva) злодеяний<sup>3</sup>.

---

3 См. деривации слова *ariya* («благородный») в МА.i, 21.

§ 5. (i) Он находится в недостижимом удалении от всех загрязнений, ибо он стёр все их следы посредством пути — ввиду такой отдалённости (āraka) он совершенный (arahanta).

Мы называем человека отдалённым (āraka)  
От чего-то, когда он более его не имеет;  
И Спаситель, лишённый пятен загрязнений,  
Может получить имя «совершенный»  
(arahanta).

§ 6. (ii) Эти враги (ari), эти загрязнения уничтожены (hata) посредством пути, и так как враги уничтожены, он является совершенным (arahanta).

Враги (ari), боевые порядки которых были  
в прошлом развернуты,  
Жадность и прочие — уничтожены (hata)  
Мечом мудрости Утешителя,  
Поэтому он именуется «совершенным»  
(arahanta).

§ 7. (iii) Это колесо круга перерождений, чья ступица — неведение и жажда к становлению, со спицами в виде формаций заслуг и прочего, с ободом старения и смерти, присоединённое к колеснице тройного становления посредством колёсного вала, изготовленного из источника пороков (см. M.i, 55), вращалось во времени, не имеющем начала. И все спицы (ara) этого колеса были им уничтожены

(hata) в Месте Просветления, когда он твёрдо стоял ногами энергии на земле нравственности, держа в руке веры секиру знания, которая уничтожает камму; поскольку в результате этого уничтожены спицы, он является совершенным (arahanta).

**§ 8.** Или иначе: это безначальность круга перерождений, что называется «колесом круга перерождений». Неведение — это его ступица, ибо оно — его корень. Старение-и-смерть — это обод, так как они — его исход. Оставшиеся десять звеньев [обусловленного возникновения] — это его спицы, ибо неведение — их корень, а старение-и-смерть — исход.

**§ 9.** Здесь неведение — это незнание о страдании и прочем. И неведение в чувственном становлении [199] — это условие для формаций в чувственном становлении. Неведение в тонкоматериальном становлении — это условие для формаций в тонкоматериальном становлении. Неведение в нематериальном становлении — это условие для формаций в нематериальном становлении.

**§ 10.** Формации в чувственном становлении — это условия для сознания связки-перерождения в чувственном становлении. Аналогично и в случае проочего.

**§ 11.** Сознание связки-перерождения в чувственном становлении — это условие для ментально-

сти-материальности в чувственном становлении. Аналогично с тонкоматериальным становлением. В нематериальном же оно является условием только лишь для ментальности.

**§ 12.** Ментальность-материальность в чувственном становлении — это условие для шести сфер в чувственном становлении. Ментальность-материальность в тонкоматериальном становлении — это условие для трёх сфер в тонкоматериальном становлении. Ментальность в нематериальном становлении — это условие для одной сферы в нематериальном становлении.

**§ 13.** Шесть сфер в чувственном становлении — это условие для шести видов контакта в чувственном становлении. Три сферы тонкоматериального становления — это условие для трёх видов контакта в тонкоматериальном становлении. Сфера ума в нематериальном становлении — это условие для одного вида контакта в нематериальном становлении.

**§ 14.** Шесть видов контакта в чувственном становлении — это условие для шести видов ощущений в чувственном становлении. Три вида контакта в тонкоматериальном становлении — это условие для трёх видов ощущений в тонкоматериальном становлении. Один вид контакта в нематериальном становлении — это условие для одного вида ощущения в нематериальном становлении.

**§ 15.** Шесть видов ощущений чувственного становления — это условие для шести групп жажды в чувственном становлении. Три вида ощущений тонкоматериального становления — это условие для трёх групп жажды в тонкоматериальном становлении. Один вид ощущения нематериального становления — это условие для одной группы жажды в нематериальном становлении. Жажда в различных видах становления является условием для цепляния.

**§ 16.** Цепляние и т. д. являются соответствующими условиями для становления и прочего. Каким образом? Вот кто-то думает: «Я буду наслаждаться чувственными желаниями», и с цеплянием к чувственным желаниям как условием он совершает проступки телом, речью и умом. Ввиду таких проступков он обретает рождение в состояниях лишения. Такая камма, являющаяся причиной его появления там, — это становление процесса каммы; совокупности, созданные такой каммой, — это становление процесса перерождения [см. гл. XVII, § 250 и далее]; порождение совокупностей — это рождение; созревание совокупностей — это старение; распад совокупностей — это смерть.

**§ 17.** Другой думает: «Я буду наслаждаться усладами небесного мира», и в соответствующей манере он строит на этом своё поведение. Ввиду хорошего поведения он рождается на небесах [чувственной

среды]. Такая камма, являющаяся причиной его появления там, — это становление процесса каммы; остальное — как выше.

**§ 18.** Другой думает: «Я буду наслаждаться усладами Мира Брахмы», и сцеплением к чувственному желанию как условием он развивает любящую доброту, сострадание, сорадование и невозмутимость<sup>4</sup>. [200] Ввиду такого медитативного развития он рождается в Мире Брахмы. Такая камма, являющаяся причиной его появления там, — это становление процесса каммы; остальное — как выше.

**§ 19.** И вот другой думает: «Я буду наслаждаться усладами нематериального становления», и с таким же условием он развивает медитативные достижения, начиная со сферы безграничного пространства. Ввиду этого он рождается в одном из этих состояний. Такая камма, являющаяся причиной его появления там, — это становление процесса каммы; совокупности, созданные такой каммой, — это становление процесса перерождения; порождение совокупностей — это рождение; созревание совокупностей — это старение; распад совокупностей —

4 «Ввиду слов: „Также все дхаммы трёх планов являются чувственными желаниями (kāma) в смысле своего бытия в качестве желаемого (kamaniya)“. Жадность к становлению является цеплением к чувственному желанию» (Рм. 184). См. гл. XXII, § 72. Касательно «пути к миру Брахмы» см. М.ii, 194–196; 207 и далее.

это смерть (см. М.ii, 263). Остальные виды цепляния можно построить в том же ключе.

**§ 20.** Итак: «Понимание различия условий проходит таким образом: „Неведение — это причина, формации возникают в силу причины, и оба эти явления являются обусловленно-возникшими“ — это знание причинно-следственных связей между явлениями. Понимание различия условий проходит таким образом: „В прошлом и в будущем неведение — это причина, формации возникают в силу причины, и оба эти явления — обусловленно-возникшие“ — это знание причинно-следственных связей между явлениями» (Ps.i, 50), и всё это следовало бы раскрыть в деталях.

**§ 21.** Итак, неведение и формации обобщены в одну категорию; сознание, ментальность-материальность, шесть сфер, контакт и ощущение — в другую; жажда, цепляние и становление — в третью; рождение, старение-и-смерть — в четвёртую. Первая относится к прошлому, вторая и третья — к настоящему, а последняя — к будущему. Когда упоминаются неведение и формации, тогда также подразумеваются жажда, цепляние и становление; таким образом, эта пятёрка относится к кругу каммы в прошлом. Пятёрка, начинающаяся с сознания, относится к кругу результатов каммы в настоящем. Когда упоминаются жажда, цепляние и становление, тогда также подразумеваются неведение

и формации; таким образом, эта пятёрка относится к кругу каммы в настоящем. И ввиду того что [эта пятёрка], начиная с сознания, описывается в свете рождения, старения-и-смерти, эти пять есть круг результата каммы в будущем. Таковы двадцать звеньев в этом ключе. Здесь также есть одна связка между формациями и сознанием, одна — между ощущением и жаждой, а также одна между становлением и рождением (см. гл. XVII, § 288).

§ 22. И Благословенный узнал, увидел, понял и проник во все звенья этого обусловленного возникновения с его четырьмя категориями, тремя временами, двенадцатью звеньями и тремя связками. «Знание в смысле знаемого<sup>5</sup>, и понимание — в смысле акта понимания этого; поэтому и было сказано: „Понимание различения условий — это знание причинно-следственных связей между явлениями“» (Ps.i, 52). Таким образом, когда Благословенный посредством правильного постижения этих явлений со знанием их отношений стал беспристрастным к ним, когда его жажда угасла, когда он стал освобождённым, тогда он уничтожил, всецело уничтожил, положил конец спицам этого колеса круга перерождений, что было описано выше.

Ввиду того что эти спицы так уничтожены, он — совершенный (arahanta). [201]

---

5 Прочтение как в Pm.: ‘taṁ nātaṭṭhena nāṇaṭṭam’.

Спицы (ara) колеса перерождений  
Уничтожены (hata) были этим острым  
оружием знания  
Тем, кто Мира Помощник —  
Вот почему «совершенным» (arahanta) он назван.

§ 23. (iv) И он достоин (arahati) необходимых вещей в виде одеяний и т. д., а также отличительности в отношении выказывания почтений, ибо в плане подношений он наидостойнейший. Ибо с тех пор, как Совершенный появился, важные человеческие и божественные существа не выказывают почтения никому иному; ибо Браhma Сахампatti выказал почтение Совершенному гирляндой из драгоценностей размером с гору Синеру, а остальные божества сделали это так, как смогли, и человеческие существа тоже не остались в стороне, такие как царь [Магадхи] Бимбасара и царь Косары. И после того как Благословенный достиг Окончательной Нибаны, царь Асока отрёкся от состояния в девяносто шесть миллионов, построив в его честь восемьдесят четыре тысячи монастырей по всей Джамбудине (Индии). Что уж говорить о других почитателях! Ввиду достойности относительно необходимых вещей он также совершенный (arahanta).

Он достоин, этот Мира Помощник,  
Почтения, необходимых вещей; слово  
«Совершенный» (arahanta) имеет этот смысл  
в мире,  
И потому достоин Победитель называться так.

§ 24. (v) И он не как те глупцы этого мира, что хва-  
стается своим умом и делают зло втайне, так как  
боятся получить дурную славу. Ввиду отсутствия  
скрытых (*rahābhāva*) злодеяний он также совершен-  
ный (*arahanta*).

Нет зла сокрытого на совести  
Того Великого; имя  
«Совершенный» (*arahanta*) — его по праву  
Из-за отсутствия подобных тайн (*rahābhāva*).

§ 25. В сумме:

Мудрец отдалённости чистой  
Разбил осквернителей рать;  
Спицы колеса рождений разрушены,  
Всех необходимых вещей он достоин;  
Он не имеет скрытых злодеяний —  
Вот по этим пяти причинам  
Он назван «совершенным».

[Полностью просветлённый]

§ 26. Он полностью просветлённый (*sammāsam-buddha*) ввиду того, что должным образом (*sammā*) и самостоятельно (*sāmam*) раскрыл (*buddha*) все яв-  
ления (*dhammā* [— феномены]).

Все явления были должностным образом и само-  
стоятельно им раскрыты в следующем смысле:  
он раскрыл явления, которые должны быть непо-  
средственно познаны [учение о Четырёх истинах

в целом]; он раскрыл явления, которые должны быть полностью поняты [Истина о страдании]; он раскрыл явления, которые должны быть отброшены [Истина об источнике страдания]; он раскрыл явления, которые должны быть постигнуты [Истина о прекращении страдания]; он раскрыл явления, которые должны быть развиты [Истина о Пути, ведущем к прекращению страдания]. Поэтому было сказано:

«Прямо познано то, что должно,  
Развито то, что должно,  
Отброшено то, что должно, —  
Вот почему просветлён я, о брахман»

(Sn. 558).

**§ 27.** [202] Кроме того, он самостоятельно и должным образом, шаг за шагом, раскрыл все явления: глаз — это Истина о страдании; прошлая жажда, которая порождает глаз ввиду того, что является его коренной причиной, — это Истина об источнике страдания; не-возникновение обоих — это Истина о прекращении страдания; путь, который есть акт понимания прекращения, — это Истина о Пути. Аналогично и в случаях уха, носа, языка, тела и ума.

**§ 28.** Следующие явления также должны быть разобраны как выше:

- шесть сфер, начиная с видимых объектов;
- шесть видов сознания, начиная с сознания глаза;
- шесть видов контакта, начиная с контакта глаза;
- шесть видов ощущения, начиная с ощущения, рождённого контактом глаза;
- шесть видов восприятия, начиная с восприятия видимых объектов;
- шесть видов воления, начиная с воления в отношении видимых объектов;
- шесть групп жажды, начиная с жажды к видимым объектам;
- шесть видов приложения, начиная с приложения в отношении видимых объектов;
- шесть видов удержания, начиная с удержания в отношении видимых объектов;
- пять совокупностей, начиная с совокупности материи;
- десять касин;
- десять памятований;
- десять восприятий, начиная с восприятия раздутого;
- тридцать два аспекта [тела], начиная с волос на голове;
- двенадцать сфер;
- восемнадцать элементов;
- девять видов становления, начиная с чувственного становления<sup>6</sup>;

6 См. гл. XVII, §§ 253–254. Слово *bhava* переводится →

- четыре джханы, начиная с первой;
- четыре безмерных состояния, начиная с развития любящей доброты;
- четыре нематериальных достижения;
- факторы обусловленного возникновения в обратном порядке, начиная со старения-и-смерти, а также в прямом порядке, начиная с неведения (см. гл. XX, § 9).

**§ 29.** Итак, далее изложено аналогичное [как в § 27] построение из одного блока [обусловленного возникновения]: старение-и-смерть — это Истина о страдании; рождение — Истина об источнике страдания; спасение от обоих — это Истина о прекращении страдания; акт понимания прекращения — это Истина о Пути. [Аналогично и со всем прочим по списку выше.]

---

здесь и как «существование», и как «становление». Первое, будучи менее непривычным для уха, будет всё же не очень точным, если сюда привносится оттенок статичности. «Становление» будет использоваться в этой работе куда чаще. В общих чертах эти два смысла сходятся. Но говоря технически, «существование» следовало бы, вероятно, использовать только для *atthitā*, что обозначает моментальное существование некой дхаммы, «что наделена тремя под-моментами в виде возникновения, присутствия и угасания». «Становление» же обозначает продолжительный поток или течение таких трёх моментов, и возникает оно в трёх модусах: чувственном, тонкоматериальном и нематериальном. Касательно ремарок для слов «бытие» и «сущность» см. гл. VIII, сноска 68.

Он раскрыл явления в этом ключе, раскрыл их по мере поступления, раскрыл их полностью, раскрыл их должным образом и самостоятельно, шаг за шагом. Поэтому выше было сказано: «Он полностью просветлённый ввиду того, что должностным образом и самостоятельно раскрыл все явления<sup>7</sup>» (§ 26).

---

7 «Разве беспрепятственное знание (*anāvaraṇa-pñāna*) не отлично от всеведущего знания (*sabbaññuta-pñāna*)? Иначе слова „шесть видов знания, недоступных ученикам“ (Ps.i, 3) вносят противоречие. [Заметка: Эти шесть видов таковы: знание того, какие управляющие способности превалируют в существах; знание присущих склонностей и тенденций существ; знание Двойного Чуда; знание достижения великого сострадания; всеведущее знание и беспрепятственное знание (см. Ps.i, 133).] — Противоречий нет, ибо два способа, в которых проявляется единый вид объектного поля знания, описываются целью того, чтобы посредством этой разницы, [что раскрывается далее], показать, как оно не разделяется другими. Это в реальности лишь один вид знания, но оно называется всеведущим потому, что его объектное поле заключается в сформированном, несформированном и конвенциональных (*sammuti*) [т. е. концептуальных] дхаммах [феноменах], охватываясь без остатка, и оно называется беспрепятственным ввиду его неограниченного доступа к этому объектному полю, ибо отсутствуют препятствия. В соответствии с этим в «Патисамбхиде» говорится: „Оно без остатка знает всё сформированное и несформированное, таким образом, это есть всеведущее знание. В этом оно не имеет препятствий, таким образом оно — беспрепятственное знание“ (Ps.i, 131) и так далее. Таким образом, это не два разных вида знания. И здесь не должно быть никаких ограничений, иначе из этого следовало бы, что всеведущее знание имеет препятствия, а беспрепятственное знание не берёт в качестве объекта все дхаммы. Фактически говоря, →

[Наделённый ясным видением  
и нравственным поведением]

**§30.** Он наделён [ясным] видением и [нравственным] поведением: *uijjācaraṇasampranno* = *uijjāhi caraṇena ca sampranno* (разложение сложного слова).

---

для знания Благословенного нет и малейшего препятствия, и если бы его беспрепятственное знание не могло брать своим объектом все дхаммы, то из того, в отношении чего оно не могло бы возникнуть, следовало бы присутствие препятствия и, таким образом, отсутствие беспрепятственности.

Или иначе: если мы предположим, что они отличаются, то всё же всеведущее знание само по себе подразумевается как „не имеющее препятствий“, ибо оно тоже самое, что возникает универсально, без препятствий. И именно ввиду его достижения Благословенный известен как Всеведущий, Всевидящий и Полнотью Просветлённый, а не от осведомлённости (*avabodha*) о каждой дхамме разом, одновременно (см. М.ii, 127). И в „Патисамбхиде“, соответственно, говорится: „Это имя, производное от конечного освобождения Просветлённых, Благословенных, вместе с обретением всеведущего знания у корней Древа Просветления; имя „Будда“ является обозначением, основывающимся на постижении“ (Ps.i, 174). Ибо способность Благословенного непрерывно проникать во все дхаммы без исключений появилась ввиду того, что он полностью достиг знания, способного становиться осведомлённым обо всех дхаммах.

Здесь можно сказать: но как тогда? Когда возникает это знание, оно возникает в отношении каждого объектного поля одновременно или же последовательно? Ибо, во-первых, если оно возникает одновременно в отношении каждого объектного поля, тогда, с одновременным проявлением сформированных дхамм, классифицированных как прошлые, будущие и настоящие, внутренние и внешние и т. д.,

Итак, существуют три вида ясного видения и восемь видов ясного видения. Три вида следует понимать так, как они даны в Бхайабхерава Сутте (M.i, 22), а восемь — как в Амбаттха Сутте (D.i, 100). Ибо там эта восьмёрка ясного видения составлена из шести видов прямого знания вместе с прозрением и сверх силой созданного умом [тела].

---

а также с проявлением несформированных и конвенциональных (концептуальных) дхамм, здесь не было бы осведомлённости в отношении контраста (*paṭibhāga*), как происходит в том, кто с дистанции смотрит на нарисованную картину. Покуда так, из этого следует, что все дхаммы становятся объектным полем знания Благословенного в недифференцированном виде (*anirūpita-rūpana*), как тогда, когда они становятся объектным полем в аспекте бессамостности для того, кто применяет прозрение так: „Все дхаммы бессамостны“ (Dh.279; Thag. 678; M.i, 230, ii.64; S.iii, 132; A.i, 286, iv.14; Ps.ii, 48, 62; Vin.i, 86; см. также A III 444; IV 88, 338; Sn.1076). И этой проблемы не избежать тем, кто говорит, что знание Просветлённых, возникающее с характеристикой присутствия всех знаемых дхамм в качестве своего объектного поля, лишено различающего мышления (*vikarparahita*) и является универсальным в аспекте времени (*sabba-kāla*), и, мол, вот почему они называются „Всевидящими“, и, мол, поэтому говорится следующее: „Нага сосредоточен при ходьбе, он сосредоточен, пока стоит“. Они не избегают этой проблемы потому, что знание Благословенного имело бы тогда только некое частичное объектное поле, ибо ввиду обладания характеристикой настоящего в качестве своего объекта прошлые, будущие и конвенциональные дхаммы, которые лишены такой характеристики, просто отсутствовали бы [в момент знания, ибо диаметрально противоположны по своей категории]. Поэтому будет неправильным говорить, что оно возникает в отношении каждого объектного поля одновременно. →

**§ 31.** [Нравственное] поведение следует понимать как следующие пятнадцать вещей: обуздание нравственностью, охранение дверей чувствен-

---

Затем, во-вторых, если мы говорим, что оно возникает последовательно в отношении каждого объектного поля, то это тоже ложно. Ибо когда знаемое, классифицированное многими различными способами в соответствии с рождением, местом, индивидуальной сущностью и т. д., а также направлением, местом, временем и т. д., ухватывается последовательно, здесь нет речи о проникновении без остатка, ибо знаемое бесконечно. И ошибаются также те, кто говорит, что Благословенный есть Всевидящий ввиду того, что он совершает своё определение, беря одну часть познаваемого как оно действительно пережито (raccakkha) и решая, что всё прочее является таким же ввиду очевидности его смысла, и что, мол, такое знание не является выводным (anumānika), так как оно свободно от сомнения, ибо в мире под «выводным знанием» подразумевается то, что раскрывается с сомнением. И они ошибаются потому, что нет такого определения, которое бы осуществлялось посредством взятия одной части познаваемого в качестве реально пережитого, и решения, что всё прочее такое же ввиду очевидности его смысла, не познавая этот остаток посредством прямого переживания. Ибо тогда это «прочее» реально не переживается, а если бы переживалось, то не было бы «прочим».

Но всё это не составляет никакого аргумента. Почему? Потому что это не область для рационализации, ибо Благословенным сказано: „Объектное поле Просветлённых немыслимо, о нём нельзя раздумывать; если кто-то попытается, то столкнётся лишь с безумием или неудовлетворением“ (A.ii, 80). Гармоничное объяснение здесь таково: как только Благословенный хочет познать некое познаваемое, частично или полностью, его знание возникает как фактический опыт, ибо это знание не имеет препятствий.

ных управляющих способностей, знание меры в еде, приверженность бодрствованию, семь благих

И оно имеет постоянное сосредоточение ввиду отсутствия отвлечения. И оно не может возникать в связи с желанием, которое обусловлено отсутствием в объектном поле того, что он хочет знать. Для этого не может быть оговорок, ибо сказано: „Все дхаммы доступны для обращения [ума] Просветлённого, Благословенного, они доступны его желанию, доступны его вниманию, доступны его мысли“ (Ps.ii, 195). И знание Благословенного, что берёт своим объектным полем прошлое и будущее, — это всецело фактический опыт, ибо оно лишено предположений, основанных на логическом выводе, традиции или домысле.

И всё же, даже если так, положим, он захотел бы познать [некое] целое в его целостности [т. е. некую группу дхамм в рамках одной конкретной категории, но не сразу несколько взаимно несовместимых категорий за раз, напр., будущего вместе с прошлым и т. д.], тогда не возникало бы его знание без дифференциации во всём объектном поле одновременно? Проблема остаётся, не так ли?

Это не так ввиду очищенности его знания. Ибо объектное поле Просветлённого очищено, и оно немыслимо. Иначе не было бы [и речи о] немыслимости по отношению к знанию Просветлённого, Благословенного, если бы оно возникало так же, как и в случае обычных людей. Таким образом, хотя оно и возникает со всеми дхаммами [некой одной определённой категории] как своим объектом, оно тем не менее предельно ясно их определяет, как если бы объектом бралась лишь одна дхамма. Вот что здесь немыслимо. „Есть так много знания, сколько есть знаемого; знание ограничено знаемым, а знаемое ограничено знанием“ (Ps.ii, 195). Таким образом, он Полностью Просветлённый, ибо он самостоятельно и должностным образом раскрыл все дхаммы вместе и по отдельности, одновременно и последовательно — в соответствии с его желанием» (Pm. 190–191).

состояний<sup>8</sup>, а также четыре джханы тонкоматеральной среды. Ибо именно посредством этих пятнадцати благородный ученик строит своё поведение и идёт в направлении Бессмертного. Вот почему оно называется «[нравственным] поведением», в соответствии с чем сказано: «Здесь, Маханама, благородный ученик наделён нравственностью» (M.i, 355) и т. д., полную картину которого следует понимать так, как даётся в Средних Пятидесяти [суттах Маджхима Никаи].

[203] Ввиду такой наделённости этими видами ясного видения и нравственного поведения он и назван как «наделённый [ясным] видением и [нравственным] поведением».

**§ 32.** Итак, обладание Благословенным этим ясным видением заключается в преисполнении всеведением (Ps.i, 131), а обладание поведением — в преисполнении великим состраданием (Ps.i, 126). Посредством всеведения он знает, что есть благо и не-благо для всех существ, а посредством сострадания он предостерегает их от второго и призываёт к первому. Вот каким образом он обладает ясным

---

8 Обладатель «семи» наделён верой, совестью, стыдливостью, учёностью, энергией, осознанностью и пониманием (см. D.iii, 252). Словарь P.T.S. отслеживает saddhamma (как «истинная дхамма» и т. д.) к *sant + dhamma*, но оно в равной степени отслеживается к *srad + dhamma* = (благая земля) для положения веры (saddhā).

видением и поведением, из-за которых его ученики и вступили на благой путь вместо неблагого, наподобие самоумерщвления учеников тех, кто не обладает этим ясным видением и кто не исполнил этого поведения<sup>9</sup>.

---

9 «Здесь обладание Учителя видением показывает величие его понимания, а обладание поведением показывает величие его сострадания. Именно благодаря пониманию Благословенный и достиг царства Дхаммы, а через сострадание он стал дарителем Дхаммы. Через понимание он ощущал бесстрастие к кругу перерождений, а через сострадание он его выдержал. Через понимание он полностью понял страдание других, а через сострадание он дал от него средство. Через понимание он лицом к лицу встретился с Ниббаной, а через сострадание он её достиг. Через понимание он пересёк брод сам, а через сострадание помог и другим. Через понимание он довёл до совершенства состояние Просветлённого, а через сострадание он довёл до совершенства задачу Просветлённого.

Или это через сострадание он столкнулся с кругом перерождений в качестве Бодхисатты, а через понимание он отбросил наслаждение им. Точно так же: он через сострадание практиковал не-жестокость к другим, а через понимание он отбросил страх к другим. Через сострадание он защитил других, чтобы защитить себя, а через понимание он защитил себя, чтобы защитить других. Это через сострадание он не истязал других, а через понимание он не истязал себя; таким образом, из четырёх типов личностей, начиная с тех, кто практикует ради себя (A.ii, 96), он достиг совершенства как четвёртый — лучший вид. Это через сострадание он стал Помощником Мира, а через понимание он стал помощником себе. Через сострадание он окунулся в унижение [как Бодхисатта], →

[Возвышенный]

§ 33. Он зовётся возвышенным (*sugata*)<sup>10</sup> (i) ввиду его прекрасной манеры ходьбы (*sobhana-gamana*), (ii) ввиду замечательного места, в которое он ушёл (*sundaram ṭhānaṁ gatattā*), (iii) уйдя туда должным образом (*sammā gatattā*), а также (iv) ввиду изложения должным образом (*suṭṭhu gadattā*).

(i) Манера ходьбы (*gamana*) называется «ушедшей» (*gata*), и у Благословенного она прекрасна (*sobhaṇa*), очищена, безупречна. Но что это? Это благородный путь, ибо ввиду такой манеры ходьбы он «ушёл» в безопасном направлении и без всякой привязанности — ввиду такой вот манеры ходьбы он и зовётся возвышенным (*sugata*).

---

а через понимание он обрёл величие [как Будда]. Чрез сострадание он, будто отец, помог всем существам, и ввиду понимания, ассоциированное с этим, его ум остался непривязанным ко всем ним; и это ввиду понимания его ум остался непривязанным ко всем дхаммам, в то время как ввиду сострадания, что ассоциированно с ним, он принёс всем существам большую пользу. И подобно тому, как сострадание Благословенного было лишено сентиментальной привязанности или скорби, так и его понимание было свободно от мыслей о „Я“ и „Моё“» (Pm. 192–193).

10 Следующие переводы были выбраны для наиболее распространённых эпитетов Будды: *Tathāgata* (Совершенный; касательно определений см. МА.i, 45 и далее), *Bhagavant* (Благословенный), *Sugata* (Возвышенный). Эти переводы не претендуют на буквальность. Попытки сделать переводы буквальными создадут эффект вычурности или нелепости и именно поэтому не передадут то, что в оригинале.

(ii) И ушёл (*gata*) он в замечательное место (*sundhara*) — к Бессмертной Ниббане. И ввиду этого он также возвышенный (*sugata*).

**§ 34.** (iii) И ушёл он (*gata*) должным образом (*sammā*), без возврата к загрязнениям, что отброшены каждым из путей. Ибо сказано: «Он не возвращается вновь к загрязнениям, что отброшены путём вступления в поток, таким образом, он возвышенный... он не возвращается вновь к загрязнениям, что отброшены путём араханта, таким образом, он возвышенный». Или иначе: он должностным образом ушёл с момента [своего решения] у ног Будды Дипанкары и вплоть до его Просветления, и сделал он это посредством развития [своего ума] на благо и счастье всего мира через исполнение тридцати совершенств (*rāgamī*) и следование верному пути, не впадая в крайности этернализма или аннигиляционизма, в крайности потворства чувственным желаниям или самоумерщвления. Таким образом, он также возвышенный — ввиду его ухода должностным образом.

**§ 35.** (iv) И он излагает<sup>11</sup> должностным образом (*sammā*), говорит подходящее в подходящем месте — вот почему он также возвышенный — ввиду изложения учения должностным образом.

---

11 *Gadati* — «излагать»: в словаре P.T.S. есть только сущ. *gada*.

Вот сутта в подтверждение этого: «Зная, что такие-то слова неистинны и ложны, вредны, неприятны и нежелательны для других, Совершенный их не говорит. Зная, что такие-то слова истинны и правдивы, но вредны, неприятны и нежеланы для других, Совершенный их не говорит. [204] Зная, что такие-то слова истинны и правдивы, полезны, но неприятны и нежеланы для других, Совершенный осведомлён о подходящем времени, чтобы их сказать. Зная, что такие-то слова неистинны и ложны, вредны, но приятны и желаны для других, Совершенный их не говорит. Зная, что такие-то слова истинны и правдивы, но вредны, хотя приятны и желаны для других, Совершенный их не говорит. Зная, что такие-то слова истинны и правдивы, полезны, приятны и желаны для других, Совершенный осведомлён о подходящем времени, чтобы их сказать» (M.i, 395) — вот почему он также возвышенный — ввиду изложения учения должным образом.

### [Знаток миров]

§ 36. Он знаток миров, потому что всецело познал мир. Ибо Благословенный познал, постиг и проник в мир разными способами: по его индивидуальной сущности, его возникновению, его прекращению и по способу его прекращения, в соответствии с чем сказано: «Друг, я не говорю, что есть край мира, где никто не рождается, не стареет, не умирает, где нет ухода и повторного возникновения и который нуж-

но познать, увидеть или достичь передвижением. Однако я и не говорю, что конец страданию можно положить без достижения края мира. Ведь, скорее, мир — это вот это тело длиною в сажень, с его восприятием и сознанием, и я познал его: познал его возникновение и прекращение, а также путь, ведущий к его прекращению.

«Невозможно, в сущности,  
Конца мира достичь передвижением;  
Но и от страданий избавленья нет,  
Пока край мира не достигнут.

„Мудрец, знаток миров —  
Вот кто достиг этого края,  
И его возвышенная жизнь прожита до конца;  
Кто познал конец мира — спокоен тот,  
И не надеется он ни на этот,  
ни на следующий мир“»

(S.i, 62).

§ 37. Более того, существует три мира: мир формаций, мир существ и мир местонахождения. Во фразе: «Один мир: все существа, живущие за счёт питания» (Ps.i, 122) [205] мир нужно понимать как мир формаций. Во фразе: «„Мир вечен“ или „Мир не вечен“» (M.i, 426) мир нужно понимать как мир существ. Мир местонахождения раскрыт в следующей фразе:

«Пока луна и солнце проливают  
Сияние<sup>12</sup> и свет по [четырём] направлениям —  
Над тысячью таких миров  
Пребывает твоё владычество»

(М.i, 328).

Благословенный всецело познал также и эти три.

§ 38. Подобным же образом, ввиду слов: «Один мир: все существа, живущие за счёт питания. Два мира: ментальность и материальность. Три мира: три вида ощущения. Четыре мира: четыре вида питания. Пять миров: пять совокупностей как объектыцепляния. Шесть миров: шесть внутренних сфер. Семь миров: семь месторасположений сознания. Восемь миров: восемь мирских состояний. Девять миров: девять обитателей существ. Десять миров: десять сфер. Двенадцать миров: двенадцать сфер. Восемнадцать миров: восемнадцать элементов<sup>13</sup>» (Ps.i, 122), этот мир формаций всецело познан им.

12 *Bhanti* — «они сияют»: словарь P.T.S. не даёт эту форму, описывая *bhāti*.

13 Следует прояснить то, что не самоочевидно. Три вида ощущения: приятное, неприятное, ни-приятное-ни-неприятное (см. М. 59). Четыре вида питания: физическое питание, контакт, ментальное вление и сознание (см. М.i, 48 и МА.i, 207 и далее). Семь месторасположений сознания: (1) чувственная среда, (2) свита Брахмы, (3) божества Абхассара (мир Брахмы), (4) божества Субхакинна (мир Брахмы), (5) сфера безграничного пространства, (6) сфера безграничного сознания, (7) сфера ничто (см. D.iii, 253).

**§ 39.** Он также знает все привычки существ, присущие им склонности, темпераменты, наклонности, у кого мало пыли в глазах и у кого много, кто с острыми управляющими способностями и кто с притуплёнными, кто с хорошим поведением и кто с плохим поведением, кого сложно или легко учить, кто способные и кто неспособные [достичь] (см. Ps.i, 121); таким образом, этот мир существ всецело поизвестен им.

**§ 40.** Аналогично и с миром местонахождения. В соответствии с этим [далее следуют измерения мира].

Одна мировая сфера<sup>14</sup> равна двенадцати сотням тысяч лиг [уојапā] и тридцати четырёмстам пятидесяти лигам (1.203.450) в длину и в ширину. И её обхват:

---

Восемь мирских состояний: обретения, слава, хвала, удовольствие и противоположное им (см. D.iii, 253). Девять обитателей существ: (1)–(4) как в месторасположениях сознания, (5) бессознательные существа, (6)–(9) четыре нематериальные сферы (см. D.iii, 263). Десять сфер: глаз, ухо, нос, язык, тело, видимое, звук, запах, вкус и осязаемое.

- 14 Cakkavāla (мировая сфера, или вселенная) — это обозначение для концепции целой вселенной в качестве одной из бесконечного числа таких же. Эта концепция космоса в своей общей форме не уникальна для буддизма, но в целом им принимается. Термин *loka-dhātu* (мировая сфера) в строгом смысле — это одна мировая сфера, но он может обозначать любое их количество, например некий набор мировых сфер, над которыми держит своё владычество некий Браhma (см. M. Sutta 120).

[Размер её] вокруг равен  
Тридцати шести сотням тысяч  
И десяти тысячам вдобавок,  
А также четырём сотням с вычетом  
половине (3.610.350).

---

Согласно этому круг «гор мировой сферы», «что подобен ободу колеса» (сакка — Рт. 198), опоясывает океан. В центре океана стоит гора Синеру (или Меру), окружённая семью плотными кольцами гор, между которыми — кольца океана. В океане, между крайним из этих семи колец и опоясывающим кольцом «горы мировой сферы», находятся «четыре континента».

«Более чем сорок две лиги вдаль» (DhsA. 313), между ними, внутри кольца горы мировой сферы, обращаются луна и солнце, а ночь наступает оттого, что солнце заходит за Синеру. Орбиты луны и солнца находятся в небесах чувственной среды Четырёх Царей (Чатумахараджа) — низшее небесное измерение, являющееся слоем, покрывающим расстояние от гор мировой сферы и вплоть до склонов Синеру. Звёзды находятся по обе стороны от них (DhsA.318). Над этим последовательно идут слои прочих пяти небес чувственной среды, высшие четыре из которых не касаются земли, а уже над ними располагаются миры Брахмы, высшие из которых простираются на более чем одну мировую сферу (см. А.v, 59). Мировая сфера поконится на воде, которая поконится на воздухе, который поконится на пространстве. Мировые сферы «лежат, прилегая друг к другу подобно мискам, оставляя между тремя треугольно-подобное и неосвещённое пространство» (Рт. 199), и называется оно «междуумирьем» (см. также MA.iv, 178). Их число, таким образом, до бесконечности ширится во всех четырёх направлениях, покоясь на водной глади.

## § 41. Также:

Два раза по сотне тысяч лиг  
 И затем четыре по десять тысяч в добавление  
 (240.000):  
 У Земли всей этой, этой «Богатства  
 Носительнице»,  
 Такова толщина, как они рассказывают.

Южный континент Джамбудипа — это известный населённый мир (но см. также D. 26). Различные ады (см. также M. 130; A.v, 173; Vin.iii, 107) находятся ниже поверхности земли. Низшие небеса чувственной среды — это небеса Четырёх Царей (Чатумахараджи). Эта четвёрка такова: Дхатарраттха Гандхабба-раджа (царь Востока), Вирула Кумбханда-раджа (царь Юга), Вирупакша Нага-раджа (царь Запада) и Кувера или Веславана Йаккха-раджа (царь Севера; см. D.32). Здесь обращаются луна и солнце. Божества этих небес часто находятся в состоянии войны с демонами Асура (см. D.ii, 285) за владычество над склонами Синеру. Выше идёт Таватимса (небеса Тридцати трёх), которая управляет Саккой, управителем богов (*sakka-devinda*). Выше идут небеса Божеств Йама (божества, ушедшие к счастью), которые управляются царем Суйамой (не путать с Йамой, царем Подземья, см. M.iii, 179). Ещё выше идут божества небес Тусита (Удовлетворённые), где заправляет царь Сантусита. Пятьюми по очереди идут небеса Божеств Нимманарати (Наслаждающиеся творением), управляемые царем Сунниммитой. Последними и самыми высшими из небес чувственной среды являются небеса Параниммитавасаватти (Властвующие над творениями других), где заправляет царь Васаватти (см. A.i, 227; касательно деталей см. Vbh.A. 519 и далее). Мара (Смерть) вместе со своими приспешниками живёт в отдалённой области этих небес, подобно мятежнику с шайкой разбойников (MA.i, 33 и далее). Касательно разрушения и восстановления всех этих небес см. гл. XIII.

И её опора:

Четыре раза по сотне тысяч лиг  
И восемь по десять тысяч в добавление  
(480.000) —  
Такова воды толщина, которая покоится  
на ветре;  
Таков размер её, как они говорят.

И опора этой воды: [206]

Девять раз по сотне тысяч  
Воздух в небосвод уходит,  
И вдобавок шесть десятков тысяч (960.000) —  
Вот каков мира этот простор.

§ 42. Это что касалось её масштаба. А вот что в ней находится:

Синеру, высочайшая гора, что уходит в море  
На восемьдесят четыре тысячи лиг, и столько же над ним.  
Семь плотных горных колец окружают  
Синеру, да так,  
Что каждая вполовину меньше по ширине  
и высоте, чем предшествующая;  
Вот названия их: Йугандхара, Исадхара,  
Каравика, Судассана, Неминдхара,  
Винтака, Ассаканна.

Небесные [бризы обдувают] утёсы их,  
 что драгоценными камнями мощены,  
 И заседают здесь Четыре царя, один на Сторону  
 Света, а рядом другие божества и духи<sup>15</sup>.

- 
- 15 «Синеру не только 84 000 лиг в высоту, но столько же в длину и в ширину, ибо сказано: „Монахи, Синеру, царь гор, насчитывает восемьдесят четыре тысячи лиг в ширину и восемьдесят четыре тысячи лиг в длину“ (A.iv, 100). Каждая из семи окружающих Синеру гор вполовину меньше предыдущей: Йугандхара меньше Синеру в половину и так далее. Великий океан постепенно опускается от подножия гор мировой сферы к подножию Синеру, где в глубину насчитывает высоту Синеру. И Йугандхара, которая ниже в два раза, покоится на земле, как и Исадхара с прочими; ибо сказано: „Монахи, великий океан постепенно опускается, постепенно наклоняется, постепенно убавляется“ (Ud. 53). Океаны между Синеру и Йугандхарой и т. д. называются «бездонными» (śidanta). Их ширина совпадает с высотой Синеру и прочих. И эти горы стоят повсюду вокруг Синеру, как бы опоясывая её: Йугандхара окружает Синеру, Исадхара окружает Уйгандхару и так далее» (Pm. 199).

«Лунный диск находится снизу, а диск солнца сверху. Оттого что лунный диск ближе, он проявляется не полностью [во время новолуния] ввиду своей же тени. Они отстоят на одну лигу и обращаются в пространстве у верхушки Йугандхары. Измерение Асурा находится под Синеру. Авичи находится под Джамбудипой. Джамбудипа по форме как телега. Апарагойана по форме как адаса [птица]. Пуббавидеха по форме как полумесяц. Уттаракуру по форме как стул. И, как они говорят, лица тех, кто населяет эти континенты и окружающие их острова, имеют соответствующие формы» (Pm. 200).

Горный массив Гималаев имеет высоту в пять  
сотен лиг

В длину, и в ширину их размах — три тысячи.  
И венчается он восьмьюдесятью четырьмя  
тысячами пиков<sup>16</sup>.

Древо Джамбу, называемое Нага, благодаря  
его великолепию даёт наименование  
Земле Джамбудипы; ствол его, три раза  
по пять лиг в окружности,  
Возвышается на пятьдесят лиг и имеет вокруг  
себя ветви равного размаха,  
Так что сотня лиг определяет его диаметр  
и высоту.

§ 43. Линия Гор Мировой Сфераы  
погружается вниз, в море,  
На восемьдесят две тысячи лиг,  
и столько же наружу возвышается,  
Охватывая один мировой элемент  
по всей его протяжённости.

И размер Дерева Джамбу (Сигизиум) такой же, как у Дерева Читрапаталии, что демонов Асура; у Дерева Симбали, что демонов Гарула; Дерева Кадамба [западного континента] Апарагойаны; Дерева Каппа [северного континента] Уттаракуру; Дерева Сирисы [восточного континента] Пуббавидехи;

---

16 Касательно комментаторского описания Химаванта (Гималайи) с его пятью пиками и семью великими озёрами см. MA.iii, 54.

у Дерева Париччхаттаки [в небесном мире] Божеств Тридцати Трёх<sup>17</sup> (Таватимса). Поэтому Древние говорили:

«Патали, Симбали и Джамбу, Париччхаттака  
божеств,  
Кадамба, Дерево Каппа и Сариса  
как седьмое».

**§ 44.** [207] Диск луны — сорок девять лиг [в попечнике], диск солнца — пятьдесят. Сфера Таватимсы (Тридцати Трёх Богов) имеет размер в десять тысяч лиг. Аналогично и со сферами демонов Асура, великим Адом Авичи («Беспрерывный») и Джамбудипой (Индия). Апаратогана — семь тысяч лиг. Аналогично и Пуббавидеха. Уттаракуру — восемь тысяч лиг. И каждый великий континент окружён пятью сотнями малых островов. И всё это составляет одну мировую сферу, один мировой элемент. Между [этим и смежными мировыми сферами] располагаются ады Локантрий<sup>18</sup> (Междумирье). Мировые сферы бесконечны в своём числе, мировые элементы бесконечны, и Благословенный познал, постиг и проник в них своим бесконечным знанием Просветлённых.

17 А-а комментарий к А I, 35 приписывает Дерево Симбали к Суппанам, или крылатым демонам. Комментарий к Ud.5.5 между делом даёт дальнейшее описание всего этого, из чего лишь малую часть можно встретить в суттах.

18 См. сноска 14.

**§ 45.** Следовательно, этот мир местонахождения также всецело познан им. Таким образом, он «знаток миров» ввиду того, что всецело познал мир.

[Несравненный предводитель тех мужей,  
что подлежат обузданию]

**§ 46.** Ему нет равных ввиду отсутствия кого-либо, чьи особые качества более выражены, чем у него, отчего он — несравненный. Ибо в этом ключе он превосходит целый мир по особым качествам нравственности, сосредоточения, понимания, освобождения, знания и видения освобождения. В особом качестве нравственности у него нет равных, за исключением тех [других Просветлённых], у кого тоже нет равных; у него нет подобия, нет двух таких, нет аналога; ...в особом качестве знания и видения освобождения у него нет аналога... В соответствии с этим сказано: «В этом мире с его божествами, Марами и Брахмами, в этом поколении с его отшельниками и брахманами, царскими особами и простолюдинами<sup>19</sup> я не вижу тех, кто

19 Перевод *sadevamatapuṇḍāpat* как «с его царскими особами и простолюдинами» поддерживается Комментарием. См. МА.II, 20 и МА.I, 33, где объясняется использование *sammiti-deva* для царской особы, но не для реального божества. *Deva* — это обычный способ обращения к царю. Помимо прочего, первая половина фразы уже имеет дело с божествами, и было бы не к месту вновь упоминать их далее.

был бы более совершенен в нравственности, чем я» (S.i, 139) и далее; аналогично и в Аггапасада Сутте (A.ii, 34; Iti. 87) и так далее, а также в строфах с таким началом: «У меня нет учителя, и подобного мне не существует во всём мире» (M.i, 171), которые следовало бы привести в деталях.

**§ 47.** Он ведёт (*sāreti*) мужей, что подлежат обузданнию (*purisa-damme*), таким образом он является предводителем тех мужей, что подлежат обузданию (*purisadammasārathī*); он укрощает, дисциплинирует — вот смысл этого. Здесь животные мужского пола (*purisā*) и люди мужского пола, а также не-человеческие существа мужского пола, что не обузданы, но подходят для обуздания (*dametum yuttā*), зовутся «мужами, что подлежат обузданию» (*purisadammā*). Ибо животные мужского пола, такие как царский нага (змей) Апалала, Чулодара, Маходара, Аггисикха, Дхумасикха, царский нага Аравала, слон Дханапалака и т. д., были обузданы Благословенным, освобождены от яда [загрязнений] и укоренены в прибежищах и нравственных обетах; и были обузданы и дисциплинированы различными средствами человеческие существа мужского пола: Саччака, сын Нигантхов (Джайнов), студент-брахман Амбаттха, [208] Поккхарасати, Сонаданда, Кутаданта и т. д., а также не-человеческие существа мужского пола: духи Алавака, Сучилома и Кхаралома, Управитель Богов Сакка

и т. д.<sup>20</sup> И следующую сутту следовало бы привести здесь целиком: «Кеси, я дисциплинирую мужей, подлежащих обузданию, делая это иногда мягко, иногда жёстко» (A.ii, 112).

**§ 48.** Затем Благословенный и дальше обуздывает тех, кто уже обуздан, делая это посредством провозглашения первой джханы и т. д. в отношении тех, чья нравственность очищена и т. д., а также способов достижения более высокого пути для уже вошедших в поток и т. д.

Или иначе: слова «несравненный предводитель тех мужей, что подлежат обузданию» могут быть взяты вместе как одна фраза. Ибо Благословенный направляет мужей, подлежащих обузданию, так, что за одну встречу они могут пройти по восьми направлениям [посредством восьми освобождений] без всякого колебания. Таким образом, он зовётся несравненным предводителем тех мужей, что подлежат обузданию. И следующий отрывок из Сутт следовало бы привести здесь целиком: «Монахи,

---

20 Отсылки здесь таковы: Апалала (Махавамса, стр. 242, «Обиталище в Гималаях» — Рм. 202); Чулодара и Маходара (Махавамса, стр. 7–8; Дипавамса, стр. 21–23), Аггисикха и Дхумасикха («Обитатель Шри-Ланки» — Рм. 202), Аравала и Дханапалака (Vin.ii, 194–196; Jā.v, 333–337), Саччака (М. сутты 35 и 36), Амбаттха (D, сутта 3), Поккхарасати (D.i, 109), Сонаданда (D, сутта 44), Кутаданта (D, сутта 5), Алавака (Sn. стр. 31), Сучилома и Кхаралома (Sn. стр. 47 и далее), Сакка (D.i, 263 и далее).

направляемый укротителем слонов слон, что подлежит обузданию, идёт в одном направлении...» (M.iii, 222).

[Учитель богов и людей]

**§ 49.** Он учит (*anusāsati*) здесь и сейчас о будущей жизни и высшей цели в соответствии с тем, что подходит в том или ином случае, таким образом, он — Учитель (*satthar*). Более того, смысл этого следует понимать согласно Ниддесе: «„Учитель (*satthar*)“: Благословенный — это предводитель каравана (*satthar*), ибо он ведёт караваны домой (*sattha*). Подобно тому, кто ведёт караван домой, проводя его через глушь, через кишащую грабителями глушь, через кишащую дикими зверями глушь, через глушь без еды и через глушь без воды, и делает он это правильно, полностью, тщательно и ради достижения безопасного места, так и Благословенный — это предводитель каравана, что ведёт караваны домой через глушь, через глушь рождения» (Nd.1.446).

**§ 50.** «Богов и людей»: *devatānussāpāt* = *devāpāt* с *taṇīssāpāt* са (разложение сложного слова). Это сказано, чтобы подчеркнуть лучших и способных к прогрессу. Ибо Благословенный — как Учитель — дарует своё учение даже животным. Ибо когда животные могут посредством слушания Дхаммы Благословенного обрести пользу [в виде подходящего

перерождения в качестве] поддержки [для прогресса], они с этой поддержкой приходят к пути и плоду на своё второе или третье рождение.

§ 51. Мандука, сын божества, а также другие демонстрируют это. Когда Благословенный обучал Джамме обитателей города Чампа, что у берегов озера Гаггара, по-видимому, лягушка (*taṇḍūka*) схватила образ в голосе Благословенного. [209] Погонщик скота, что стоял там, опираясь на палку, поставил свою палку на голову лягушке и раздавил её. Она умерла и тут же переродилась в позолоченном небесном дворце размером в двенадцать лиг, что в измерении Тридцати Трёх (Таватимса). Бывшая лягушка обнаружила себя там, посреди множества небесных аччхар, как будто проснувшись ото сна, и воскликнула: «И вот моё перерождение случилось здесь. Но какой поступок был мною совершён?» Она начала искать причину, и оказалось, что это было не что иное, как восприятие образа в голосе Благословенного. Новорождённое божество вместе со своей свитой сразу же направилось к Благословенному и выказало почтение у его ног. Хотя Благословенный и знал обо всём этом, он всё же спросил:

«Кто почтение у ног моих выказывает,  
Сияя триумфом успеха,  
Освещая всё вокруг  
Своей выдающейся красотой?»

«Я был лягушкой в прошлом,  
 Воды были моим домом,  
 Но вот пастущий посох жизнь мою окончил,  
 Пока слушал Дхамму я твою»

(Vv. 49).

Благословенный наставил его в Дхамме. Восемьдесят четыре тысячи существ обрели проникновение в Дхамму. Как только сын божества укрепился в плоде вхождения в поток, он улыбнулся, а затем исчез.

[Просветлённый]

§ 52. Он просветлённый (*buddha*) со знанием, что принадлежит плоду освобождения, ибо то, что можно было познать, было им раскрыто (*buddha*).

Или иначе: он самостоятельно раскрыл (*bujjhi*) четыре истины и пробудил (*bodhesi*) к ним других; по этой и по другим подобным причинам он — просветлённый (*buddha*). И с целью объяснить это значение приведём целый пассаж из Ниддесы: «Он — раскрывающий (*bujjhitar*) истины, таким образом, он просветлённый (*buddha*). Он — пробуждающий (*bodhetar*) поколение, таким образом, он просветлённый (*buddha*)» (Nd. 1, 457), или же следовало бы процитировать аналогичный пассаж из «Пати-самбхиды» (Ps.i, 174).

[Благословенный]

§ 53. Благословенный (*bhagavant*) — это термин, обозначающий уважение и почтение, оказываемое ему как высшему из всех существ и выделяющемуся своими особыми качествами<sup>21</sup>.

„Благословенный“ — это лучшие слова,  
„Благословенный“ — великолепнейшее слово;  
Так как он заслуживает восхищения  
с почитанием,  
Его имя дано ему по праву».

§ 54. Или иначе. Имена бывают четырёх видов: определяющие период жизни, описывающие определённый признак, обозначающие определённые достижения и возникшее случайно<sup>22</sup>; последний тип называется здесь «изменчивым». Итак, [210] «определяющие период жизни» — это, например, «годовалый телёнок» (*vaccha*), «бык, подлежащий укрощению» (*damma*), «запряжённый бык» (*balivaddha*) и подобное. «Описывающие определённый признак»: например, «несущий посох» (*dañdin*), «несущий

21 Касательно разбиения этого сложного слова [«diṇau isīṭhasabbasattuttamagarugāravādhiṇacanam»] см. параллель в МА.i, 10.

22 *Avatthika* — «определяющее период жизни» (от *avtthā*, см. гл. IV, § 167); отсутствует в словаре P.T.S. Значение, что даётся там для *lingika* («описывающее определённый признак»), едва ли здесь подходит. *Nemittika* — «обозначающие определённое достижение»; отсутствует в словаре P.T.S. Больше касательно имён см. DhsA.390.

зонт» (*chattin*), «носящий пучок на голове» (*sikhin*), «обладающий рукой» (*karin* — слон) и подобное. «Обозначающие определённые достижения»: например, «обладатель тройного ясного видения» (*tevija*), «обладатель шести прямых знаний» (*chaṭabhiñña*) и подобное. Такие имена, как Сиригадхака («Усиливающий Блеск», Дханавадхака («Увеличивающий Богатство») и т. д. являются «возникшими случайно» — они не имеют отношения к смыслам слов.

**§ 55.** Имя Благословенный относится к обозначающим определённые достижения: оно не дано Маха-Майей, царем Судходаной, восемью тысячами родственников или же божествами по типу Сакки, Сантусты и прочими. И вот что было сказано Полководцем Дхаммы<sup>23</sup>: «„Благословенный“ — это имя не от матери... Это [имя] — „Будда“, которое обозначает окончательное освобождение — является сущностным описанием Будд (Просветлённых), Благословенных, вместе с их обретением всеведущего знания у подножия [Дерева] Просветления» (Ps.i, 174; Nd.1, 143).

**§ 56.** Теперь, с целью раскрыть особые качества, что обозначаются этим именем, они цитируют следующую строфу:

---

23 Комментаторское имя для старейшины Сарипутты, которому традиционно приписывается авторство «Патисамбхидамагги». Её текст содержит *Buddha*, а не *Bhagavā*.

Bhagi bhajī bhāgi vibhattavā iti,  
Akāsi bhagganti garūti bhāgyavā;  
Bahūhi ñāyehi subhāvitattano,  
Bhavantago so bhagavāti vuccati'

«Почтенный (garu) имеет благословения (bhagi), он частый посетитель (bhajī), Разделяющий (bhāgi) [см. сноска 24], обладатель проанализированного (vibhattavā);

Он вызвал прекращение (bhagga), он счастливый (bhāgyavā),

Он полностью развел себя (subhāvitattano) различными способами;

Он пришёл к концу становления (bhavantago); таким образом, он „Благословенный“ (bhagavā).»

Значение этих слов следует понимать в соответствии с методом объяснения, данным в Ниддесе<sup>24</sup> (Nd.1, 142).

---

24 Метод Ниддесы таков: «Слово „Благословенный“ (bhagavā) — это обозначение почтения. Кроме того, он прекратил (bhagga) жадность, таким образом, он благословенный (bhagavā); он прекратил злобу... за-блуждение... воззрения... жажду... загрязнения, таким образом, он благословенный.

Он разложил (bhajī), проанализировал (vibhajī) и классифицировал (paṭivibhajī) сокровище Дхаммы, таким образом, он благословенный (bhagavā). Он приводит виды становления к концу (bhavānaṁ antakaroti), таким образом, он благословенный (bhagavā). Он развел (bhāvita) тело, нравственность, ум и понимание, таким образом, он благословенный (bhagavā).

Или Благословенный является частым посетителем (bhajī) удалённых мест для отдыха в чащах, где мало шума, мало голосов, уединённая атмосфера, где

**§ 57.** Но вот другой способ:

Bhāgyavā bhaggavā yutto bhagehi ca vibhattavā;  
Bhattavā vanta-gamano bhavesu: bhagavā tato.

можно лежать, укрытым от людей, где хорошо для затвора; таким образом, он благословенный (*bhagavā*).

Или Благословенный является разделяющим (*bhāgī*) [с последователями] одеяния, еду с подаяний, места для отдыха и лекарства, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим вкус смысла, вкус Закона, вкус освобождения, высшую нравственность, высшее сознание и высшее понимание, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим четыре джханы, четыре безмерных состояния и четыре нематериальных состояния, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим восемь освобождений, девять основ для мастерства и девять последовательных достижений, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим десять развитий восприятия, девять достижений касин, сосредоточение осознанности к дыханию и достижение через непривлекательности, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим четыре опоры осознанности, четыре правильных усилия, четыре пути к силе, пять духовных управляющих способностей, пять сил, семь факторов просветления и Благородный восьмеричный путь, таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Или он является разделяющим десять сил Совершенных (см. М., 12-я сутта), четыре вида совершенной уверенности (там же), четыре аналитических различия, шесть видов прямого знания и шесть состояний Просветлённых (что недоступны ученикам, см. сноска 7), таким образом, он благословенный (*bhagavā*). Благословенный (*bhagavā*): это не данное материю имя... Это имя — Благословенный — есть обозначение, основанное на постижении» (Pm. 207).

«Он счастливый (*bhāgyavā*), обладает прекращением (*bhaggavā*), ассоциирован с благословениями (*yutto bhagehi*) и обладатель проанализированного (*vibhattavā*).»

Он часто посещал (*bhattavā*) и отверг хождение по различным видам становления (VAnta-GAmano BHAvesu), таким образом, он Благословенный» (*BHAGAVĀ*).

**§ 58.** Итак, посредством использования характеристики языка, начиная с «усилений гласных в слоге, пропуск слога» (см. *Kāsikā vi*, 3, 109), или используя характеристику вставки, начиная с [примера] *pīsodara* и т. д. (см. *Pāṇipī*, *Gaṇapāṭha* 6, 3, 109), можно понимать так, что он [может также] быть назван «благословенным» (*bhagavā*) тогда, когда его можно назвать «счастливым» (*bhāgyavā*), и это ввиду переживания счастья (*bhāgya*) от достижения дальнего берега [океана совершенств в виде] дарения, нравственности и т. д., что порождают мирское и сверхмирское счастье (см. *KhpA*. 108).

**§ 59.** [По аналогии] он [может также] быть назван «благословенным» (*bhagavā*) тогда, когда его можно назвать «обладающим прекращением» (*bhaggavā*); и это ввиду того, что многочисленные угрозы были устранины, ибо он устранил (*abhañjī*) всю сотню тысяч видов проблем, тревог и загрязнений, классифицированных следующим образом: жадность, злоба, заблуждение, неверно направленное внимание; отсутствие совести и стыдливости, злость

и враждебность, презрение и властность, зависть и скупость, ложь и обман, упрямство и самонадеянность, тщеславие и надменность, опьянение и небрежность, жажда и неведенье; три неблаготворных корня, три вида неблагого поведения, три загрязнения, три пятна, [211] три мнимых восприятия, приложения и три разрастания; четыре извращения [восприятия], порока, узлы, наводнения, узы, плохие пути, все виды жажды и цепляний; пять видов сердечной закостенелости, сердечные пути, помехи, виды наслаждения; шесть корней разлада; семь присущих склонностей; восемь видов ложного; девять явлений, коренящихся в жажде; десять путей неблаготворного действия; шестьдесят два вида [ложного] воззрения; сто восемь путей поведения жажды;<sup>25</sup> или, если вкратце, то пять

---

25 Далее будут даны ссылки касательно этого списка. Там, где по ним ничего нет, будут приложены объяснения. Пары от «злость и враждебность» до «жажды и неведенье» (M.i, 16). «Три неблаготворных корня»: жадность, злоба, заблуждение (D.iii, 214). «Три вида неблагого поведения»: телом, речью и умом (S.v, 75). «Три загрязнения»: неблагое поведение, жажда и воззрения (гл. I, §§ 9, 13). «Три мнимых восприятия» (*visamasañña*): с жадностью, злобой и заблуждением (Vbh. 368). «Три вида приложения»: чувственного желания, недоброжелательности и жестокости (M.i, 114). «Три разрастания» (праяпса): от жажды, самомнения и [ложных] воззрений (см. гл. XVI, сноска 17). «Четыре извращения [восприятия]»: видение постоянства, удовольствия, самости и красоты там, где их нет (Vbh. 376). «Четыре порока» и т. д.: см. гл. XXII, § 47 и далее. «Пять видов сердечной закостенелости» и «сердечные пути» (M.i, 101). «Пять видов наслаждения»: наслаждение пятью совокупностями (гл. XVI, § 93). «Шесть корней

видов Мары: Мара как загрязнение, как совокупности, как каммические формации, как божество и как смерть.

И в этом контексте говорится:

«Он прекратил (*bhagga*) жадность и злобу,  
А также заблуждение, от пороков свободен;  
От всякого дурного состояния избавлен —  
По праву он назван «Благословенным».

§ 60. И посредством обладания благой долей (*bhāgyavatā*) выражается превосходство его материального тела, которое носит сто характеристик от заслуг, а о превосходстве его тела Дхаммы говорят его отброшенные недостатки (*bhaggadosatā*). Подобным же образом: [посредством обладания благой долей выражается] почтение мирских [людей, а посредством его отброшенных недостатков выражается] почтение тех, кто похож на него. [И посредством обладания благой долей выражается] то, что миряне могут на него положиться<sup>26</sup>,

---

разлада»: злость, презрение, зависть, обман, лихость желаний и приверженность к своему собственному взорению (D.iii, 246). «Девять явлений, коренящихся в жажде» (D.iii, 288-89). «Десять путей неблаготворного действия»: убийство, воровство, неблагое сексуальное поведение, ложь, сеющая распри речь, грубая речь, пустословие, алчность, недоброжелательность, ложное воззрение (M.i, 47, 286 и далее). «Шестьдесят два вида [ложного] воззрения» (D.i, 12 и далее; M, сутта 102). «Сто восемь путей поведения жажды» (Vbh. 400).

26 *Abhigamaniya* — «подходит, чтобы положиться»: *abhi-gacchati* отсутствует в словаре P.T.S.

а [посредством его отброшенных недостатков выражается то, что на него могут положиться] ушедшие из мирской жизни в бездомность; и когда все они положились на него, они обретают облегчение от телесной и ментальной боли, материальную помощь и помощь Дхаммы, а также становятся способны обрести мирское и сверхмирское счастье.

§ 61. Он также зовётся «благословенным» (*bhagavā*), ибо он «ассоциирован с благословениями» (*bhagehi yuttattā*), указанными далее, в том смысле, что он «обладает теми благословениями» (*bhagā assa santi*). В мире слово «благословение» употребляется в отношении шести вещей: владычество, Дхамма, слава, великолепие, желание и устремление. Он обладает высшим владычеством над своим собственным умом в двух видах: в мирском, заключающемся в «малости, лёгкости» и т. д.<sup>27</sup>, или того вида, что совершенно во всех аспектах; подобным образом

27 Пм. говорит, что слова «и т. д.» включают в себя следующие шесть вещей: *mahimā*, *patti*, *rākamma*, *īsitā*, *vasitā*, и *yatthakāmāvasāyitā*. «Итак, „*aṇīmā*“ означает делание тела малым (размером с атом — *aṇī* [но см. гл. XII, § 117, сноскау 20]). „*Laghimā*“ означает лёгкость тела, хождение по воздуху и так далее. „*Mahimā*“ означает увеличение, порождающее большие размеры тела. „*Patti*“ означает прибытие туда, куда хочется. „*Rākamma*“ означает порождение желаемого посредством решения и так далее. „*Īsitā*“ означает самообладание, владычество. „*Vasitā*“ означает мастерство чудесных сил. „*Yatthakāmāvasāyitā*“ означает достижение совершенства во всех аспектах в том, кто идёт по воздуху или делает что-либо подобное» (Pm. 210). *Yogabhashya* 3.45.

и в отношении сверхмирской Джаммы. И он наделён исключительно чистой славой, разнесённой на три мира, что обретена посредством особого качества истинности. И он наделён великолепием всех частей тела, совершенных во всех аспектах, что дают наслаждение взору тех людей, кто стремится увидеть его материальное тело. И он наделён своим желанием, другими словами — созданием желаемого, ибо всё, что он желает и что ему необходимо в качестве полезного для себя и для других, возникает тут же и на этом же месте. И он наделён устремлением, другими словами — правильным усилием, которое причина того, почему весь мир его чтит.

§ 62. [Он может также] называться «благословенным» (*bhagavā*) в тех случаях, когда его можно назвать «обладателем проанализированного» (*vibhattavā*); это ввиду того, что он проанализировал [и прояснил] все феномены [трёх] классов, начиная с благотворных; или же благотворное и т. д. в таких категориях, как совокупности, сферы, элементы, истины, управляющие способности, обусловленное возникновение и т. д.; [212] или благородную истину о страдании в значении гнёта, сформированности, горения и изменения; или благородную истину об источнике страдания в значении накопления, истока, уз и препоны; и благородную истину о прекращении в смысле спасения, отрешённости, несформированности, бессмертного; и благородную истину о пути в смысле выхода,

причины, видения и доминирования. Проанализировав, раскрыв, показав всё это — вот смысл.

**§ 63.** Он [может также] называться «благословенным» (*bhagavā*) в тех случаях, когда его можно назвать тем, кто «посетил» (*bhavattā*); это ввиду того, что он посетил (*bhaṭī*), развил, многократно практиковал такие мирские и сверхмирские сверхчеловеческие состояния, как возвышенные, небесные, благородные обители<sup>28</sup>; телесную, ментальную и бытийную отрешённость; пустотное, безжеланное и беззнаковое освобождение и т. п.

**§ 64.** Он [может также] называться «благословенным» (*bhagavā*) в тех случаях, когда его можно назвать тем, кто «отбросил шествие в видах становления» (*vantagamano bhavesu*), ибо в трёх видах становления (*bhava*) шествие (*gamana*), другими словами — жажда, страстное желание, было им отброшено (*vanta*). И слог *bha* в слове *bhava*, *ga* в слове *gatana*, а также *va* в слове *vanta* с удлинённой *a* образуют слово *bhagavā*, как это делается в мире со словом *mekhalā*, ибо можно сказать ‘MEhanassa KHAssa maLĀ<sup>29</sup>’.

---

28 Три «обители» таковы: возвышенная обитель = джхана касины; небесная обитель = джхана любящей доброты и т. д.; благородная обитель = достижение плода. Касательно трёх видов отрешённости см. гл. IV, сноска 23.

29 *Mehana* отсутствует в словаре P.T.S.

§ 65. По мере того как практикующий памятует об особых качествах Будды в таком ключе: «Вот по этой и этой причине Благословенный совершенный, ...благословенный», тогда [он приходит к такому исходу]: «По этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь Совершенным<sup>30</sup>» (A.iii, 285).

---

30 Pm. добавляет больше трактовок к слову *bhagavā*, вкратце они таковы: он *bhāgavā* (обладатель частей), ибо он имеет совокупности Дхаммы в виде нравственности и т. д. (*bhāga* = часть, *vant* = обладатель). Он *bhatavā* (обладатель того, что порождено), ибо он довел (*bhata*) совершенства до их полного развития. Он развел части (*bhāge vani*), то есть развел различные классы достижений. Он развел благословения (*bhage vani*), то есть мирские и сверхмирские благословения. Он *bhattavā* (обладатель приверженцев), ибо приверженные (*bhatta*) люди показывают ему приверженность (*bhatti*) ввиду его достижений. Он отверг благословения (*bhage vami*) в виде владычества, славы, известности и так далее. Он отверг части (*bhāge vamī*) в виде пяти совокупностей опыта и так далее (Pm. 241–246).

Что касается слова *bhattavā*, то в гл. VII, § 63 оно объясняется как « тот, кто часто посещал (*bhaji*) достижения ». В этом смысле достижения были им «часто посещаемы» (*bhatta*). Pm. (стр. 214–215) использует то же слово, но в смысле «обладателя приверженцев», расширяя его до *bhattā dalhabhattikā assa bahu attī* («он имеет множество приверженных и неуклонных преданных» — санскр. *bhakta*). В словаре Р.Т.С. для *bhattavant* (цитируя Vis.212) даётся лишь второй смысл. *Bhatta* — из того же корня (*bhaj*) в обоих случаях. Касательно краткого изложения этого памятования см. комментарий к А., *Ekanirāta*, XVI, 1.

§ 66. Когда он таким образом подавил помехи посредством предотвращения захваченности жадностью и т. д. и его ум с прямотой направлен на медитативную опору, тогда возникают приложение и удержание, склоняющиеся к особым качествам Благословенного. Продолжая направлять приложение и удержание на особые качества Благословенного, в нём возникает восторг. С восторженным умом, ввиду восторга в качестве непосредственной причины, его телесные и ментальные возмущения успокаиваются безмятежностью. Когда возмущения были успокоены, телесное и ментальное счастье возникает в нём. Когда он полон счастья, его ум, с особыми качествами Просветлённого как своим объектом, становится сосредоточенным, и в конечном итоге в нём одномоментно возникают джхановые факторы. Но из-за глубины особых качеств Благословенного или же из-за того, что практикующий памятует сразу о многих особых качествах, достигается только доступ [первой] джханы, но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о Будде», ибо он возникает посредством памятования особых качеств Просветлённого.

§ 67. Когда монах привержен этому памятованию о Будде, он почтителен и уважителен в отношении Учителя. Он преисполнен верой, осознанностью, пониманием и заслугами. Он достигает огромных восторга и радости. Он покоряет страх

и ужас. [213] Он становится способным переносить боль. Он чувствует, что будто живёт в присутствии Учителя. И его тело, когда в нём присутствует памятование об особых качествах Будды, становится достойным почитания, подобно четии. Его ум склоняется к плану Будд. Когда он сталкивается с возможностью проступка, то наделяется бдительностью ввиду стыдливости и совести так сильно, как будто бы стоит перед самим Учителем. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек по-настоящему мудр,  
Его основной задачей воистину  
Будет это памятование о Будде,  
Которое наделено столь могучей силой.

Таково, первостепенно, детальное изложение раздела касательно памятования о Просветлённом.

### [**(2) Памятование о Дхамме**]

**§ 68.** Тому, кто хочет развивать памятование о Дхамме (Законе), следует уйти в одиночный затвор и памятовать об особых качествах Дхаммы (Закона) текстов и о девятичастной сверхмирской Дхамме (состоянии) в следующем ключе:

«Дхамма хорошо провозглашена Благословенным, видимая здесь и сейчас, не отсроченная

(не требующая времени), приглашающая увидеть, ведущая прямо [к цели] и напрямую испытываемая мудрыми» (M.i, 37; A.iii, 285).

**§ 69.** «Хорошо провозглашена»: здесь имеется в виду и Дхамма текстов, и второй её вид; в остальной фразе имеется в виду сверхмирская Дхамма (состояние).

Дхамма текстов хорошо провозглашена потому, что она благостна в начале, середине и конце, а также потому, что она, со смыслом и деталями, провозглашает жизнь в чистоте, что всецело совершенна и чиста (см. M.i, 179).

Даже одна строфа учения Благословенного благостна в начале — вместе с первым же словом, в середине — со вторым, третьим и т. д. и благостна в конце — с последним словом, ибо Дхамма всецело превосходна. Сутта с одной смысловой последовательностью<sup>31</sup> благостна в начале, во вступлении, в конце, в заключении и в середине — со всем тем, что между ними. Сутта с несколькими смысловыми последовательностями благостна в начале —

---

31 Anusandhi — «смысловая последовательность»: технический комментаторский термин, обозначающий конкретный предмет беседы, а также способ связки одного предмета с другим в рамках этой же беседы. В MA.i, 175 различаются три вида: смысловая последовательность в ответ на вопрос ( *russchānusandhi*, см. также M.i, 36); та, что подходит конкретной личной склонности (*ajjhāsayānusandhi*, см также M.i, 23); та, что ввиду естественного хода учения (*yathānusandhi*, см. также целое развитие в М. сутта 6).

вместе с первой смысловой последовательностью, в конце — вместе с последней смысловой последовательностью — и в середине — вместе с теми смысловыми последовательностями, что находятся между. Более того, она благостна в начале — во вступлении, [описывающем место действия], и в причине, [дающей основание для] её произнесения. Она благостна в середине, так как она подходит тем, кто способен взять, ибо её суть недвусмысленна и наделена основанием и примером. Она благостна в конце — вместе с её заключением, что наделяет слушающих верой.

§ 70. Также вся Дхамма Учения благостна в начале — нравственностью, которая есть собственное благополучие. Она благостна в середине — умиротворённостью и прозрением, путём и плодом. Она благостна в конце — Ниббаной. Или иначе: она благостна в начале — нравственностью и сосредоточением. [214] Она благостна в середине — прозрением и путём. Она благостна в конце — плодом и Ниббаной. Или иначе: она благостна в начале — ввиду того, что это благое открытие, сделанное Буддой. Она благостна в середине — ввиду благоскроенности Дхаммы. Она благостна в конце — ввиду того, что она — благой путь, на который вступила Сангха. Или иначе: она благостна в начале — как открытие того, что может быть постигнуто вступившими на путь практики в соответствии с услышанным о нём. Она благостна в середине — как

непровозглашённое просветление [Паччекабудд]. Она благостна в конце — как просветление учеников.

§ 71. И когда её слушают, она приносит благо посредством её слышания, ибо оно подавляет помехи; таким образом, она благостна в начале. И когда она сделана путём практики, она приносит благо посредством вступления на него, ибо он производит счастье умиротворённости и прозрения; таким образом, она благостна в середине. И когда она сделана путём практики и плод пути созрел, она приносит благо посредством такого плода этого пути, ибо он приносит [непоколебимую] равнотность; таким образом, она благостна в конце.

Итак, она «хорошо провозглашена», ибо благостна в начале, в середине и в конце.

§ 72. Теперь что касается жизни в чистоте, то есть жизни в чистоте Учения и жизни в чистоте пути, которые Благословенный провозглашал и показывал различными способами, когда учил Дхамме, то она «со смыслом» — ввиду совершенства смысла — и «с деталями» — ввиду совершенства деталей, как тому и положено быть. Она «со смыслом», потому что соответствует словам, конструирующими её смысл посредством произношения, прояснения, раскрытия, толкования и объяснения. Она «с деталями», потому что наделена совершенством слогов, слов, частностей, стиля, языка и описаний. Она

«со смыслом» — ввиду глубины смысла и глубины проникновения. Она «с деталями» — ввиду глубины закона и наставлений. Она «со смыслом» — ввиду того, что это область различий смысла и область ясности. Она «с деталями» — ввиду того, что это область различий закона и языка (см. гл. XIV, § 21). Она «со смыслом», так как внушает доверие осмотрительным людям, будучи испытываемой мудрыми. Она «с деталями», так как внушает доверие мирскому люду, будучи подходящим объектом веры. Она «со смыслом», так как её намерение глубоко. Она «с деталями», так как её слова ясны. Она «всесцело совершенна» своей полной безупречностью ввиду отсутствия того, что можно было бы ещё добавить. Она «чиста» своей безукоризненностью ввиду отсутствия того, что можно было бы из неё исключить.

**§ 73.** Более того, она «со смыслом», потому что ведёт к особому отличию<sup>32</sup> в достижении посредством практики пути, и она «с деталями», ибо ведёт к особому отличию в изучении посредством мастерства в текстах. Она «всесцело совершенна», так как связана с пятью совокупностями Дхаммы, начиная с нравственности<sup>33</sup>. Она «чиста», потому

32 Vyatti (byatti) — «особое отличие» (сущ. от *vī* + *añj*); отсутствует в таком виде в словаре P.T.S., но см. *vīyatti*. Трактуется Рм. посредством *veyyatti*.

33 Эти «пять совокупностей» таковы: совокупности веры, сосредоточения, понимания, освобождения, знания и видения освобождения.

что не имеет изъянов, ибо существует она с целью пересечения [наводнения круга перерождений (см. М.i, 134)] и потому что она не обеспокоена мирскими вещами.

Таким образом, она «хорошо провозглашена», ибо она, «со смыслом и с деталями, провозглашает жизнь в чистоте, которая всецело совершенна и чиста».

Или иначе: она хорошо провозглашена, ибо она провозглашена тщательным образом, без искажения смысла. Ибо смысл других учений страдает от такого искажения, так как там не описаны те препятствия, [215] которые здесь [в Дхамме] описаны как препятствия, аналогично и с выходами [из круга перерождений] — вот почему их учения плохо провозглашены, чего не скажешь про Учение Благословенного, чьи смыслы не искажены; ибо то, что по факту является препятствиями, описывается как препятствия, а то, что является выходами, описывается как выходы.

Таким образом, Дхамма, изложенная в текстах, «хорошо провозглашена».

**§ 74.** Сверхмирская Дхамма хорошо провозглашена, ибо провозглашён и путь, гармоничный с Ниббаной, и Ниббана, что гармонична с путём; в соответствии с этим сказано: «Путь, ведущий к Ниббане, был как следует провозглашён Благословенным его ученикам: Ниббана и путь сходятся. Подобно тому как воды различных Ганг сходятся и впадают

в воды Ямуны, так же и этот путь, что был как следует провозглашён Благословенным его ученикам, ведёт к Ниббане и впадает в Ниббану, Ниббана и путь сходятся» (D.ii, 223).

**§ 75.** И благородный путь здесь, который срединен из-за избегания крайностей, хорошо провозглашён, будучи провозглашённым как срединный.

Плоды отшельничества, где загрязнения затихают, тоже хорошо провозглашены, будучи провозглашёнными как приводящие к затуханию загрязнения.

Ниббана, чья индивидуальная сущность — это вечное, бессмертное, прибежище, укрытие и т. д., также хорошо провозглашена, будучи провозглашённой как обладающая индивидуальной сущностью, которая вечное и т. д.

Таким образом, сверхмирская Дхамма также «хорошо провозглашена».

**§ 76.** «Видимая здесь и сейчас»: прежде всего благородный путь «видим здесь и сейчас», так как его может самостоятельно увидеть благородная личность, когда она покончила с жадностью и т. д. в своей непрерывности [ментальности-материальности], в соответствии с чем сказано: «Брахман, когда человек загрязнён жадностью, когда он переполошён и его ум захвачен жадностью, тогда его мысли направлены на вред самому себе, на вред другим, на вред себе и другим, и он испытывает ментальное страдание и недовольство. Когда

жадность отброшена, его мысли не направлены ни на вред себе, ни другим, ни себе ни другим, и он не испытывает ментальное страдание и недовольство. Вот, брахман, как Дхамма видима здесь и сейчас» (A.i, 156). [216]

**§ 77.** Более того, девятичастная сверхмирская Дхамма видима здесь и сейчас, ибо когда некто её достиг, она видима для него посредством знания пересмотря без необходимости полагаться на веру в другого.

**§ 78.** Или иначе: воззрение (*ditṭhi*), что рекомендуется (*pasattha* — причастие прошедшего времени корня *sam̄s*), — это «надлежащее воззрение» (*sandiṭṭhi*). Она покоряет посредством надлежащего воззрения, таким образом, она «обладает надлежащим воззрением» (*sandiṭṭhika* — «видимая здесь и сейчас»). Ибо в этом ключе благородный путь покоряет загрязнения посредством надлежащего воззрения, ассоциированного с ним, и благородный плод делает это посредством надлежащего воззрения, что является его причиной, и Ниббана делает так посредством надлежащего воззрения, что берёт Ниббану своим объектным полем. Таким образом, девятичастная сверхмирская Дхамма «обладает надлежащим воззрением» (*sandiṭṭhika* — «видимая здесь и сейчас»), ибо она покоряет посредством надлежащего воззрения, что подобно колесничему (*rathika*), который назван так потому, что он покоряет посредством колесницы (*ratha*).

**§ 79.** Или иначе: это видение (dassana), которое называется «увиденным» (diṭṭha); тогда diṭṭha и sandiṭṭha идентичны по смыслу как «видение». Она достойна быть увиденной (diṭṭha), таким образом, она «видимая здесь и сейчас» (sandiṭṭhika). Ибо сверхмирская Дхамма (Закон) пресекает устрашающий круг [каммы и т. д.], как только он уведен посредством проникновения в виде развития [пути], а также посредством проникновения в виде постижения [Ниббаны]. Таким образом, она «видимая здесь и сейчас» (sandiṭṭhika), ибо она достойна быть увиденной (diṭṭha), как тот, кто «пригодный для одежды<sup>34</sup>» (vattihika), который называется так ввиду того, что он достоин одежд (vattha).

**§ 80.** «Не отсроченная»: она не имеет отсрочки (букв. «не требует времени» — kāla) в отношении принесения её собственного плода, таким образом, она «не отсроченная» (akāla). «Без отсрочки» — это то же, что и «не отсроченная» (akālika). Смысл таков: вместо принесения плода после создания некоторой отсрочки (расходя время), скажем, пять дней или семь, она приносит свой плод сразу после своего собственного возникновения (см. Sn. 226).

**§ 81.** Или иначе: то, что отсрочено (kālika — букв. «то, что требует времени») — это то, что требует

---

34 Vatthika — «пригодный для одежды»: отсутствует в словаре P.T.S.

некоего удалённого<sup>35</sup> времени, прежде чем будет получен его плод. Что это? Это мирской закон благотворной [каммы]. Но эта, однако, не отсрочена (*na kālika*), ибо её плод следует сразу же за ней, поэтому она «не отсроченная» (*akālika*). Это сказано в отношении [благородного] пути [*magga*]<sup>xx</sup>.

**§ 82.** «Приглашающая увидеть»: она достойна приглашения увидеть (*ehipassa-vidhi*), данного так: «Пойди и узри эту Дхамму» (*ehi passa imat dhammat*), таким образом, она «приглашающая увидеть» (*ehipassika*). Но почему она достойна этого? Потому что она обнаружима и ввиду её чистоты. Ибо если некий человек заявит, что в пустом кулаке есть деньги или золото, то он не сможет сказать другому: «Приди и узри их». Почему? Потому что они необнаружимы. И, с другой стороны, если есть обнаружимые моча и навоз, то человек не может ради воодушевления ума раскрытием красоты сказать другому: «Приди и узри это», но, наоборот, ему необходимо покрыть их травой и листьями. Почему? Ввиду их нечистоты. Но эта девятычастная свехмирская Дхамма реально обнаружима в качестве своей индивидуальной сущности, и она чиста, как полный диск луны на безоблачном небе, как драгоценный камень чистой воды на отбелённой ткани. [217] Следовательно, она достойна

---

35 *Pakaṭṭha* — «удалённый»: отсутствует в словаре P.T.S. (=dura — Pm. 297).

приглашения увидеть, ибо она обнаружима и чиста; таким образом, она «приглашающая увидеть».

**§ 83.** Слово «орапауика» («ведущая вперед») [эквивалент страдательного причастия будущего времени] «upanetabba» (надлежит — может — быть побуждена). Далее следует объяснение. Побуждение (upanayana) — это стимул (upanaya). [Как четыре пути и четыре плода,] эта [Дхамма] достойна побуждения (upanayanaṭ arahati) [то есть возникновения] в своём собственном уме [субъектно] посредством развития, безотносительно даже того, горит ли одежда или голова (см. A, iv, 320); таким образом, она «ведущая вперед» (орапауика). Это применимо к [вышеупомянутым восьми] сформированным сверхмирским состояниям (дхаммам). И несформированная [дхамма] достойна побуждения посредством своего собственного ума, [чтобы стать объектом ума], таким образом, она также «ведущая вперед»; она достойна считаться убежищем посредством её постижения — вот смысл этого.

**§ 84.** Или иначе: то, что толкает (upaneti) [благородную личность] к Ниббане, — это благородный путь, который, таким образом, побуждающий (upaneyya). И снова: то, что может (надлежит) быть побуждено (upanetabba) к осуществимости, — это Дхамма, заключающаяся в плоде и в Ниббане, которая также,

таким образом, побуждающая (иранеууа). Слово «иранеууа» по смыслу то же, что и орапауїка<sup>36</sup>.

**§ 85.** «Напрямую испытываемая мудрыми»: она может быть самостоятельно испытана всеми видами мудрых людей, начиная с «обладающего острой мудростью» (см. A.ii, 135), следующим образом: «Путь был развит мною, плод достигнут мною, прекращение постигнуто мною». Ибо не может быть так, что когда наставник развел путь, его ученик отбрасывает свои загрязнения; так, что ученик пребывает в комфорте ввиду достижения наставником плода;

---

36 Этот пассаж едва ли переводим, ибо экзегезис здесь полностью основывается на подмене одной грамматической формы языка пали на другую (*pada-siddhi*). Оранеуїко (для орапауїко) не появляется в сингальском тексте (который наиболее надёжный), следовательно, фраза орапауїко *ua* оранеуїко (см. гарвардский текст) в нём отсутствует, являясь излишней. Включены также объяснения из Рт. Этот параграф зависит от двойного смысла *upaneti* (*ира + neti*, вести или побуждать) и его деривативов в виде (1) располагающего побуждения и (2) надёжного путеводителя, поэтому слово «побуждать» немного растягивается, а «побуждающая» вводится по аналогии со «способствующей». Ирапауа (стимул) отсутствует в словаре Р.Т.С., также там нет и *upanayana* в таком смысле (см. также гл. XIV, § 68). Ирапауана в логике означает «применение», «подведение под понятие», *upanettava* же значит «[следует] быть добавленным»; см. конец § 72. Касательно *alliyana* («расценивая как своё убежище») см. Глоссарий.

так, что ученик постигает Ниббану, постигнутую наставником. Так что она видима не как украшение на чьей-то голове, но, скорее, видима только в своём собственном уме. Смысл таков: только мудрые могут испытать её — это не удел глупцов.

**§ 86.** И в дополнение: Дхамма хорошо провозглашена. Почему? Потому что она видима здесь и сейчас. Она видима здесь и сейчас потому, что не отсрочена. Она не отсрочена потому, что приглашает увидеть. И, приглашая увидеть себя, она является ведущей вперед.

**§ 87.** По мере того как практикующий памятует об особых качествах Дхаммы в этом ключе, «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь Дхаммой» (A.iii, 285).

Итак, когда он подавил помехи, как было описано ранее (§ 66), джхановые факторы возникают в один момент сознания. Но из-за глубины особых качеств Дхаммы или из-за того, что практикующий памятует сразу о многих особых качествах, достигается только джхановый доступ [доступ первой джханы], но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о Дхамме», ибо он возникает посредством памятования об особых качествах Дхаммы.

**§ 88.** [218] Когда монах привержен этому памятованию о Дхамме, он думает: «Я никогда ранее не встречал учителя, что учит такой ведущей вперед истине, что обладает таким талантом; и сейчас я не вижу таких учителей, только лишь Благословенного». Видя особые качества Дхаммы в этом ключе, он почтителен и уважителен в отношении Учителя. Он глубоко почитает Дхамму, преисполняется верой и так далее. Он достигает огромных восторга и радости. Он покоряет страх и ужас. Он становится способным переносить боль. Он чувствует, что будто живёт в присутствии Дхаммы. И его тело, когда в нём присутствует памятование об особых качествах Дхаммы, становится достойным почитания, подобно четии. Его ум склоняется к постижению бесподобной Дхаммы. Когда он сталкивается с возможностью проступка, то, ввиду памятования о благоскроенности Дхаммы, он надеяется сильной бдительностью от стыдливости и совести. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Его основным занятием воистину  
Будет это памятование о Дхамме,  
Которое столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием о Дхамме.

### [3) Памятование о Сангхе]

**§ 89.** Тому, кто хочет развивать памятование об Общине, следует уйти в одиночный затвор и памятовать об особых качествах Общины Благородных в следующем ключе:

«Община учеников Благословенного вступила на благой путь, Община учеников Благословенного вступила на прямой путь, Община учеников Благословенного вступила на истинный путь, Община учеников Благословенного вступила на надлежащий путь, а именно: четыре пары, восемь личностей; эта Община учеников Благословенного, как несравненное поле заслуг для мира, достойна даров, достойна гостеприимства, достойна подношений, достойна почтительного приветствия» (A.iii, 286).

**§ 90.** Здесь «вступившая на благой путь» (*supaṭippanna*) — это тщательно вступившая на путь (*suṭṭhu paṭippanna*). Смысл таков: она вступила на некий путь (*paṭippanna*), который является правильным путём (*sammā-paṭipadā*); необратимым путём; путём, соответствующим [истине]; путём, у которого нет аналога; путём, что управляется Дхаммой. Они внимательно слушают (*suṇanti*) наставления Благословенного, таким образом, они его ученики (*sāvaka* — букв. «слушатели»). «Община учеников» — это община этих учеников. Смысл таков: общее количество учеников формирует общность,

ибо они, совокупно, наделены нравственностью и [правильным] возврерием. [219] Правильный путь, будучи «прямым», несгибаемым, без кривизны, без изгиба, называется благородным и «истинным», он также известен как «надлежащий» — ввиду его подобающей природы; таким образом, о благородной Общине, что вступила на него, также говорится как о «вступившей на прямой путь, вступившей на истинный путь, вступившей на надлежащий путь».

**§ 91.** Достигшие пути [*tagga*] могут пониматься как вступившие на благой путь, так как они обладают правильным путём. Достигшие плода [*phala*] могут пониматься как вступившие на благой путь в отношении уже пройденного пути, ибо посредством правильного пути они постигли то, что следует постичь.

**§ 92.** Кроме того, Община вступила на благой путь, ибо вступила на путь в соответствии с тем, как она была наставлена в хорошо провозглашённой Дхамме и Дисциплине (*dhamma-vinaya*), а также потому, что она вступила на безукоризненный путь. Она вступила на прямой путь, ибо вступила на срединный путь избегания двух крайностей, а также потому, что она вступила на путь отбрасывания изъянов кривизны, извилистости и изгиба [от проступков] телом и речью. Она вступила на истинный путь, ибо Ниббана есть то, что называется «истиной»,

и она вступила на путь с нею как со своей целью. Она вступила на надлежащий путь, ибо она вступила на путь тех, кто достоин надлежащих актов [почтения].

**§ 93.** Слово *yadidam* («а именно») = *yāpī ītāpī*. «Четыре пары»: если брать попарно, то это достигшие первого пути и плода; аналогично и с остальными парами, коих четыре. «Восемь личностей»: если брать их как личности, то тот, кто достиг первого пути, — это один, тот, кто достиг первого плода, — это второй; аналогично и с остальными, коих всего восемь. И в сложносоставном слове *purisapuggala* («личности») слова *purisa* и *puggala* имеют один смысл, но выражены они таким образом с целью показать различные степени восприятия учения.

«Эта Община учеников Благословенного»: эта Община учеников Благословенного, взятая по парам — как четыре пары мужей (*purisa*) и по одному — как восемь личностей (*purisa-puggala*).

**§ 94.** Касательно «быть достойным даров» и т. д. то, что следует принести (*ānetvā*) и дать (*hunitabba*), — это дар (*āhina* — букв. «жертва»); смысл таков: то, что надлежит принести даже издалека и подарить нравственному. Это обозначение для четырёх необходимых вещей. Община достойна получать такой дар (жертвование), ибо делает его приносящим великий плод, таким образом, она «достойна даров» (*āhuneyya*).

**§ 95.** Или иначе: все виды собственности, даже если принесший дары пришёл (*āgantvā*) издалека, могут быть поданы (*hunitabba*) здесь — таким образом, Общине «можно подать» (*āhavaniya*); или она достойна подаяния от Сакки и других — таким образом, ей «можно подать». И огонь брахманов называется «кому подают (жертвуют)» (*āhavaniya*), ибо они верят, что поданное ему приносит великий плод. [220] Но если что-то жертвуется ради великого плода, приносимого жертвуемым, тогда, в самом деле, это Общине следует пожертвовать, ибо жертвуемое (даруемое) Общине несёт великий плод, в соответствии с чем сказано:

«Если бы кто-нибудь служил огню  
В лесу целую сотню лет  
И всего на миг почтение выказал тому,  
Кто ум свой развивает,  
Тогда [плод] почтения этого будет превышать  
[Плод] жертвоприношения огню в течение  
ста лет»

(Dh.107).

И слово *āhavaniya* («для принесения в жертву»), которое используется в школах<sup>37</sup>, по смыслу то же, что и слово *āhuneyya* («достойно даров»), используемое здесь. Здесь всего лишь небольшая разница в слогах. Таким образом, Община «достойна даров».

---

37 «В школе сарвастивадинов и так далее» (Pm. 230).

§ 96. «Достойна гостеприимства (*rāhineyya*)»: «гостеприимством» (*rāhuna*) называют дар гостям, подготовленный со всем почётом ради дорогих и любимых родственников и друзей, что пришли со всех сторон света. Но намного достойнее дать этот дар также и Общине, ибо нет другого такого же достойного объекта для гостеприимства, как Община, так как она встречается лишь после перерыва между приходом Будд и обладает всецело любимыми и милыми качествами. Таким образом, она «достойна гостеприимства», ибо гостеприимство достойно быть отданым ей, а она достойна его принять.

Но те, кто рассматривает слово как *rāhavaniyā* («достойна получить гостеприимство»), имеют в виду то, что Община достойна быть на первом месте, и дары, первостепенно, должны быть принесены туда и подарены (*sabba-Paṭhamat Ā netvā ett-ha HUNitabbam*), и по этой причине она «достойна получить гостеприимство» (*rāhavanīya*), или так как она во всех аспектах достойна подаяния (*sabba-Pakārena ĀHAVANAṁ arahati*), она, таким образом, «достойна получить гостеприимство» (*rāhavaniya*). И *rāhineyya* употребляется здесь в таком же смысле.

§ 97. «Подношение» (*dakkhiṇa*) — это то, чем называют дар, который дан из-за веры в следующий мир. Община достойна такого подношения, или она полезна этому подношению в том смысле, что очищает его, делая его приносящим большой плод,

таким образом, Община «достойна подношений» (*dakkhiṇeyya*).

Она достойна того, чтобы весь мир оказывал ей почтительное приветствие (*añjali-kamma*), заключающееся в сложении обеих рук [ладоней вместе] над головой, таким образом, она «достойна почтительного приветствия» (*añjalikaraṇīya*).

**§ 98.** «Как несравненное поле заслуг для мира»: как место, что не имеет равных в мире для взращивания заслуг; подобно тому как место взращивания риса или зерна для царя или министра — это рисовое поле царя или царское поле зерна, так и Община является местом для взращивания заслуг для целого мира. Ибо различные мирские виды заслуг, что ведут к богатству и счастью, растут с Общиной в качестве своей поддержки. Поэтому Община есть «несравненное поле заслуг для мира».

**§ 99.** По мере того как практикующий памятует об особых качествах Сангхи в этом ключе, что классифицирована как «вступившая на благой путь» и т. д. [221], «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь Сангхой» (A.iii, 286).

Итак, когда он подавил помехи, как было описано ранее (§ 66), джхановые факторы возникают в один момент сознания. Но из-за глубины особых качеств Сангхи или же из-за того, что практикующий памятует сразу о многих особых качествах,

достигается только доступ [первой] джханы, но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о Сангхе», ибо он возникает посредством памятования об особых качествах Сангхи.

**§ 100.** Когда монах привержен этому памятованию об Общине, он почтителен и уважителен в отношении Сангхи. Он преисполнится верой и т. д. Он достигает огромных восторга и радости. Он покоряет страх и ужас. Он становится способным переносить боль. Он чувствует, что будто живёт в присутствии Общины. И его тело, когда в нём присутствует памятование об особых качествах Сангхи, становится достойным почитания, подобно дому Упосатхи, где собралась Община. Его ум склоняется к достижению особых качеств Общины. Когда он сталкивается с возможностью проступка, то наделяется бдительностью ввиду стыдливости и совести так сильно, как будто бы стоит перед Общиной. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Его основным занятием воистину  
Будет это памятование о Сангхе,  
Которое столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием об Общине.

[**(4) ПАМЯТОВАНИЕ О НРАВСТВЕННОСТИ]**

**§ 101.** Тому, кто хочет развивать памятование о нравственности, следует уйти в одинокий затвор и памятовать о своих собственных различных видах нравственности в их особых качествах не-разорванности и т. д. в следующем ключе:

«В самом деле, мои различные виды нравственности не-разорваны, не-ободраны, не-пятнисты, не-крапчаты, освобождающие, восхваляемы мудрыми, не-придерживающиеся и способствующие сосредоточению» (A.iii, 286). И мирянину следует памятовать о них в форме мирской нравственности, а ушедшему из мирской жизни — в форме ушедших из мирской жизни.

**§ 102.** Какими бы различные виды нравственности из этих двух ни были, если они не нарушены в начале или в конце, подобно разорванной с краю ткани, они не-разорваны. [222] Когда они не нарушены в середине, не будучи ободранными, как дырявая по центру ткань, тогда они не-ободраны. Когда они не нарушены дважды или трижды в ряд, не будучи пятнистыми, подобно корове, чьё тело в основном чёрного или рыжего цвета, но на спине или животе присутствуют пятна выбивающегося из палитры цвета, тогда они не-пятнисты. Когда они не нарушились постоянно, не испещрены, подобно корове, усеянной везде отличными от основного цвета пятнами, тогда они не-крапчаты.

**§ 103.** В целом, они не-разорваны, не-ободраны, не-пятнисты, не-крапчаты, когда они не затронуты семью узами сексуальности (гл. I, § 144), а также не затронуты злостью, неприязнью и иными неблаготворными состояниями (см. § 59).

**§ 104.** Эти же виды освобождающие, ибо освобождают от рабства жажды. Они восхваляемы мудрыми, ибо они восхваляются такими мудрецами, как Просветлённые. Они не-придерживающиеся (*aparāmatṭha*), ибо не придерживаются (*aparāmaṭṭhattā*) жажды и [ложного] воззрения или ввиду невозможности следующего неверного схватывания (*parāmatṭhūm*): «В твоих видах нравственности есть такой изъян». Они способствуют сосредоточению, ибо благоприятствуют сосредоточению доступа и погружения или сосредоточению пути и плода.

**§ 105.** По мере того как практикующий памятует об особых качествах своей собственной нравственности в её особых качествах не-разорванности и т. д. в этом ключе, «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь нравственностью» (A.iii, 286).

Итак, когда он подавил помехи, как было описано ранее (§ 66), джхановые факторы возникают в один момент сознания. Но из-за глубины особых качеств нравственности или же из-за того, что практикующий памятует сразу о многих особых качествах, достигается только доступ [первой] джханы,

но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о нравственности», потому что он возникает посредством памятования об особых качествах нравственности.

**§ 106.** И когда монах привержен этому памятованию о нравственности, он относится к тренировке с уважением. Он живёт в общности [со своими товарищами по жизни в чистоте]. Он прилежен в приветствиях. Он лишён страха самобичевания и так далее. Он видит страх в малейшем изъяне. Он преисполнен верой и так далее. Он обретает огромные восторги радость. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Его основным занятием воистину  
Будет это памятование о нравственности,  
Которое столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием о нравственности.

### [**(5) ПАМЯТОВАНИЕ О ЩЕДРОСТИ]**

**§ 107.** Тому, кто желает развивать памятование о щедрости, следует быть естественно приверженным щедрости, постоянно практиковать дарение и делиться с другими. Или иначе: если он тот, кто

только начинает развитие этой практики, ему следует принять следующее решение: «С этого момента, если будет кто угодно для принятия дара, я не съем ни одного куска без того, чтобы не сделать дар для него». И в этот же день ему следует сделать дар в соответствии со своими средствами и возможностями для тех, кто обладает особыми качествами. Когда он воспринял образ в этом, ему следует уйти в одиночный затвор и памятовать о своей собственной щедрости по её особым качествам отсутствия пятен алчности и т. д. в следующем ключе:

«Это обретение для меня, это великое обретение для меня, что в этом поколении, захваченном пятном алчности, я пребываю с сердцем, свободным от пятна алчности; моя щедрость добровольна, мои руки открыты, я нахожу усладу в оставлении, ожидаю просьбы, ликую от дарения и возможности поделиться с другими» (A.iii, 287).

**§ 108.** «Это обретение для меня»: это моё обретение, польза. Суть такова: я в самом деле разделяю те виды обретений для дарующих, что описывались Благословенным так: «Человек, что даёт жизнь [подаянием пищи], обретёт божественное или человеческое становление» (A.iii, 42), а также: «Даритель любим и посещаем многими» (A.iii, 40), «Даритель, в соответствии с законом мудрых, всегда любим» (A.iii, 41) и так далее.

**§ 109.** «Это великое обретение для меня»: это великое обретение для меня, что это Учение и человеческое состояние были обретены мною. Почему? Ввиду того, что «я пребываю с сердцем, свободным от пятна алчности... ликую от дарения и возможности поделиться».

**§ 110.** «Захваченность пятном алчности» — это переполненность пятном алчности. «Поколение»: существа, называемые так ввиду того, что родились. Смысл таков: среди существ, преисполненных алчности, что является одним из неблагих состояний, загрязняющих [естественную] ясность сознания (см. A.i, 10), и которое имеет характеристику неспособности выносить разделения своего добра с другими.

**§ 111.** «Свобода от пятна алчности» — ввиду свободы от алчности и от прочих пятен, а также от жадности, злобы и прочего. «Пребываю с сердцем»: я пребываю с моим сознанием ранее описанного вида — вот смысл. [224] Но: «Я живу домохозяйской жизнью со свободным сердцем» (A.iii, 287; v, 331) и т. д.; так сказано потому, что говорилось о [ментальном] пребывании с [постоянной] опорой для Маханамы Сакийского, что был вошедшим в поток и спрашивал о пребывании с опорой. Там смысл таков: «Я живу, преодолевая...».

**§ 112.** «Моя щедрость добровольна»: моя щедрость идёт по моей воле. «Мои руки открыты»: с очищенными руками. Смысл этого таков: с руками, что всегда вымыты с целью бережно сделать дары своими собственными руками. «Я нахожу усладу в оставлении»: акт оставления (*vossajjana*) — это оставление (*vossagga*); отдавать — вот смысл. Услаждаться оставлением — это услаждаться постоянной приверженностью этому оставлению. «Ожидаю просьбы» (*yācayoga*): привык к просьбам (*yācana-yogga*), ибо [мною] даруется всё, о чём просят другие, — вот смысл. «*Yājayoga*» — это прочтение, в случае которого смысл таков: привержен (*yutta*) жертве (*yāja*), другими словами — жертвованию (*ya(j)ana*). «Ликую от дарения и возможности поделиться»: он памятует следующим образом: «Я делаю дары и dependency тем, что нужно использовать самому, и я радуюсь в обоих случаях» — вот смысл этого.

**§ 113.** По мере того как практикующий таким образом памятует о своей собственной щедрости в её особых качествах свободы от пятна алчности и т. д., «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь щедростью» (A.iii, 286).

Итак, когда он подавил помехи, как было описано ранее (§ 66), джхановые факторы возникают в один момент сознания. Но из-за глубины особых качеств щедрости или же из-за того, что практи-

кующий памятует сразу о многих особых качествах, достигается только доступ [первой] джханы, но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о щедрости», потому что он возникает посредством памятования об особых качествах щедрости.

**§ 114.** И когда монах привержен этому памятованию о щедрости, он становится ещё более в ней укоренённым, предпочитая не-жадность; он действует в соответствии с любящей добротой, в нём отсутствует страх. Он обретает огромные восторг и радость. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Его основным занятием воистину  
Будет это памятование о щедрости,  
Которое столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием о щедрости. [225]

#### [**(6) ПАМЯТОВАНИЕ О БОЖЕСТВАХ**]

**§ 115.** Тому, кто желает развивать памятование о божествах, следует обладать особыми качествами веры и т. д., вызванными посредством благородного пути, и ему следует уйти в одиночный затвор

и памятовать о своих собственных особых качествах веры и т. д. с божествами как свидетелями:

«Существуют божества Измерения Четырёх Царей (*devācātummahārājikā*), божества Измерения Тридцати Трёх (*devātāvatimsā*), божества Измерения Ушедших к Небесному Блаженству (*yātā*)... кто Удовлетворён (*tusitā*)... кто Наслаждается [своими] Творениями (*nimmānarati*)... кто Обладает Властью над Чужими Творениями (*paranimmitavasavatti*), существуют божества Свиты Брахмы (*brahmakāyikā*), существует божества даже выше, чем эти. И все они обладали такой верой, из-за которой, умерев здесь, они переродились там, и такая вера присутствует также и во мне. И все они обладали нравственностью... учёностью... щедростью... пониманием, из-за которых, умерев здесь, они переродились там, и такое понимание присутствует также и во мне» (A.iii, 287).

§ 116. В этой же сутте также сказано: «Маханама, когда благородный ученик памятует о вере, нравственности, учёности, щедрости и понимании в себе и в этих божествах, его ум ослабляет хватку жадности...» (A.iii, 287). И хотя сказано так, тем не менее это следует понимать как сказанное с целью показать, что эти особые качества веры и т. д. в себе — это качества в божествах, отчего они свидетели [каммических плодов от этих качеств в виде своего рождения божествами]. Ибо вот что сказано в Комментарии: «Он памятует о своих собственных особых качествах, делая божеств свидетелями».

**§ 117.** По мере того как практикующий на ранней стадии памятует об особых качествах веры и т. д. у божеств, а на поздней стадии памятует об особых качествах веры и т. д. у себя, «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь божествами» (A.iii, 286).

Итак, когда он подавил помехи, как было описано ранее (§ 66), джхановые факторы возникают в один момент сознания. Но из-за глубины особых качеств веры и т. д. или же из-за того, что практикующий памятует сразу о многих особых качествах, достигается только доступ [первой] джханы, но не погружение. И этот джхановый доступ сам по себе также известен как «памятование о божествах», потому что он возникает посредством памятования об особых качествах божеств. [226]

**§ 118.** И когда монах привержен этому памятованию о божествах, он становится горячо любим божествами. Он обретает ещё большую преисполненность верой. Он обретает огромные восторг и радость. И если он не проникает дальше, то хотя бы устремляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Его основным занятием воистину  
Будет это памятование о божествах,  
Которое столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием о божествах.

### [Общее]

**§ 119.** Раскрывая детали касательно этих памятований, после слов: «Его ум обретает прямоту, вдохновляясь Совершенным» добавляется следующее: «Маханама, когда ум благородного ученика обрёл прямоту, смысл вдохновляет его, закон [Дхамма] вдохновляет его, и осуществление закона внушает ему радость. Когда он рад, восторг рождается в нём» (A.iii, 285–288). Здесь фразу «смысл вдохновляет его» следует понимать как удовлетворение, вдохновлённое следующим смыслом: «Благословенный та-ков, поскольку он...» (§ 2). «Закон вдохновляет его»: удовлетворённость посредством текстов. Фраза «осуществление закона внушает ему радость» говорит о предыдущих двух (см. MA.i, 173).

**§ 120.** И когда в случае памятования о божествах говорится о вдохновлённости божествами, это следует понимать или как сознание, что проявляется на ранней стадии ввиду вдохновления божествами, или же как сознание, что проявляется на поздней стадии уже ввиду вдохновлённости своими собственными особыми качествами, которые как у божеств и которые влекут за собой становление божеством (см. § 117).

**§ 121.** И эти шесть памятований результативны только в случае благородных учеников. Ибо особые качества Просветлённого, Закона и Общины для них очевидны, они обладают нравственностью с особыми качествами не-разорванности и т. д., их щедрость свободна от пятна алчности, а их особые качества веры и т. д. подобны таковым у божеств.

**§ 122.** И в Маханама Сутте (A.iii, 285 и далее) они детально разъяснены Благословенным с целью показать пребывание с опорой для вошедшего в поток, ведь Маханама спросил об этом.

**§ 123.** Также в Гедха Сутте они разъяснены по той причине, что благородному ученику следует очищать своё сознание посредством памятований и, таким образом, осуществлять дальнейшее очищение в высшем смысле [*paramattha*]: «Монахи, здесь благородный ученик памятует о Совершенном в таком ключе: „Благословенный таков, поскольку он совершенный...“ Его ум обретает прямоту по этой причине. Он обретает отречение-от, [227] свободу-от, выходит за рамки корыстолюбия. Монахи, корыстолюбие — это обозначение для пяти нитей чувственного желания. Некоторые существа обретают здесь чистоту посредством делания этого [памятования] своей опорой» (A.iii, 312).

**§ 124.** И в Самбадхокаса Сутте, сказанной достопочтенным Маха-Каччаной, они разъясняются как

постижение простора посредством восприимчивости к очищению, которое, в высшем смысле, существует только в благородных учениках: «Друзья, это чудесно, это изумительно, как достижение простора в тесноте [жизни домохозяина] было раскрыто Благословенным, кто знает и видит, кто совершенный и полностью просветлённый; и это ради очищения существ, [ради преодоления скорби и стенания, ради окончания боли и недовольства, ради достижения истинного пути], ради постижения Нibбаны было раскрыто шесть видов памятований. Какие шесть? Здесь, друзья, благородный ученик памятует о Совершенном... Некоторые существа здесь восприимчивы к очищению в таком ключе» (A.iii, 314–315).

**§ 125.** В Упосатха Сутте они, с целью показать величие плода Упосатхи, разъясняются как очищающая ум медитативная опора для благородного ученика, соблюдающего Упосатху: «И что такое Упосатха благородных, Висакха? Это постепенная очистка ума, что всё ещё запачкан изъянами. И что такое постепенная очистка ума, что всё ещё запачкан изъянами? Висакха, здесь благородный ученик памятует о Совершенном...» (A.i, 206–211).

**§ 126.** В книге Одиннадцати, когда благородный ученик спросил: «Досточтимый, как нам следует пребывать — тем, кто пребывает различными способами?» (A.v, 328), они разъясняются ему с целью показать этот способ пребывания: «Обладающий

верой успешен, Маханама, но не тот, кто без веры. Обладающий энергией... С утверждённой осознанностью... Сосредоточенный... Обладающий пониманием успешен, Маханама, но не тот, кто без понимания. Утвердившись в этих пяти вещах, Маханама, ты должен развивать шесть вещей. Здесь, Маханама, тебе следует памятовать о Совершенном: „Благословенный таков, поскольку...“ (A.v, 329–332).

**§ 127.** И хотя это так, но даже заурядный человек может направлять свой ум на эти памятования, если он обладает особыми качествами очищенной нравственности и прочими. [288] Ибо когда он памятует об особых качествах Будды и т. д. даже лишь в соответствии с услышанным, его сознание приходит к покою, благодаря чему помехи подавляются. В этой высшей радости он начинает практиковать прозрение и даже достигает арахантства, подобно старейшине Пхуссадэве, что обитал в Катакандхакаре.

**§ 128.** Этот досточтимый, как говорят, увидел очертания Просветлённого, что были созданы Марой. Он подумал: «Как чудесно они проявились, даже несмотря на то, что полны жадности, злобы и заблуждения! Каковы тогда могут быть качества самого Благословенного? Ведь он был всецело без жадности, злобы и заблуждения!» Он обрёл восторг с Благословенным в качестве объекта, и, утвердившись в прозрении, он достиг арахантства.

ВИСУДДХИМАГГА

Окончена седьмая глава, названная «Описанием  
шести памятований», в разделе развития  
сосредоточения этого Пути Очищения,  
что составлен для радости достойных людей.

## Глава VIII

---

# ДРУГИЕ ПАМЯТОВАНИЯ КАК МЕДИТАЦИОННЫЕ ОПОРЫ

(*Anussati-kammaṭṭhāna-niddesa*)

### [**(7) Осознанность к смерти**]

**§ 1.** [229] Следом идёт описание развития осознанности к смерти (гл. III, § 105).

#### [Определения]

Здесь смерть (*maraṇa*) — это прерывание управляющей способности жизни, которая включена в рамки [ограничений] некоего отдельного становления (существования). Но смерть как прекращение (отсечение), то есть как прекращение круга перерождений араханта, здесь не подразумевается, равно как и моментальная смерть, то есть моментальный распад формаций, и «смерть» в расхожем (метафорическом) употреблении, например «мёртвое дерево», «мёртвый металл» и так далее.

§ 2. Здесь подразумевается два её вида: своевременная и несвоевременная смерть. Своевременная приходит с исчерпанием заслуги, с исчерпанием срока жизни или с исчерпанием обоих. Несвоевременная приходит из-за каммы, что прерывает [другую, производящую жизнь] камму.

§ 3. Итак, смерть посредством исчерпания заслуги — это обозначение для смерти, что наступает в результате завершения созревания [предшествующей] каммы, породившей перерождение, хотя благоприятные условия для продолжения жизни всё ещё могут наличествовать. Смерть посредством исчерпания срока жизни — это обозначение для смерти из-за окончания привычной продолжительности людской жизни, что измеряется всего лишь веком ввиду отсутствия превосходства удела, [какое есть у божеств], или времени, [что присутствует в начале эона], или питания [каким обладают люди континента Уттаракуру и так далее<sup>1</sup>]. Несвоевременная смерть — это обозначение для смерти тех, чья продолжительность [ментальности-материальности] прерывается ввиду каммы, что способна вызвать падение (*cāvaraṇa*) этих личностей с их мест в этот же самый момент, как в случае Дуси-Мары (см. M.i, 337), Калабураджи (см. Jā.iii, 39) и т. д.<sup>2</sup>, или же

1 Дополнения из Pm, стр. 236.

2 «„Ит. д.“ включает Нанда-йаккху, Нанда-манаву и других» (Pm. 236). См. АА. Комментарий к A. Dukaniṇpāta i, 3 и MA.iv, 8.

для смерти тех, чья продолжительность [жизни] прерывается от нападения на них с оружием и т. д. ввиду прошлой каммы<sup>xxi</sup>. [230] Всё это включено в контекст прерывания управляющей способности жизни данных выше видов. Таким образом, осознанность к смерти — это памятование о смерти; другими словами — памятование о прерывании управляющей способности жизни.

[Развитие]

**§ 4.** Тому, кто хочет развивать такую практику, следует уйти в одиночный затвор и упражняться в мудром направлении внимания в следующем ключе: «Смерть наступит, управляющая способность жизни будет прервана» или «Смерть, смерть».

**§ 5.** Если он направляет внимание немудро, памятуя [о возможной] смерти приятной ему личности, то возникает печаль — как у матери, что памятует о смерти своего любимого сына, которого она выносила; при памятовании о смерти неприятной личности возникает радость — как у врагов, что памятают о смерти своих собственных врагов; при памятовании о смерти нейтральных людей не возникает чувства срочности — как у сжигателя трупов при виде мёртвого тела; и при памятовании о своей собственной смерти возникает тревога — как у робкого человека при виде убийцы с отравленным клинком.

§ 6. Во всех этих случаях нет ни осознанности, ни чувства срочности, ни знания. Поэтому практикующему следует здесь и там смотреть на существ, что были убиты или умерли, а также направлять внимание на смерть тех существ, что уже умерли, но которых ранее видели наслаждавшимися благами, делая так с осознанностью, с чувством срочности и со знанием; после этого он может направлять своё внимание в следующем ключе: «Смерть наступит». В таком случае он развивает его мудро. Он применяет его в качестве [правильного] средства — вот смысл этого<sup>3</sup>.

§ 7. Как только практикующий направляет своё внимание в подобном ключе, его помехи подавляются, устанавливается осознанность со смертью в качестве своего объекта, а медитативная опора достигает доступа.

[Восемь способов  
памятования о смерти]

§ 8. Но если практикующий обнаруживает, что доступ так и не наступает, ему следует памятовать о смерти этими восемью способами: (1) как появляющаяся подобно убийце, (2) как крах успеха, (3) посредством сопоставления, (4) как разделение тела

---

3 Касательно фразы *ipāya-manasikāra* (внимание в качестве [правильного] средства) см. МА.i, 64.

со многими, (5) как хрупкость жизни, (6) как беззнатковость, (7) как ограниченность продолжительности, (8) как кратковременность момента.

**§ 9. 1.** «Как появляющаяся подобно убийце»: практикующему следует памятовать так: «Как убийца появляется с мечом, думая: „Я отрублю этому человеку голову“, и приставляет меч к его шее, так же появляется и смерть». Почему? Потому что она приходит вместе с рождением и забирает жизнь.

**§ 10.** Подобно молодым поганкам, что всегда вырастают с пылью на их шляпках, так и существа рождаются вместе со старением и смертью. Ибо их сознание связки-перерождения подвергается старению сразу после своего возникновения, а затем прекращается вместе с его ассоциированными совокупностями; это подобно камню, что падает с вершины скалы. [231] Таким образом, моментальная смерть приходит вместе с рождением. То, что рождено, смерти не избежит; следовательно, вид смерти, имеющийся здесь в виду, также приходит вместе с рождением.

**§ 11.** Итак, эти живые существа идут к смерти начиная с времени своего рождения, никогда не поворачивая обратно ни на одно мгновение; это подобно взошедшему солнцу, что движется к своему закату и никогда не обращается вспять даже на мгновение; подобно горному потоку стремительного течения,

что всегда течёт и мчится вперёд, не обращаясь вспять ни на мгновение. Поэтому сказано:

«Человек, прямо с дня  
Своего зачатия в утробе,  
Идти может только лишь вперёд,  
Без шанса на возврат»

(Jā.iv, 494).

§ 12. И пока он идёт к смерти таким образом, она близка к нему, как иссыхание — к ручейкам на солнечной жаре; как падение — к фруктам на дереве, когда поутру их сок подходит к черенкам; как разрушение — к глиняным горшкам, которые бьют колотушкой; как испарение — к росе, освещенной солнечными лучами. Поэтому сказано:

«Пролетают дни и ночи,  
И жизнь идёт стремительно на убыль,  
Пока срок жизни смертных не иссякнет,  
Подобно запасам воды в слабеющих ручьях»

(S.i, 109).

«Как страх есть при созревании плодов,  
Что утром упадут они,  
Так и подверженные смерти всё время  
в страхе:  
Родившись — с неизбежностью умрут.

Это подобно судьбе глиняных горшков,  
Когда-то вылепленных рукою гончара;  
Будь они большие или маленькие,  
обожжённые или нет<sup>4</sup> —  
Приговорены они разбиться;  
Так и смертным суждено погибнуть»

(Sn. 576–577).

«Капелька росы на лезвии травы  
Исчезает, если солнце вышло;  
Такова продолжительность жизни человека.  
Так что, мама, не мешай мне» (Jā.iv, 122).

**§ 13.** Эта смерть, что приходит вместе с рождением, подобна убийце с отравленным клинком. И подобно убийце, что подносит клинок к шее, смерть уносит жизнь и никогда не возвращает её обратно. [232] Итак, смерть появляется как убийца с отравленным клинком, ибо она приходит вместе с рождением и уносит жизнь — вот почему о ней следует памятовать как о «появляющейся подобно убийце».

**§ 14. 2.** «Как крах успеха»: успех сияет, пока его не настигает неудача. И нет такого успеха, что может избежать неудачи. Соответственно:

---

4 Этой строки нет в «Сутта-нипате», но см. D.ii, 120.

«Завоевав всю землю,  
Он сто миллионов с радостью отдал,  
Пока в конце концов всё его царство  
не стало стоить меньше  
Половины чернильного орешка.  
И когда его заслуга исчерпалась  
И тело сделало свой вздох последний,  
Асока Беспечальный<sup>5</sup>  
Ощутил печаль всю смерти».

§ 15. Кроме того, всё здоровье кончается в болезни, вся молодость — в старении, вся жизнь — в смерти; всё существование в мире начинается с рождения, преследуется старением, застает врасплох болезнью и повергается смертью. Поэтому сказано:

«Как огромные горы,  
Достигающие неба,  
Со всех сторон свестись могли бы вместе,  
Сокрушая под собою всё живое,  
Так и старение со смертью всех сметает:  
Воинов, жрецов, торговцев, ремесленников,  
Неприкасаемых и уборщиков мусора —  
Крушат их всех, никого не жалея.  
И ни пехота здесь, и ни слоны,  
Ни колесницы, ни манёвр стратегии,  
Ни богачи — никто не победит» (S.i, 102).

---

5 Здесь подразумевается император Асока. Его имя значит «беспечальный». Эта история содержится в Asokāvadāna и Divya., стр. 429–434.

Вот каким образом следует памятовать о смерти как о «крахе успеха» — посредством определения окончательного прекращения всего жизненного успеха через вмешательство смерти.

**§ 16. 3.** «Посредством сопоставления»: посредством сопоставления себя и других. Итак, памятование о смерти посредством сопоставления следует осуществлять семью способами: сопоставляя с теми, чья слава велика; с теми, чьи заслуги велики; с теми, чья сила велика; с теми, чьи сверхсилы велики; с теми, чье понимание велико; с Паччекабуддами; с полностью просветлёнными Буддами. Каким образом? [233]

**§ 17.** И хотя Махасаммата, Мандхату, Махасудассана, Далханеми, Ними<sup>6</sup> и т. д.<sup>7</sup> обладали великой славой, последователями и огромным богатством, всё же смерть в конце концов настигла их: так как же я тогда смогу избежать её?

Цари великие, подобно Махасаммате,  
Чья слава ширилась столь сильно, —

6 Ссылки на эти имена и на последующие: Махасаммата (Jā.iii, 454; ii, 311), Мандхату (Jā.ii, 311), Махасудассана (D.ii, 169 и далее), Далханеми (D.iii, 59 и далее), Ними (Jā.vi, 96 и далее), Джотика (гл. XII, § 41), Джатила (гл. XII, § 41), Угга (AA.i, 394), Мендака (гл. XII, §§ 41–42), Пуннака (гл. XII, § 42), Васудева (Jā.iv, 81 и далее), Балдева (Jā.iv, 81 и далее), Бхимасена (Jā.v, 426), Йуддхитхила (Jā.v, 426), Чанура (Jā.iv, 81).

7 Pabhuti — «и т. д.»: в этом смысле отсутствует в словаре P.T.S., см. § 121.

Все пали под смерти мощью.  
Что уж сказать про тех, что мне подобны?

Таково памятование посредством сопоставления с теми, чья слава велика.

**§ 18.** Каким образом сопоставлять с теми, чьи заслуги велики?

Джотика, Джатила, Угга,  
Мендака и Пуннака —  
Эти и другие, как говорят в миру,  
Жили достойнейшим образом,  
И все как один к смерти пришли.  
Что уж сказать про тех, что мне подобны?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с теми, чьи заслуги велики.

**§ 19.** Каким образом сопоставлять с теми, чья сила велика?

Васудева, Баладева,  
Бхимасена, Йуддхитхила,  
И борец Чанура  
Были под сенью силы Истребляющего  
И в миру известны были  
Как наделённые могучей силой;  
И все они сгинули в смерти.  
Что уж сказать про тех, что мне подобны?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с теми, чьи сила велика.

§ 20. Каким образом сопоставлять с теми, чьи сверхсилы велики?

Был второй из главных учеников,  
Выдающийся в чудесных силах,  
Что кончиком большого пальца на ноге  
Сотряс башни дворца Веджайанты;  
Но ему тоже, как оленю в пасти льва,  
Невзирая на силы чудес его,  
Случилось в пасть смерти попасть.  
Что уж сказать про тех, что мне подобны?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с теми, чьи сверхсилы велики.

§ 21. Каким образом сопоставлять с теми, чьё понимание велико?

Первый из двух главных учеников  
Так был в мудрости велик, что  
Никто не стоил и шестнадцатой  
его части в этом,  
И превосходил его лишь сам  
Спаситель Мира.  
Но Сарипутта тоже, даже с такой мудростью,  
Был свергнут силой смерти.  
Что уж сказать про тех, что мне подобны?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с теми, чьё понимание велико.

**§ 22.** Каким образом сопоставлять с Паччекабуддами? Даже те, кто силой своих собственных знания и энергии сокрушил всех врагов в виде загрязнений и достиг просветления для себя, кто [стоял один] как рог носорога (см. Sn. 35), кто достиг самсовершенства — все они не были свободны от смерти. Так как я могу быть от неё свободен?

Использовали образы разные  
Мудрецы, чтобы в поисках истины помочь себе,  
Знание их привело к совершенству,  
Пороки их уничтожены были.  
Как рог носорога они  
Жили одни, непреклонно,  
Но смерти избежать не смогли —  
Что уж про тех сказать, что мне подобны?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с Паччекабуддами.

**§ 23.** Каким образом сопоставлять с полностью просветлёнными Буддами? Даже Благословенный, чьё материальное тело было наделено восьмьюдесятью малыми деталями и украшено тридцатью двумя признаками великого человека (см. M. 91-я сутта; D. 30-я сутта); чьё тело Дхаммы привело к совершенству драгоценные качества совокупностей

нравственности<sup>8</sup> и т. д., сделавши их очищеннымми во всех аспектах; кто превзошёл всякую славу, всякие заслуги, всякую силу, всякие сверхсилы и всякое понимание; кто не имел себе равного, кто был равен только тем, кто не имел себе равных; без подобного ему; кто совершенен и полностью просветлён, — даже он скоропостижно угас под дождём смерти, как большое огнище под ливнем.

И был Величайший Мудрец  
С великими силами разных видов,  
Но не виной или страхом  
Смерть держала в уздах его своих.  
И всякое существо, которое даже  
Без вины и малодушия,  
Повержено будет; так как же  
Такие, как я, выстоять смогут?

Вот как следует памятовать посредством сопоставления с полностью просветлёнными Буддами.

§ 24. Когда практикующий памятует в таком ключе, в свете всеобщности смерти, сопоставляя себя с теми другими, кто обладал такой великой славой и т. д., думая: «Смерть придёт ко мне, как пришла ко всем тем великим», тогда его медитативная опора достигает доступа.

---

8 Нравственность, сосредоточение, понимание, освобождение, знание и видение освобождения.

Вот каким образом следует памятовать о смерти посредством сопоставления. [235]

**§ 25. 4.** «Как разделение тела со многими»: это тело разделяется многими. Во-первых, оно разделяется восьмьюдесятью семействами червей. Так же там живут существа, зависящие от внешней кожи, питающиеся внешней кожей... От внутренней кожи, питающиеся внутренней кожей... От плоти... От сухожилий... От костей... От костного мозга... Они рождаются, стареют, умирают и испражняются; тело — это их родильный дом, их больница, их кладбище и отхожее место. Тело также может умереть ввиду взбудораженности этих червей. И подобно тому как его разделяют восемьдесят семейств червей, его также разделяют несколько сотен внутренних болезней, а также внешние причины для смерти наподобие змей, скорпионов и т. п.

**§ 26.** И подобно тому как на перекрёстке выставляют мишень, а затем стрелы, копья, пики, камни и прочее прилетают со всех направлений и попадают в неё, так и все виды несчастий выпадают на долю тела, отчего оно приходит к смерти. Поэтому Благословенный сказал: «Монахи, здесь, когда день подходит к концу и наступает<sup>9</sup> ночь, некий

---

9 *Raṭīhitāya* — «наступает»: отсутствует в словаре P.T.S.; Pm. (стр. 240) прочитывает как *raṇitāya* и объясняет посредством *rassāgatāya* (возвращаться).

монах обдумывает так: „Многими способами я могу умереть. Змея может укусить меня, скорпион или многоножка могут ужалить. Я могу умереть из-за этого, и это станет для меня препятствием. Или же я могу споткнуться и упасть, или съеденная мной еда не усвоится, или желчь может прийти в расстройство, или же слизь может прийти в расстройство [и порубить мои суставы], будто ножами. Я могу умереть из-за этого, и это станет для меня препятствием“» (A.iii, 306).

Вот каким образом следует памятовать о смерти как о разделении тела со многими.

**§ 27. 5.** «Как хрупкость жизни»: жизнь немощна и хрупка. Ибо жизнь существует на дыхании, на позах тела, на холде и жаре, на первоэлементах и на питании.

**§ 28.** Жизнь длится, только когда вдохи и выдохи происходят равномерно. Но когда ветер вышел из ноздрей, но не зашёл обратно, или когда вошёл внутрь, но не вышел, тогда человек считается мёртвым.

И жизнь длится, только когда четыре положения тела обнаруживаются как проявляющиеся равномерно. [236] Но когда одно из них превалирует над другим, процесс жизни прерван.

И она длится, только когда холод и жар проявляются равномерно. Если что-то из этого превалирует, жизнь прерывается.

И она длится, когда четыре первоэлемента обнаружаются как проявляющиеся равномерно. Но с нарушением элемента земли даже жизнь сильного человека может подойти к концу, если его тело станет ригидным; или же при нарушении одного из прочих элементов, начиная с воды, если его тело станет вялым и начнёт разлагаться вместе с выделениями из кишечника и т. д.; или если он поглощён лихорадкой; или если он страдает из-за разрыва связок конечностей (см. гл. XI, § 102).

И жизнь длится только в том, кто получает материальное питание в должное время; если нет — жизнь прерывается.

Вот каким образом следует памятовать о смерти как о хрупкости жизни.

**§ 29. 6.** «Как беззнаковость»: как неопределённость. Смысл таков: непрогнозируемость смерти. Ибо в случае всех существ:

Срок, болезнь, час и где  
Тело будет лежать — удел этого  
Живые знать не могут никогда<sup>10</sup> —  
Нет знака, что подскажет, как всё будет.

**§ 30.** Итак, срок не имеет знака, так как нет подобной определённости: «Вот столько должно быть прожи-

---

10 Nāyare — «может знать»; эта форма отсутствует в словаре P.T.S.; Pm. объясняет это через नायाना.

то, не более». Ибо существа [умирают на различных стадиях эмбриона, то есть] калалой, аббудой, песи, гханой; по прошествии месяца, двух, трёх, четырёх, пяти... десяти и когда выходят из утробы. И после этого они умирают или до ста лет, или после.

**§ 31.** И болезнь не имеет знака, так как нет подобной определённости: «Существа умирают только от этой болезни, ни от какой-либо ещё». Ибо существа умирают и от болезни глаз, и от любой другой, начиная с болезни ушей (см. А.v, 110).

**§ 32.** Час не имеет знака, так как нет подобной определённости: «Некто должен умереть только в этот час, ни в какой другой». Ибо существа умирают и утром, и в любую другую часть дня, например в полдень.

**§ 33.** И нет знака у того, где тело будет лежать, так как нет подобной определённости: «Когда люди умирают, их мёртвые тела должны упасть именно здесь, а не где-нибудь ещё». Ибо рождённые внутри деревни падают и за её пределами, а рождённые вне деревни падают и внутри неё. Таким же образом рождённые в воде падают и на земле, а рождённые на земле падают и в воде. И таких примеров можно привести множество. [237]

**§ 34.** Удел не имеет знака, так как нет подобной определённости: «Умерший там должен родиться

здесь». Ибо есть те, кто умирает в небесном мире и перерождается в человеческом, кто умирает в человеческом и перерождается в небесном и так далее. И в этом ключе мир кружится вокруг пяти уделов, как бык, запряжённый в механизм.

Вот таким образом следует памятовать о смерти как о беззнаковости.

§ 35. 7. «Как ограниченность продолжительности»: продолжительность человеческой жизни сегодня коротка. Долгожители живут до ста лет, больше или меньше. Поэтому Благословенный сказал: «Монахи, короток этот срок человеческой жизни. Есть новая жизнь, куда предстоит уйти, благотворные [действия], которые предстоит выполнить, жизнь в чистоте, которой предстоит следовать. Родившемуся умирания не избежать. Тот, кто долгожитель, живёт сотню лет, более или менее...

«Коротка человеческая жизнь,  
И этот факт побуждает мудреца  
Действовать так, как будто загорелась его голова,  
Ведь смерть неудачи не ведает»

(S.i, 108).

И далее он сказал: «Монахи, был однажды учитель по имени Арака...» (A.iv, 136); всю эту сутту следовало бы привести полностью вместе с семьёй метафорами, что украшают её.

§ 36. И ёщё он сказал: «Монахи, когда монах развивает осознанность к смерти таким образом: «Пусть я буду жив этот день и эту ночь, чтобы суметь услышать наставления Благословенного; в самом деле, многое может быть сделано», и когда монах развивает осознанность к смерти таким образом: „Пусть я буду жив этот день, чтобы суметь услышать наставления Благословенного; в самом деле, многое может быть сделано“, и когда монах развивает осознанность к смерти таким образом: „Пусть я буду жив то время, которое занимает пережёывание и глотание четырёх или пяти кусков пищи, чтобы суметь услышать наставления Благословенного; в самом деле, многое может быть сделано“, то все они называются монахами, которые пребывают в беспечности, слабо развивая осознанность к смерти ради уничтожения пороков. [238]

§ 37. И, монахи, когда монах развивает осознанность к смерти таким образом: „Пусть я буду жив то время, которое занимает пережёывание и глотание одного куска пищи, чтобы суметь услышать наставления Благословенного; в самом деле, многое может быть сделано“, и когда монах развивает осознанность к смерти таким образом: „Пусть я буду жить то время, которое требуется для вдоха и выдоха, чтобы суметь услышать наставления Благословенного; в самом деле, многое может быть сделано“, то все они называются монахами, которые пребывают в прилежности, остро развивая

памятование о смерти ради разрушения пороков» (A.iii, 305–306).

**§ 38.** Продолжительность жизни столь коротка, что невозможно быть уверенным в ней даже на промежуток времени, который нужен для пережёвывания и глотания четырёх или пяти кусков пищи. Вот каким образом следует памятовать о смерти как об ограниченности продолжительности жизни.

**§ 39. 8.** «Как кратковременность момента»: в конечном смысле [paramattha] момент жизни живых существ чрезвычайно краток, присутствуя ровно столько, сколько длится один момент сознания. Подобно крутящемуся колесу колесницы, что крутится, [касаясь земли] только в одной точке [окружности] её обода, и когда оно стоит на месте, то стоит только лишь на одной точке, точно так же и жизнь живого существа длится лишь один момент сознания. Когда это сознание прекратилось, говорится о прекращении существа; в соответствии с чем сказано: «В прошлом моменте сознания он был жив, не живёт, не будет жить [в будущем]. В будущем моменте сознания он не жил, не живёт, будет жить. В настоящем моменте сознания он не жил, он живёт, не будет жить.

„Жизнь, личность, удовольствие, боль —  
лишь только они соединяются  
В одном моменте сознания, который  
пролетает незаметно.

Достигшие прекращения совокупностей,  
живые или мёртвые,  
Однаковы: ушли, чтобы никогда не вернуться.  
Нет [мира, что] рождается, если [сознания]  
не произведено,  
Когда оно присутствует — тогда мир живёт;  
Когда сознание растворяется — умирает мир:  
Вот высший смысл, который допускает эту  
концепцию<sup>11</sup>»

(Nd.1, 42).

Вот каким образом следует памятовать о смерти  
как о кратковременности момента.

11 «„Личности“ (*atta-bhāva*) — это феномены, отличные от вышеупомянутых жизни, ощущений и сознания. Слова „лишь только они“ означают, что они не смешаны с самостью (*attā*) или постоянством» (Pm. 242). *Atta-bhāva*, как это используется в Суттах и в этой книге, более или менее является синонимом для *sakkāya* в смысле личности (тело и ум), или индивидуальности. См. ссылки на Питаки в словаре P.T.S., также § 35 этой главы и гл. IX, § 54.

«„Растворяется сознание — умирает мир“: подобно тому, как и в случае сознания смерти, этот мир, в высшем (первичном) смысле, с приходом любого сознания к своему угасанию также называется „мёртвым“, ибо прекращение этих [сознаний] не имеет сознания связи-перерождения („прекращение не обращается вспять“). И хотя это так, „Вот высший смысл, который допускает эту концепцию“ (*raññatti paramatthiya*) — высший смысл позволяет эту концепцию продолжительности, к которой отсылает обиходное выражение „Тисса живёт, Пхусса живёт“ и которая основывается на [моментальном] существовании сознания вместе с его физической поддержкой; здесь это принадлежит к высшему смыслу, поэтому, как говорят, „то, что живёт, — это не имя или фамилия“» (Pm. 242 и 801). →

[Заключение]

**§ 40.** Итак, по мере того как практикующий памятует посредством того или иного из этих восьми способов, его сознание обретает [поддержку] [усло-

---

Здесь можно кое-что сказать про слово *raññatti*. Комментарий к Пуггалапаньатти разбирает двадцать четыре его вида. Матика Пуггалапаньатти даёт следующие шесть видов *raññatti*: совокупностей, сфер, элементов, истин, управляющих способностей и личностей [индивидуов] (Pug.1). Комментарий объясняет слово в этом смысле как *raññārāpa* (делание известным) и *thapana* (установление), цитируя: «Он провозглашает, учит, раскрывает (*raññāpeti*), устанавливает» (см. M.iii, 248), а также «хорошо установленные (*supaññatta*) кровать и стул». Комментарий продолжает: «Делание известным имени (*nāma-raññatti*) показывает такие-то и такие-то дхаммы и относит их к таким-то и таким-то категориям, в то время как делание известным совокупностей (*khandha-raññatti*) и проч. кратко раскрывает индивидуальную форму этих деланий-известными (*raññatti*)».

Далее даётся шесть видов *raññatti* «в соответствии с комментаторским методом, но не по текстам». (1) Концепция существующего (*vijjamāna-raññatti*), являющаяся концептуализацией (деланием известным) некой дхаммы, которая существует, является фактичной и ставшей в высшем (первичном) смысле (т. е. совокупности и т. д.). (2) Концепция не-существующего: например, такие концептуализации, как «женщина», «мужчина», «личности» и т. д., чего в высшем (конечном) смысле не существует, и которые появились ввиду текущего обиходного языка в этом мире; аналогично и «такие невозможности, как концепции Пятой Истины или же Атома, Изначальной Сущности, Мировой Души и проч. от других учений». (3) Концепция не-существующего, основанная на существующем, т. е., например, выражение « тот, кто с тремя ясными видениями », где «личность, индивид» (« тот ») — не-существующее, а «ясные видения» — существующее.

вия] повторения ввиду многократности обращения внимания, осознанность устанавливается по отношению к смерти в качестве своего объекта, помехи

- 
- (4) Концепция существующего, основанная на несуществующем, например «форма женщины», где «видимая форма» (= сфера видимого) — существующее, а «женщина» — несуществующее. (5) Концепция существующего, основанная на существующем, например «контакт глаза», где и «глаз» и «контакт» являются существующими. (6) Концепция несуществующего, основанная на несуществующем, например «сын банкира», где оба элемента — несуществующие.

Ещё два списка из шести пунктов даются «в соответствии с Учителями, но не по Комментариям». Первый список: (1) производная концепция (*upādā-rājñatti*), например «существо», что является концепцией, производной от совокупностей материальности, ощущения и т. д., и которая не имеет своей собственной схватываемой в высшем (первичном) смысле индивидуальной сущности, какую имеет, скажем, ощущение, [имея её] и своей таковости, и в своей отличности от материальности и т. д.; или, например, «дом», «кулак», «печь», «кувшин», «одежда», чего нет отдельно от их составляющих и что является производным от них же; или, например, «время», «направление», которые производны от движений солнца и луны; или «учебный образ», «образ-аналог», что основаны на том или ином аспекте и которые, в качестве результата медитативного развития, являются концепциями, производными от неких реальных образов; всё это является производными концепциями, и этот вид является «концепцией» (*rājñatti*) в смысле «способности быть установленным» (*rājñāpetabba* = «способности быть концептуализированным»), но не в смысле «делания известным» (*rājñāpana*). В контексте второго всё это было бы «концепцией несуществующего». (2) Соположенная концепция (*upanidhā-p.*): имеется множество её видов, например соположенность указания («второй» по отношению к «первому», «третий» по отношению к «второму», «длинный» по отношению к «короткому»); соположенность того, что в руке («зонт в руке», «нож в руке»); →

подавляются, и проявляются факторы джханы. Но так как объект установлен в индивидуальных

---

соположенность ассоциации («носящий серьги», «носящий пучок на голове», «носящий хохолок»); соположенность наполненного («телега с кукурузой», «кувшин с гхи»); соположенность близости («пещера Индасала», «пещера Пийангу»); соположенность сопоставления («с отсветом золота», «с поступью быка»); соположенность большинства («деревня брахманов Падумассара»); соположенность отличия («кольцо с алмазом») и так далее. (3) Собирательная концепция (*samodhāna*-р.), например «восьмиопорный», «груда сокровищ». (4) Добавочная концепция (*upanikkhitta*-р.), например «один», «два», «три». (5) Сущностная концепция (*tajjā*-р.): такая отсылает к индивидуальной сущности некой дхаммы, например «земля», «огонь», «твёрдость», «тепло». (6) Концепция продолжительности жизни, например «восьмидесятилетний старик», «девяностолетний старик». Второй список: (i) концепция в соответствии с функцией (*kicca*-р.), например «декламатор», «излагатель Дхаммы». (ii) Концепция в соответствии с формой (*sañdhāna*-р.), например «узкий», «широкий», «круглый», «квадратный». (iii) Концепция в соответствии с полом (*liṅga*-р.), например «женщина», «мужчина». (iv) Концепция в соответствии с месторасположением (*bhūmi*-р.), например «чувственной среды», «косалийский». (v) Концепция как имя собственное (*raccatta*-р.), например «Тисса», «Нага», «Сумана», что является деланием-известным (наречием) посредством давания имени. (vi) Концепция несформированного (*asaṅkhata*-*raipñatti*), например «прекращение», «Ниббана» и так далее, которая делает несформированную дхамму известной — концепция существующего. (Это выжимка из комментария к Пуггалапаннатти, см. также DhsA.390 и далее.) Всё это показывает, что слово «раипñatti» несёт смысл или обозначения [как имя, название/понятие для чего-либо], или концепции [в самом общем смысле как «представление-о»], или и того и другого вместе.

сущностях<sup>12</sup> и так как он пробуждает чувство срочности, джхана достигает лишь доступа, но не погружения. [239] Касательно особого развития сверхмирской джханы, а также второй и четвёртой нематериальных джхан, что достигают погружения даже с явлениями с индивидуальной сущностью, [беря объектом читты предыдущих арупа-джхан, см. гл. X]: [у них есть такая возможность,] так как сверхмирское достигает погружения посредством постепенного развития очищений, а нематериальные джханы достигают его посредством развития, заключающегося в преодолении объекта (см. главу X), ведь там, [в этих двух нематериальных джханах], наличествует лишь преодоление объекта джханы, погружение в которую уже было достигнуто ранее. Но здесь, [в мирской осознанности к смерти,] нет ни того ни другого, поэтому джхана достигает

---

12 «„Но так как объект установлен в индивидуальных сущностях“: распад явлений с индивидуальными сущностями, их разрушение, их угасание — всё это относится лишь к явлениям, у которых есть индивидуальная сущность. Поэтому Благословенный сказал: „Монахи, старение и смерть непостоянны, сформированы, причинно-обусловленные“ (S.ii, 26)... Если здесь нельзя достичь погружения ввиду [объекта в виде] явлений с индивидуальными сущностями, то как тогда насчёт сверхмирских джхан и определённых нематериальных джхан? Именно в ответ на это он и сказал: „касательно особого развития сверхмирской джханы“ и далее» (Pm. 243). Джхана на касине, например, имеет концепцию (raññatti) своим объектом (гл. IV, § 29), а концепции — это дхаммы без индивидуальной сущности (asabhāva-dhamma).

только лишь доступа. И этот доступ известен также как «осознанность к смерти», ибо он возникает посредством неё.

**§ 41.** Монах, что привержен осознанности к смерти, постоянно прилежен. Он обретает восприятие разочарованности во всех видах становления (существования). Он покоряет привязанность к жизни. Он порицает неблагое. Он избегает накопительства. У него нет пятна алчности в отношении необходимых вещей. Восприятие непостоянства возрастает в нём, следуя за которым, возникают также восприятия страдательности и бессамостности. И в то время как существа, что не развили [осознанность к] смерти, в момент их смерти падают жертвами страха, ужаса и смятения, как будто внезапно схваченные дикими зверями, духами, змеями, грабителями или убийцами, такой практикующий умирает в не-заблуждении и бесстрашно — без ниспадения в подобные состояния. И если он не достигает бессмертного здесь и сейчас, то он, после разрушения тела, по крайней мере направляется к счастливому уделу.

Когда человек действительно мудр,  
Основным занятием его воистину  
Будет это памятование о смерти,  
Что столь мощной силой обладает.

Таково детальное изложение раздела, связанного с памятованием о смерти.

## [(8) Осознанность к телу]

**§ 42.** Теперь настал черёд описания развития осознанности к телу в качестве медитативной опоры, что никогда не провозглашалось вплоть до возникновения Просветлённого и никогда не является частью других учений. Эта опора была различными образами и в различных суттах рекомендована Благословенным: «Монахи, когда развивается и раз за разом практикуется одна вещь, то это ведёт к высшему чувству срочности, к высшей пользе, к высшему ослаблению уз, к высшей осознанности и полной бдительности, к обретению знания и видения, к счастливой жизни здесь и сейчас, к постижению плода ясного видения и освобождения. Что это за вещь? Это осознанность к телу» (A.i, 43). А также: «Монахи, те, кто вкушает осознанность к телу, вкушают Бессмертное; не вкушающие же осознанности к телу не вкушают Бессмертное<sup>13</sup>. [240] Вкусившие осознанность к телу тем самым вкусили Бессмертное; не вкусившие... Упустившие... Не упустившие... Утратившие... Обрётившие осознанность к телу обрели Бессмертное» (A.i, 45). И эта медитация была описана в четырнадцати разделах в отрывке, что начинается так: «Монахи, и как развивается, как раз за разом практикуется эта осознанность к телу, что имеет большой плод и большую пользу? Здесь, монахи, некий монах

---

13 В тексте «Ангуттары» утвердительные и отрицательные предложения стоят в обратном порядке.

ушёл в лес...» (M.iii, 89), то есть в разделах по дыханию, позам, четырём видам полной бдительности, вниманию, направленному на непривлекательность, вниманию, направленному на элементы, девяти кладбищенским созерцаниям.

**§ 43.** Итак, три — то есть разделы касательно поз, четырёх видов полной бдительности (см. МА.i, 253 и далее) и направленного на элементы внимания, как они даны [в вышеупомянутой сутте], имеют дело с прозрением. Девять разделов касательно кладбищенских созерцаний, данных там же, имеют дело с конкретной фазой знания-прозрения, которая называется созерцанием опасности. И любое развитие сосредоточения на раздутом и т. д., что может подразумеваться там, уже объяснено в описании непривлекательности (гл. VI). Итак, в этой сутте остаются только два раздела, что имеют дело со сосредоточением: дыхание и направление внимания на отвратительность. И раздел дыхания касается отдельной медитативной опоры — осознанности к дыханию.

[Текст]

**§ 44.** Под осознанностью к телу здесь подразумевается тридцать два аспекта [= 32 части тела]. Этой медитативной опоре обучают как направлению внимания на отвратительность таким образом:

«Монах рассматривает это обёрнутое в кожу тело — вверх от ступней ног и вниз от макушки — как наполненное множеством видов нечистот. В этом теле имеются волосы на голове и на теле, ногти, зубы, кожа, плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, плевра, селезёнка, лёгкие, кишки, брыжейка, проглощенное, кал, желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слёзы, кожное сало, слюна, сопли, суставная жидкость и моча» (M.iii, 90); и в этой версии сюда, в контексте костного мозга, включается также и [головной] мозг; [таким образом, общее количество аспектов здесь будет равняться только тридцати одному].

**§ 45.** Далее следует описание развития со вступительным комментарием.

[Пословный комментарий]

«Это тело»: это грязное, составленное из четырёх первоэлементов тело. «Вверх от ступней ног»: от ступней ног по направлению вверх. «Вниз от макушки»: от высшей точки на голове по направлению вниз. «Обёрнутое в кожу»: повсюду ограниченное кожей. «Рассматривает... как наполненное множеством видов нечистот»: [241] он видит, что это тело наполнено нечистотами различного вида, начиная с волос на голове. Каким образом? «В этом теле имеются волосы на голове... моча».

**§ 46.** «Есть»: обнаруживается. «В этом»: в этом, что описывается так: «...Это обёрнутое в кожу тело — вверх от ступней ног и вниз от макушки — как наполненное множеством видов нечистот». «Теле»: туша, ибо это туша, что зовётся «телом» (*kāya*), так как оно является скоплением нечистот, потому что такие отвратительные (*kuccchita*) явления, как волосы на голове и т. д., а также сотни видов болезней, начиная с болезни глаз, имеют его своим источником (*āya*).

«Волосы на голове, волосы на теле»: эти явления, начиная с волос на голове, и есть те самые тридцать два аспекта. Конструкцию слов здесь следует понимать так: «В этом теле имеются волосы на голове, в этом теле имеются волосы на теле».

**§ 47.** Никто, кто рассматривает эту тушу высотою в сажень от её ступней и до макушки, от макушки и до ступней, а также повсюду в границах кожи, не найдёт там ни малейшей частицы красивого, что подобна жемчугу, драгоценному камню, берилю, алоэ<sup>14</sup>, шафрану, камфаре или тальковому порошку, — напротив, он найдёт лишь различные виды зловонных, неприятных, однообразно неприглядных нечистот в виде волос на голове, волос на теле и прочего. Поэтому и сказано: «В этом теле есть волосы на голове, волосы на теле... моча».

Таков комментарий на конструкцию слов.

---

<sup>14</sup> *Agaru* — «алое»: в таком виде отсутствует в словаре P.T.S., но см. *agalu*.

[Развитие]

**§ 48.** Члену общины, который в качестве начинаящего желает развивать эту медитативную опору, следует пойти к хорошему другу ранее описанного вида (гл. III, §§ 61–73) и выучить её. Его учителю следует объяснить ему семичастный навык в исследовании и десятичастный навык в обращении внимания.

[Семичастный навык в исследовании]

Его следует изложить так: (1) как вербальная рецитация, (2) как ментальная рецитация, (3) по цвету, (4) по форме, (4) по направлению, (6) по месторасположению, (7) по разграничению.

**§ 49.** 1. Эта медитативная опора заключается в направлении внимания на отвратительность. Даже если некто мастер в Типитаке, вербальное рецитирование так или иначе всё же следует совершать во время первого обращения внимания на неё. Ибо эта медитативная опора становится очевидной для некоторых только путём рецитации, как это было в случае двух старейшин, что выучились ей у старейшины Маха-Дэвы из Горной страны (Малайя). Будучи спрошенным касательно этой опоры, старейшина, [242] кажется, дал текст с тридцатью двумя аспектами, сказав: «Рецитируйте только лишь это на протяжении четырёх месяцев». И хотя эти двое были знакомы с двумя и тремя Питаками

соответственно, всё же только под конец четвёртого месяца рецитаций этой медитативной опоры они стали вошедшими в поток — с верным схватыванием [текста]. Итак, учитель, который объясняет эту медитативную опору, должен сказать своему ученику о том, чтобы он сперва занялся вербальной рецитацией.

**§ 50.** И когда ученик делает такую рецитацию, то ему следует разделить текст на «пятёрку кожи» и т. д. и делать её в прямом и в обратном порядке: после проговаривания « волосы на голове, волосы на теле, ногти, зубы, кожа» ему следует повторить это в обратном порядке: «кожа, зубы, ногти, волосы на теле, волосы на голове».

**§ 51.** Далее — вместе с «пятёркой почек». Сначала: «плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки», а затем обратно: «почки, костный мозг, кости, сухожилия, плоть; [и теперь — добавляя из предыдущей пятёрки]: «кожа, зубы, ногти, волосы на теле, волосы на голове».

**§ 52.** Далее — вместе с «пятёркой лёгких». Сначала: «сердце, печень, плевра, селезёнка, лёгкие», затем обратно: «лёгкие, селезёнка, плевра, печень, сердце; почки, костный мозг, кости, сухожилия, плоть; кожа, зубы, ногти, волосы на голове, волосы на теле».

§ 53. Далее — вместе с «пятёркой мозга». Сначала: «кишки, брыжейка, проглоченное, кал, мозг», затем: «мозг, кал, проглоченное, брыжейка, кишки; лёгкие, селезёнка, плевра, печень, сердце; почки, костный мозг, кости, сухожилия, плоть; кожа, зубы, ногти, волосы на голове, волосы на теле».

§ 54. Далее — вместе с «шестёркой жира». Сначала: «желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир», затем обратно: «жир, пот, кровь, гной, слизь, желчь; мозг, кал, проглоченное, брыжейка, кишки; лёгкие, селезёнка, плевра, печень, сердце; почки, костный мозг, кости, сухожилия, плоть; кожа, зубы, ногти, волосы на голове, волосы на теле».

§ 55. Далее — вместе с «шестёркой мочи». Сначала: «слёзы, кожное сало, слюна, сопли, суставная жидкость, моча», затем обратно: «моча, суставная жидкость, сопли, слюна, кожное сало, слёзы; жир, пот, кровь, гной, слизь, желчь; мозг, кал, проглоченное, брыжейка, кишки; лёгкие, селезёнка, плевра, печень, сердце; почки, костный мозг, кости, сухожилия, плоть; кожа, зубы, ногти, волосы на голове, волосы на теле». [243]

§ 56. Такую вербальную рецитацию следует выполнять сотни, тысячи, даже сотни тысяч раз. Ибо именно посредством вербальной рецитации эта опора становится привычной; и, предотвращая

таким образом блуждание ума туда-сюда, эти части тела становятся очевидными для практикующего, проявляясь подобно [пальцам] двух рук, сцепленных в замок<sup>15</sup>, подобно ряду заборных столбов.

**§ 57. 2.** «Ментальную рецитацию» следует совершать как в случае с вербальной. Ибо вербальная суть условие для ментальной, а ментальная суть условие для проникновения в характеристику [непривлекательности<sup>16</sup>].

**§ 58. 3.** «По цвету»: следует определить цвет волос на голове и т. д.

4. «По форме»: следует определить также и их форму.

5. «По направлению»: в этом теле: вверх от пупка — это верхнее направление, вниз от пупка — нижнее. Итак, направление следует определять в следующем ключе: «Эта часть находится в этом направлении».

6. «По месторасположению»: месторасположение той или иной части следует определить так: «Эта часть располагается здесь, та часть — там».

**§ 59. 7.** «По разграничению». Есть два вида разграничения: разграничение по близости и разграничение по разнородности. Первый тип: «Эта часть

15 Hatthasaṅkhalikā — «пальцы в паре сцепленных в замок рук», «ряд пальцев» (aṅgulipanti) — (Pm. 246).

16 «Для проникновения в характеристику непривлекательности, для наблюдения отвратительности как индивидуальной сущности» (Pm. 246).

тела ограничена сверху, снизу и вокруг вот этим». Второй тип следует понимать как не-перемешанность, в следующем ключе: «Волосы на теле — это не волосы на голове, а волосы на голове — это не волосы на теле».

**§ 60.** Когда учитель таким образом наставляет в семичастном навыке исследования, ему следует делать это со знанием того, что определённые сутты объясняют эту медитативную опору с точки зрения отвратительности, а другие — с точки зрения элементов. Ибо в Маха-Сатипаттхана сутте (D.22) она объясняется только как отвратительность. В Маха-Хаттхипадопама сутте (M.28), в Маха-Рахуловада сутте (M.62) и в Дхатувибханге (M.140, а также Vbh. 82) она объясняется как элементы. В Кайагатасати сутте (M.119), однако, четыре джханы объясняются со ссылкой на того, кому она проявилась как цвет [цветная касина] (см. гл. III, § 107). Подводя итог: эта опора объясняется как элементы в случае прозрения и как отвратительность — в случае умиротворённости [сосредоточения]. Следовательно, [релевантна] здесь лишь медитативная опора для умиротворённости.

[Десятичастный навык  
в обращении внимания]

**§ 61.** Объяснив таким образом семь навыков в исследовании, учитель должен продолжить объяснение с изложения десятичастного навыка в обращении

внимания: (1) как следование порядку, (2) не слишком быстро, (3) не слишком медленно, (4) как предотвращение отвлечения, (5) как преодоление концепции, (6) как последовательное оставление, (7) касательно погружения, (8)–(10) касательно трёх суттант.

**§ 62. 1.** «Как следование порядку» означает, что с момента начала рецитации [244] внимание следует направлять по порядку и без пропусков. Ибо если тот, у кого нет навыка подъёма по лестнице с тридцатью двумя секциями, будет ставить ногу через одну секцию, то его тело быстро устанет и он в конечном итоге упадёт, так и не взобравшись; аналогично и здесь: у того, кто пропускает те или иные части при последовательном направлении внимания на [части тела], сила ума истощается и развитие не завершается, так как он не получает удовлетворения, которое должно быть получено при успешном развитии.

**§ 63. 2.** Также, когда он уделяет внимание в последовательном порядке, ему следует это делать «не слишком быстро». Ибо это подобно человеку, что отправился в путешествие в три лиги, и даже если он уже раньше завершал этот путь туда и обратно в сотню раз быстрее и без отмечания [поворотов], на которые нужно свернуть или которые нужно пропустить, то, хотя он и может закончить своё

путешествие, ему всё ещё придётся спрашивать, как ему добраться; точно так же и здесь: когда практикующий уделяет внимание этой медитативной опоре слишком быстро, то, хотя он и может достичь конца [её списка], всё же части тела не станут для него ясными и не будет никакого [медитативного] достижения. Поэтому ему не следует уделять им внимание слишком быстро.

**§ 64.** По аналогии и с «не слишком медленно». Ибо если некий человек хочет совершить путешествие в три лиги одним днём, то, если он по пути отдыхает среди деревьев, гор, водоёмов и т. д., он не сможет его закончить так быстро; точно так же и здесь: если практикующий уделяет внимание этой опоре слишком медленно, то он никогда не достигнет конца и это не станет условием для достижения.

**§ 65. 4.** «Как предотвращение отвлечения»: он должен отвратить [соблазн] забросить эту опору и дать уму волю к отвлечению на множество внешних объектов. Ибо это подобно человеку, что вступил на утёс шириной в ступню: если он смотрит туда-сюда и не следит за ногами, он может оступиться и упасть вниз, а высота этого утёса может быть с сотню человек; аналогично и здесь: если практикующий отвлекается внешне, то опора упускается и теряется. Поэтому ему следует направить своё внимание на предотвращение отвлечения.

**§ 66.** 5. «Как преодоление концепции»: эта концепция-[имя], начиная с «волосы на голове, волосы на теле» и т. д., должна быть преодолена, а сознание установлено на [аспекте] «отвратительность». Это подобно тому, как во время засухи группа людей находится в лесу водоём, а затем вешает рядом какой-то знак наподобие пальмового листа: остальные люди приходят сюда по этому знаку попить и искупаться [245], но когда путь становится обыденностью из-за постоянного потока людей, здесь более не требуется никакого знака; аналогично и здесь: когда отвратительность становится для практикующего очевидной по мере обращения внимания на эту медиативную опору посредством концепции-[имени] «волосы на голове, волосы на теле» и т. д., он должен преодолеть эту концепцию и устанавливать сознание только на фактической отвратительности.

**§ 67.** 6. «Как последовательное оставление»: при последовательном обращении внимания на те или иные части тела, практикующему следует оставить все те части, которые для него не проявляются. Ибо когда начинающий уделяет внимание волосам на голове, его внимание так и идёт вплоть до достижения последней части — мочи, где и останавливается; и когда он направляет внимание на мочу, то оно идёт обратно вплоть до первой части — волос на голове, где и останавливается. Пока он продолжает так делать, некоторые части для него проявляются, а некоторые нет. Ему следует работать

с теми частями, которые проявились отчётливее всего, вплоть до одной, которая стала самой отчётливой. Ему следует вызывать погружение снова и снова, направляя своё внимание на ту одну, что проявилась отчётливее всего.

**§ 68.** Поясним это на примере. Положим, некий охотник захотел поймать обезьяну, что живёт в роще из тридцати двух пальм, и он пустил стрелу сквозь лист той пальмы, что стоит в самом начале, после чего издал крик; обезьяна от этого ушла к последней пальме, цепляясь за пальмы по пути; и когда охотник пошёл к последней пальме и сделал то же самое, что и с первой, обезьяна ускакала к пальме в самом начале. Будучи преследуемой таким образом вновь и вновь, прыгая с каждого места, где раздавался крик охотника, обезьяна в конце концов оказалась бы на единственной пальме, крепко схватив [простреленный побег пальмового листа, где появился] шип посередине, и не смогла бы больше прыгать, даже если бы в неё и дальше стреляли. Аналогично и здесь.

**§ 69.** Проведём сравнения. Тридцать две части тела подобны тридцати двум пальмам, что образуют рощу. Обезьяна — это ум. Практикующий — охотник. Область ума практикующего в виде тридцати двух частей тела, что выступают в качестве объекта, — это область обитания обезьяны в виде тридцати двух пальм. Перемещение ума практикующего

по тридцати двум частям тела до и от волос на голове с остановкой в двух концах списка — это перемещение обезьяны с пальмы на пальму вплоть до крайних пальм, где она слышит крик охотника. Предварительная работа практикующего на тех частях, что для него проявились, и оставление тех частей, что не проявились, — это преследуемая обезьяна, что убегает из каждого места, где слышит крик. Повторяющееся внимание практикующего по отношению к той части, что в конце концов наиболее ясно для него проявилась, и его достижение погружения — это подобно остановившейся обезьяне, что крепко схватилась за шип от побега на пальмовом листе, [оставленный от прошедшей сквозь него охотничьей стрелы], которая не прыгает дальше, даже если в неё стреляют.

§ 70. Есть и другой пример. Положим, некий монах, который ест пищу с подаяний [см. гл. II, § 27], ушёл жить рядом с деревней с тридцатью двумя семьями, и когда он получил две охапки подаяний в первом доме, он оставил один [дом] позади; на следующий день, когда он получил три охапки [подаяний в первом доме], он оставил два [дома] позади; на третий день он получил в первом же [доме] полную чашу и сразу пошёл в зал для сидения, чтобы принять там свою пищу. Аналогично и здесь.

§ 71. Здесь тридцать две части тела — это деревня с тридцатью двумя семьями. Практикующий — это

едящий еду с подаяний. Предварительная работа практикующего — это когда монах, который ест пищу с подаяний, ушёл жить рядом с вышеупомянутой деревней. Когда практикующий продолжает уделять внимание тем частям, которые для него проявились, и выполняет свою предварительную работу на них, оставляя те части, которые для него не проявились, — это когда монах получает две охапки подаяний в первом доме и, идя дальше, пропускает один дом, и аналогично — когда он сразу получает три охапки и пропускает дальше уже два дома. Возникновение погружения из-за повторяющегося уделения внимания яснее всего проявившейся части тела — это когда монах, получив в первом же доме полную чашу, идёт в зал для сидения и ест там свою пищу.

**§ 72. 7. «Касательно погружения»:** как погружение часть за частью. Подразумевается следующее: следует понимать, что погружение вызывается каждой из этих частей тела.

**§ 73. 8–10. «Касательно трёх суттант»:** следует понимать, что три суттанты, то есть те, что про высшее сознание<sup>17</sup>, про спокойствие и про навык в факторах просветления, имеют своей задачей связать энергию со сосредоточением. [Рассмотрим далее:]

---

17 «Высшее сознание» — это термин для джханы.

§ 74. 8. Следующую сутту следует понять как ту, что имеет дело с высшим сознанием: «Монахи, есть три образа, на которые следует время от времени обращать внимание тому монаху, что стремится к высшему сознанию: на образ сосредоточения следует уделять внимание время от времени... на образ усилия... на образ невозмутимости... [247] Если монах, стремящийся к высшему сознанию, уделяет внимание только образу сосредоточения, тогда его сознание может впасть в леность. Если монах, стремящийся к высшему сознанию, уделяет внимание только образу усилия, тогда его сознание может впасть в беспокойство. Если монах, стремящийся к высшему сознанию, уделяет внимание только образу невозмутимости, тогда его сознание может не статьенным образом сосредоточенным для разрушения пороков. Но, монахи, когда монах, стремящийся к высшему сознанию, время от времени уделяет внимание образу сосредоточения... образу усилия... образу невозмутимости, тогда его сознание становится управляемым, послушным и ярким, оно нехрупкое и становитсяенным образом сосредоточенным для разрушения пороков.

§ 75. «Это подобно тому, как умелый золотых дел мастер или его ученик подготавливает и разогревает свою печь, щипцами кладёт в неё необработанное золото, а затем время от времени дует туда, время от времени окропляет водой и время от времени смотрит; но если золотых дел мастер или его ученик

ник будет только дуть, то необработанное золото сгорит, если только окроплять водой — охладится, если только смотреть — не будет должным образом очищено; но когда золотых дел мастер или его ученик время от времени дует, время от времени окропляет водой, время от времени смотрит, тогда золото становится ковким, послушным и ярким, оно нехрупкое и легко поддаётся отделке; и какой бы вид украшения он ни захотел сделать, будь то цепочка, кольцо, ожерелье или браслет, такое золото ему здесь послужит.

§ 76. «Точно так же и здесь, монахи: есть три образа, которым следует время от времени уделять внимание тому монаху, что стремится к высшему сознанию... становится должным образом сосредоточенным для разрушения пороков. [248] Через постижение посредством прямого знания он всякий раз, когда есть возможность, обретает способность засвидетельствовать любое состояние, что достижимо с помощью прямого знания и к которому он устремляет свой ум<sup>18</sup>» (A.i, 256–258).

---

18 Пт. объясняет *sati sati āyatane* (что переведено здесь как «всякий раз, когда есть возможность») через *tas-miṭ tasmiṭ pubbahetu-ādi-kāraṇe sati* («где есть то или это основание в виде предшествующей причины и т. д.»); MA.iv, 146 говорит: *Sati sati kāraṇe. Kim pan' et-tha kāraṇan? ti. Abhiññā' va kāraṇam* («Всякий раз, когда есть причина. Но что является здесь причиной? Прямое знание само по себе есть причина»).

§ 77. 9. Следующая сутта имеет дело со спокойствием: «Монахи, когда монах обладает шестью вещами, он способен постичь высшее спокойствие. Какие шесть? Здесь, монахи, когда сознание следует обуздить — он обуздывает; когда сознание следует побудить — он побуждает; когда сознание следует ободрить — он ободряет; когда на сознание следует взирать с невозмутимостью — он взирает. Он твёрд в достижении [высшего состояния], находит уладу в Нибане. Обладая этими шестью вещами, монах способен постичь высшее спокойствие» (A.iii, 435).

§ 78. 10. Навык в факторах просветления уже был рассмотрен в объяснении навыка в погружении (гл. IV, §§ 51, 57) во фразе с таким началом: «Монахи, когда ум вялый, не время развивать фактор просветления безмятежности...» (S.v, 113).

§ 79. Итак, практикующему следует удостовериться, что он хорошо схватил умом этот семичастный навык в исследовании и тщательным образом закрепил этот десятичастный навык в обращении внимания, тем самым осваивая эту медитативную опору надлежащим образом — с обоими видами навыка.

[Начало практики]

§ 80. Если практикующему подходит жить в том же самом монастыре, что и учитель, тогда ему

не нужно детальное объяснение, [чтобы начать]; но после того, как он развеял свои сомнения насчёт этой опоры и приступил к её практике, объяснение он может получать при достижении каждой более высокой ступени развития.

Если практикующий хочет жить где-то ещё, то он должен получить детальные наставления, как было дано ранее, изучая эту опору опять и опять и разрешая все трудности. Ему следует покинуть неподходящее жилище, как дано в описании касины земли, и перебраться жить в подходящее. Затем ему следует преодолеть меньшие преграды (гл. IV, § 20) и приступить к предварительной работе для обращения внимания на отвратительность.

[Тридцать два аспекта в деталях]

§ 81. Когда он приступает к этой медитации, ему следует в первую очередь схватить [учебный] образ в волосах на голове. Каким образом? Сначала следует определить цвет, вырвав один или два волоса и положив на ладонь. [249] Он также может посмотреть на них на месте стрижки, в миске с водой или же с рисовой кашей. Если он видит их как чёрные, их следует схватывать умом как «чёрное», если белые — как «белое», если смешанного цвета — в соответствии с превалирующим. И, подобно волосам на голове, образ следует схватывать визуально во всей «пятёрке кожи» [т. е. волосах на голове, волосах на теле, ногтях, зубах, коже].

**§ 82.** Схватив так образ и (а) определив все прочие части тела по цвету, форме, направлению, месторасположению и разграничению (§ 58), он должен затем (б) определить отвратительность в пяти аспектах: по цвету, форме, запаху, среде и месту.

**§ 83.** Далее следует изложение всех частей тела в последовательном порядке.

### [Волосы на голове]

(а) Прежде всего: в норме они по цвету чёрные — цвет свежих семян ариттхаки<sup>19</sup>. По форме они как длинные мерные стержни<sup>20</sup>. По направлению — в верхнем направлении. По месторасположению — влажная внутренняя кожа, что окутывает череп. По разграничению: внизу они ограничены поверхностью своих же корней, которые фиксируются во внутренней коже головы на глубину размером с верхушку рисового зёрнышка, по бокам — основанием ушей, спереди — лбом, сзади — загривком шеи<sup>21</sup>, сверху — пространством, а вокруг — друг другом. Нет двух спаренных волос. Таково их разграничение по близости. Волосы на голове — это

---

19 Ariṭṭhaka как растение отсутствует в словаре P.T.S.; см. словарь Т.С.Р., сингальск. *penela iṭa*.

20 Здесь есть множество прочтений.

21 Galavāṭaka, что по контексту переводится здесь как «загривок шеи». Но в других местах (см. гл. VI, § 47, гл. VIII, § 110), кажется, подразумевается «основа шеи», то есть место, где шея соединяется с туловищем, т. е. «глотка».

не волосы на теле, а волосы на теле — не волосы на голове; будучи в таком же ключе не перемешанными с остальными частями тела в количестве тридцати одной, они являются отдельной частью. Таково их разграничение по разнородности. Таково определение волос на голове по цвету и так далее.

**§ 84. (b)** Теперь что касается их отвратительности в пяти аспектах, то есть по цвету и т. д. Они отвратительны по цвету точно так же, как и по форме, запаху, среде и месту.

**§ 85.** Ибо когда люди видят цвет волоса в чаше с поданной рисовой кашей или приготовленным рисом, то отвращаются и говорят: «Тут волос. Уберите его». Таким образом, они отвратительны по цвету. Также, когда люди едят ночью, они отвращаются даже от малейшего ощущения [во рту] от волокон коры акки или макачи, что похожи на форму волоса. Таким образом, они отвратительны по форме.

**§ 86.** И также запах волос на голове, в случае если они не намазаны маслом и не усеяны цветами, является весьма неприятным. И он становится ещё хуже, когда их кидают в огонь. [250] Даже если волосы на голове не являются прямо отвратительными по цвету и форме, то в случае запаха их отвратительность улавливается прямо. Это подобно испражнениям ребёнка, у которых цвет куркумы

и форма куска корня куркумы; и подобно раздутой туше чёрной собаки, что выброшена на помойку, у которой цвет спелого фрукта пальмиры, форма перевёрнутого барабана [по подобию мандолины], а её клыки подобны бутонам жасмина: даже если у этих двух примеров отвратительность цвета и формы не видна прямо, то она станет таковой по запаху; аналогично: если отвратительность волос на голове не видна прямо по цвету и форме, то она является таковой по запаху.

**§ 87.** И подобно тому как горшок с лекарственными травами, что растёт у деревенской канализации, в грязном месте, является для цивилизованных людей отвратительным и непригодным для использования, так и волосы с головы отвратительны, пока растут на нечистотах в виде гноя, крови, мочи, кала, желчи, слизи и подобном. Таков их аспект отвратительности по среде.

**§ 88.** И волосы на голове растут на куске [из] тридцати одной части тела, подобно грибку на куче навоза. И ввиду такого нечистого места их роста они полностью неаппетитны, подобно овощам с кладбища, помойки и т. д. или лотосам и водяным лилиям со сточных канав и так далее. Таков аспект отвратительности по месту.

**§ 89.** И как в случае с волосами на голове, так и в случае остальных частей тела: их отвратительность

следует определить (b) в том же ключе по пяти аспектам цвета, формы, запаха, среды и места.

Все они, однако, должны быть определены индивидуально (a) по цвету, форме, направлению, месторасположению и разграничению, как будет раскрыто далее.

### [Волосы на теле]

§ 90. Сначала про натуральный цвет: волосы на теле не чисто чёрные, как волосы на голове, но черновато-коричневые. По форме — пальмовые корни с загнутыми кончиками. Они располагаются в обоих направлениях. По месторасположению: за исключением месторасположения волос на голове, а также ладоней рук и ступней, они растут почти по всей прочей внутренней коже, что покрывает тело. По разграничению: внизу они ограничены поверхностью своих собственных корней, которые фиксируются во внутренней коже на глубину лик-ха<sup>22</sup>, сверху — пространством, а вокруг — друг другом. Нет двух спаренных волос на теле. Таково разграничение по близости. Их разграничение по разнородности такое же, как в случае волос на голове. [Замечание: эти последние две фразы слово в слово повторяются в конце описания каждой части тела, поэтому далее переводиться не будут.]

---

22 Мера длины: примерно «с голову вши».

### [Ногти]

§ 91. «Ногти» — это обозначение для двадцати ногтевых пластин. Они белые по цвету. По форме — как рыбья чешуя. По направлению: ногти на пальцах ног — в нижнем направлении, ногти на пальцах рук — в верхнем. [251] Таким образом, они растут в двух направлениях. По месторасположению: они фиксируются в ногтевом ложе кончиков пальцев на руках и ногах. По разграничению: в двух направлениях они ограничены плотью на концах пальцев рук и ног, внутри — плотью ногтевого ложа, снаружи и по краям — пространством, а вокруг — друг другом. Нет двух спаренных ногтей...

### [Зубы]

§ 92. У того, у кого все зубы на месте, всего их насчитывается тридцать две штуки. По цвету они белые. По форме они различны, ибо четыре зуба в середине нижнего ряда имеют форму семян тыквы, которые поставлены в один ряд на мазок клея; те, что после них по обе стороны, имеют один корень и один конец, а по форме — как бутон жасмина; те, что после них по обе стороны, имеют два корня и два конца, по форме — как подпорка для телеги; следом за ними по обе стороны идут зубы с четырьмя корнями и кончиками. Аналогично и на верхнем ряду. Имеют верхнее направление. По месторасположению зафиксированы в челюстных костях. По разграничению: [снизу] они ограничены поверхностью своих же собственных корней,

что закреплены в челюстных костях, вверху они ограничены пространством, а вокруг — друг другом. Нет двух спаренных зубов...

### [Кожа (taca)]

§ 93. Внутренняя кожа окутывает всё тело. Наружная зовётся надкожицей и бывает чёрного, коричневого или жёлтого цвета; если собрать её вместе и сжать, то она будет размером с косточку плода ююбы. Кожа по цвету сама по себе белая, и это становится очевидно тогда, когда внешняя кожица повреждается от контакта с пламенем, обдувается ветром и так далее.

§ 94. По форме она, вкратце, совпадает с формой тела. Если в деталях, то кожа на пальцах ног по форме как коконы шелковичных червей; кожа ступней по форме как ботинки с передком; кожа голеней по форме как пальмовый лист, в который завернули приготовленный рис; кожа бёдер по форме как длинный мешок с сырьим рисом; кожа на ягодицах по форме как тканевое сито, полное воды; кожа на спине по форме как шкура, растянутая на доске; кожа на животе по форме как шкура, растянутая по каркасу [задней части] лютни; кожа на груди по форме более-менее квадратная; кожа рук по форме как шкура, растянутая на колчане; кожа на задней части ладоней по форме как коробка для лезвий или же как футляр для гребней; кожа на пальцах по форме как коробка для ключей;

кожа на шее по форме как воротник для горла; кожа на лице [252] по форме как гнездо насекомых со множеством отверстий; кожа на голове по форме как мешок для чаши.

**§ 95.** Практикующему, что рассматривает кожу, следует в первую очередь определить внутреннюю кожу, покрывающую лицо, упражняя своё знание в области лица, начиная с кожи над верхней губой. Затем на внутренней коже — на лобной доле. Затем ему следует определить внутреннюю кожу на голове, как бы разъединяя соединение внутренней кожи с костью посредством направления своего познания в область между черепной костью и внутренней кожей головы; это подобно тому, как просунуть руку между сумкой и чашей, что в эту сумку положена. Затем ему следует перейти к внутренней коже плеч. Затем — к внутренней коже правой руки спереди и сзади, аналогично — и на левой. Затем, после определения внутренней кожи на спине, ему следует определить внутреннюю кожу на правой ноге, тоже спереди и сзади; аналогично и с левой. Затем последовательно внутреннюю кожу в области паха, брюшины, груди и шеи. Затем, закончив с шеей и после определения внутренней кожи на нижней челюсти, ему следует закончить на нижней губе. Когда он грубо определяет её так, она затем становится очевидна также и в более утончённом ключе.

**§ 96.** По направлению: она лежит в обоих направлениях. По месторасположению: покрывает всё тело. По разграничению: внизу ограничена своей фиксированной поверхностью, а сверху — пространством...

[Плоть]

**§ 97.** Существует девять сотен кусков плоти. По цвету все красные, подобно цветам кимсуки. Плоть голеней по форме как подготовленный рис, завёрнутый в пальмовый лист. Плоть на бёдрах по форме как скалка<sup>23</sup>. Плоть на ягодицах по форме как задняя часть печи. Плоть на спине по форме как кусок пальмового сахара. Плоть между каждыми двумя ребрами по форме как клеевой раствор, просочившийся в щель. Плоть на груди по форме как кусок глины, что скатана в шар и брошена о землю. Плоть на двух плечах по форме как две большие освежённые крысы. Когда он грубо определяет её так, она затем становится очевидна также и в более утончённом ключе.

**§ 98.** Она лежит в обоих направлениях. По месторасположению она напластована на костях, чьё

---

23 Nisadapota — «скалка» (=silā-puttaka — Pm. 250). То, что, вероятно, имеется здесь в виду, — это каменное прокатное колесо, которое в середине толще, чем по краям, и которым в обиходе современной Шри-Ланки принято размельчать специи и т. д., поместив их на небольшой кусок камня.

количество — три сотни с небольшим. [253] По разграничению: внизу плоть ограничена своей же поверхностью, что зафиксирована на собрании костей, а сверху и вокруг — прочими своими кусками...

### [Сухожилия]

§ 99. Существует девять сотен сухожилий. По цвету — белые. По форме — различные. Ибо есть пять больших сухожилий, связывающих тело вместе, что начинаются от верхней части шеи и спускаются к грудине, а также ещё пять, что спускаются к спине, а затем ещё пять, отходящих вправо, и пять — влево. И ещё есть те, что связывают правую ладонь: пять спускающихся к передней и пять — к задней части ладони; аналогично и с левой. И ещё есть те, что связывают правую ступню: пять спускающихся к передней и к задней частям ступни; аналогично и с левой. Итак, эти шестьдесят больших сухожилий, что спускаются [от шеи] и связывают всё тело вместе, зовутся «держателями тела»; они также зовутся «связками». По форме они все как побеги батата. Но есть и другие, что рассеяны по всем частям тела, и они меньше вышеупомянутых. По форме они как нити и струны. Есть ещё более мелкие, что по форме как ползучее растение. Ещё более мелкие по форме как струны большой лютни. Другие по форме как грубые нити. Сухожилия в задней части ладоней и ступней походят на птичьи лапы. Сухожилия в голове походят на детский накомарник. Сухожилия в спине

походят на влажную сеть, которую расправили на солнце. Остальные сухожилия в различных частях по форме походят на сетчатый костюм, скроенный по телу.

**§ 100.** Находятся в двух направлениях. Месторасположение: обнаруживаются как связывающие кости всего тела вместе. Разграничиваются внизу своей же поверхностью, что фиксируется на трёх сотнях костей; сверху разграничиваются теми частями, что находятся в контакте с плотью и внутренней кожей; повсюду отграничиваются друг другом...

### [Кости]

**§ 101.** За исключением 32 зубных костей, их список следующий: 64 кости ладоней; 64 кости ступней; 64 мягкие кости, зависящие от плоти; 2 пятонные кости; в каждой ноге по 2 кости лодыжек, 2 берцовые кости, 1 коленная кость и 1 бедренная кость; 2 тазовые кости; 18 позвоночных костей; [254] 24 рёберные кости; 14 грудных костей; 1 сердечная кость (грудина), 2 ключичные кости; 2 лопаточные кости<sup>24</sup>; 2 плечевые кости; 2 пары предплечных

---

24 Коṭṭhaṭṭhīni — «лопаточные кости»: касательно коṭṭha (=плоскость) см. koṭṭhalika, § 97; смысл продиктован контекстом, иначе не упоминались бы две кости; описание также совпадает. В словаре Р.Т.С. с этой же ссылкой числится «желудочная кость». Следует ли прочитывать как a-tikhiṇa (тупой) или как ati-khiṇa (очень острый)?

костей; 7 шейных костей; 2 челюстные кости; 1 носовая кость; 2 глазные кости; 2 ушные кости; 1 лобная кость; 1 затылочная кость; 9 макушечных костей. Таким образом, их насчитывается три сотни. По цвету все белые. По форме различны.

§ 102. Крайние кости на пальцах ног по форме как семена катаки. Следом за ними, в средней секции, кости по форме как плод хлебного дерева. Следом за вторыми, в секциях-основах, они по форме как маленькие барабаны. Кости средней части ступни по форме как связка смятых бататов. Пяточная кость по форме как косточка плода пальмиры.

§ 103. Кости лодыжек по форме как [два] игровых мяча, связанных вместе. Берцовые кости, в том месте, где они крепятся к лодыжкам, по форме как неочищенный побег синди. Малая берцовская кость по форме как рукоять лука. Большая берцовская — как сморщенная змеиная спина. Коленная кость по форме как комок пены, сдутый с одной стороны. Место, на которое крепятся берцовые кости, по форме как притупленный рог коровы. Бедренная кость по форме как плохо соскобленная<sup>25</sup> рукоять колуна или топорика. Место, в котором бедренная кость прилегает к тазовой кости, по форме

---

25 Duttacchita — «плохо остроганная»: tacchita — причастие прошедшего времени от tacchati — строгать (т. е. с помощью струга); отсутствует в словаре P.T.S.; см. M.i, 31, 124; iii.166.

как игровой мяч. Место в тазовой кости, где укладывается бедренная, по форме как большой плод пуннаги с отрезанным концом.

**§ 104.** Две тазовые кости, если брать их как скреплённые вместе, имеют форму кольцевого крепления кузнечного молота. Крестцовая кость позади [тазовых] по форме как перевёрнутый змеиный капюшон; она также имеет семь или восемь отверстий. Позвоночные кости внутренне по форме как листовые свинцовые трубы, положенные друг на друга; внешне они как нить с бусинами. У них есть два или три ряда уступов, следующих друг за другом, что подобно зубьям пилы.

**§ 105.** Касательно двадцати четырёх рёберных костей: короткие по форме как поломанные сабли, [255] а длинные — как целые сабли; все вместе они как расправленные крылья белого петуха. Четырнадцать грудных костей по форме как каркас<sup>26</sup> старой колесницы. Сердечная кость (грудинка) по форме как черпало ложки. Ключичные кости по форме как рукоятки маленьких металлических ножей. Лопаточные кости по форме как сингальская мотыга, стёртая с одной стороны.

**§ 106.** Плечевые кости по форме как ручка ручного зеркала. Предплечные кости по форме как пеньки

---

26 Райјара — «каркас»: в словаре Р.Т.С. не совсем такой смысл.

сдвоенной пальмы. Кости запястья по форме как листовые свинцовые трубы, сложенные вместе. Кости средней части ладони по форме как связка смятых бататов. Касательно пальцев: кости секции-основы по форме как малые барабаны, кости средней секции по форме как молодые семена хлебного дерева, кости крайней секции по форме как семена катаки.

§ 107. Семь шейных костей по форме как кольца ствола бамбука, одно за другим нанизанные на палку. Нижняя челюсть по форме как кольцо-крепление железного кузнечного молота. Верхняя челюсть по форме как нож для соскабливания [для снятия кожуры сахарного тростника]. Кости глазных и носовых полостей по форме как семена молодого фрукта пальмиры с удалённой сердцевиной. Лобная кость по форме как перевёрнутая миска, сделанная из раковины [большого моллюска]. Кости ушных отверстий по форме как коробки для лезвий парикмахера. Кость в том месте, где повязывается ткань [вокруг головы], сверху от лобной и ушных, по форме как кусок свёрнутого слоя ириски<sup>27</sup>[предварительно размазанного по некой поверхности]. Затылочная кость по форме как ассиметричный

---

27 Saṅkuṭitaghaṭariṇṇapaṭalakhaṇḍa — «кусок свёрнутого слоя ириски». Сингальский перевод предполагает следующее прочтение и разложение: saṅkuthita (скорее, загущённый или вываренный, чем saṅkuṭita — свёрнутый); ghata-riṇṇa ([ирис?] «полный гхи»); paṭala (мазок или пласт); khaṇḍa (кусок).

кокос с выдолбленным у края отверстием. Макушечные кости по форме как сделанное из старой тыквы блюдце, скреплённое стежками.

**§ 108.** Кости лежат в обоих направлениях. Месторасположение: по всему телу; если конкретно, то кости головы располагаются на костях шеи, кости шеи — на костях спины, кости спины — на костях таза, кости таза — на бедренных костях, бедренные — на коленных, коленные — на берцовых, берцовые — на лодыжечных, лодыжечные — на костях средней части ступни. Они разграничиваются внутри посредством костного мозга, сверху — плотью, а на концах — друг другом...

### [Костный мозг]

**§ 109.** Это вещество внутри различных костей. Белое по цвету. По форме: [256] в больших костях оно подобно большому побегу тростника, намоченному и засунутому в ствол бамбука; внутри малых костей оно подобно тонкому побегу тростника, намоченному и засуннутому в бамбуковую веточку. Лежит в обоих направлениях. Месторасположение: внутри костей. Разграничено внутренней поверхностью костей...

### [Почки]

**§ 110.** Это два куска плоти с единым соединением. По цвету тёмно-красные — цвет семян палибхадхаки. Имеют форму пары детских игровых мячей

или же форму пары манго, висящей на одном членке. Лежат в верхнем направлении. Месторасположение: по обе стороны от сердечной плоти, крепясь крепким сухожилием, что начинается одним корнем от основания шеи, а затем почти сразу разделяется на два. Они разграничены тем, что прилегает к почкам...

### [Сердце]

**§ 111.** Это сердечная плоть. По цвету как задняя часть лепестка красного лотоса. По форме как перевёрнутый бутон лотоса с удалёнными наружными лепестками; снаружи гладкое, а внутри как во внутренней части косатаки (мочальная тыква). У тех, кто обладает пониманием, оно немного увеличено, у тех же, кто не обладает, оно всё ещё как бутон. Внутри есть полость размером с ложе семян пуннаги, где хранится кровь в половину от [меры] пасата, и эта полость выступает в качества опоры для возникновения элемента ума и элемента сознания ума.

**§ 112.** У обладателя жадного темперамента она красная; у обладателя злобного — чёрная; у обладателя заблуждающегося она подобна воде, которой помыли мясо; у обладателя спекулятивного она подобна цвету чечевичного супа; у верующего темперамента она цвета [жёлтых] цветов каникара; у темперамента, наделённого пониманием, она

прозрачная, ясная, незамутнённая, яркая и чистая, подобно отшлифованному драгоценному камню чистой воды, кажется сияющей.

§ 113. Находится в верхнем направлении. Месторасположение: в середине грудины. Разграничено тем, что прилегает к сердцу... [257]

[Печень]

§ 114. Это два куска плоти. По цвету как коричневатый оттенок красного — цвет не слишком красной задней части лепестков водной лилии. По форме: со своим единым основанием и спаренными сторонами имеет форму листа ковилары. В медлительных [в плане понимания] людях она одна и большая; в обладающих пониманием она как два или три малых куска. Находится в верхнем направлении. Месторасположение: с правой стороны, внутри грудины. Разграничена тем, что прилегает к печени...

[Плевра]<sup>28</sup>

§ 115. Это покрытие плоти двух видов: скрытое и не-скрытое. Оба по цвету белые — цвет обрывков ткани дукулы (муслина). Имеют форму в зависимости от своего расположения. Направление: скрытая

---

28 Kilomaka — «плевра»: перевод в малой степени соответствует описанному здесь, но подходящего английского слова нет.

плевра лежит в верхнем направлении, не-скрытая лежит в обоих направлениях. Месторасположение: скрытая покрывает сердце и почки; не-скрытая покрывает плоть под внутренней кожей во всём теле. Разграничивается внизу плотью, вверху — внутренней кожей, а вокруг — тем, что прилегает к плевре...

### [Селезёнка]

§ 116. Это плоть «языка» живота. По цвету синеватая — цвет цветков ниггунди. По форме: размером с семь пальцев, без отростков, подобна языку чёрного телёнка. Лежит в верхнем направлении. Месторасположение: рядом с верхней стороной живота, левее по линии сердца. Когда она выходит через некую рану, жизнь существа прекращается. Разграничена тем, что прилегает к селезёнке...

### [Лёгкие]

§ 117. Плоть лёгких разделена на две или три части. По цвету они красные — цвет не очень зрелого инжира удумбара. По форме они как неровно отрезанный толстый кусок выпечки. Внутри малосодержательны, с недостатком питательной эссенции, что подобно куску пожёванной соломы — это ввиду воздействия на них жара каммически порождённого [элемента] огня, что возникает, когда есть нужда в еде или питье. Лежат в верхнем направлении. Месторасположение: внутри грудины, нависая над сердцем [258] и печенью, покрывая их. Разграничиваются тем, что прилегает к лёгким...

**[Кишки]**

**§ 118.** Это кишечный тракт. Кишки завёрнуты<sup>29</sup> в двадцать одном месте; у мужчин они длиной в тридцать две ладони, у женщин — в двадцать восемь ладоней. По цвету белые — цвет извести, [смешанной] с песком. По форме как обезглавленная змея, которая сложена и помещена в корыто с кровью. Находятся в двух направлениях. Месторасположение: прикрепляются сверху к пищеводу, а снизу — к проходу для экскрементов (толстая кишька); таким образом, они обнаруживаются в пространстве между пищеводом и толстой кишкой. Разграничиваются тем, что прилегает к кишкам...

**[Брыжейка]**

**§ 119.** Это крепление в тех местах, где уложены кишки. По цвету белая — цвет (съедобных белых) корней (водяных лилий) дакаситалики<sup>30</sup>. По форме схожа с этими же корнями. Лежит в обоих направлениях. Месторасположение: внутри двадцать одной складки кишечника, что подобно нитям в мотках верёвки для обтирания ног. Брыжейка скрепляет кишечник вместе и удерживает его складки, так что он не соскальзывает вниз у тех, кто работает

29 *Obhagga* — «завёрнутый»: отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S.; см. *obhañjati* (гл. XI, § 64 и словарь P.T.S.).

30 *Dakasītalika*: отсутствует в словаре P.T.S.; в сингальском переводе — *helmaeli* (съедобная белая водяная лилия).

с мотыгами, колунами и т. д.; это подобно нитям в отношении марионетки, когда её конечностями манипулируют. Разграничиваются тем, что прилегает к брыжейке...

### [Проглоченное]

§ 120. Это всё то, что было съедено, выпито, прожёвано и распробовано — находящееся в желудке. Имеет цвет непосредственно съеденного. По форме как рис в слабо завязанном тканевом сите. Лежит в верхнем направлении. Месторасположение: в желудке.

§ 121. То, что зовётся «желудком», — это [часть] кишечной мембраны; он подобен вздутию [от ветра] в центральной части мокрой ткани, когда её скручивают и отжимают с двух концов. Внутри он гладкий. Снаружи как шар из ткани<sup>31</sup>, испачканный мясными объедками; или же его можно сравнить с внутренней частью кожицы сгнившего плода хлебного дерева. Это место, где обитают

31 *Mam̄saka-sambupali-veṭhana-kiliṭṭha-pāvāra-piruppaka-sa-disa*: на сингальском это переведено как *kiṇi mas kasaḷa velu* *rogbñā kaḍek* *pir* («вздутый участок (или мешок) ткани, в котором находятся гнилые мясные остатки»). В словаре P.T.S. *pāvāra* даётся как «плащ, мантия» и (эта же ссылка) как «манговое дерево», но, по всей видимости, нет никакой поддержки для перевода как «манговое дерево», ибо контекст совсем не подходит. *Piruppaka* (шар) отсутствует в словаре P.T.S. (см. обычное мьянмарское написание *bubbu-la* [пузырь] как *pirrphu-la*).

тридцать два семейства червей, собравшись в клубок: круглые черви, вызывающие нарывы черви, черви «пальмовые занозы», черви со ртами как иглы, ленточные черви, ниточные черви и прочие<sup>32</sup>. Когда нечего есть, пить [259] и т. д., они вспрыгивают и волят, ударяясь о сердечную плоть; но если еда и питьё и т. д. проглатываются [носителем], они ждут с поднятыми вверх ртами, борясь между собой за право забрать первые три или два куска. Желудок — это их родильный дом, отхожее место, больница и кладбище. Это подобно тому, как после обильного дождя во время засухи то, что было вынесено водой к выгребной яме у ворот деревни отверженных, то есть различные виды нечистот<sup>33</sup>, такие как моча и экскременты, кусочки шкуры, костей, сухожилий, слюна, сопли, кровь и т. д., смешивается с грязью и уже скопившейся там водой, а после двух или трёх дней там появляются семейства червей; и всё это разлагается и греется энергией жара солнца, пенится и покрывается сверху

- 
- 32 Было бы ошибочно переводить названия этих червей слишком дословно. *Gaṇḍiprada* (вызывающий нарывы червь?) в словаре Р.Т.С. числится только как «земляной червь», что здесь не подходит. Более приемлемое прочтение, кажется, будет брать *paṭatantuka* и *suttaka* (ленточный червь и ниточный червь) как два вида, а не просто как *paṭatantusuttaka* [один вид]; также отсутствует в словаре Р.Т.С.
- 33 *Kiṇara* — «нечистоты»; Р.Т.С. даёт только лишь такое значение, как «труп», что не подходит по смыслу ни здесь, ни также в гл. XI, § 21, где такое значение, как «мёртвое тело» будет неуместным.

пузырями, по цвету чисто чёрное, и так ужасно во-  
няющее и тошнотворное, что некто едва ли сможет  
пройти мимо или посмотреть туда, что уж гово-  
рить про то, чтобы понюхать или попробовать это;  
точно так же [и желудок, куда] помесь еды, питья  
и т. д. падает после замешивания языком вместе  
со слюной, теряя в этот момент свои качества вкуса,  
цвета, запаха и т. д., приобретая вид клейстера для  
ткачей и собачьей рвотной массы; затем, уже в же-  
лудке, еда и т. д. приправляется скопленной там  
желчью и слизью, обдаётся ветрами, где потом раз-  
лагается энергией желудочного жара, и в ней копо-  
шатся семейства червей, а сверху всё покрывается  
пеной и пузырями, и под конец всё это превращает-  
ся в запредельно мерзкую и тошнотворную жижу,  
даже слова про которую отбивают весь аппетит  
к еде, питью и т. д., не говоря уже про видение её  
оком понимания. И когда еда, питьё и т. д. падают  
в желудок, то всё это делится на пять частей: одну  
часть съедают черви, одну сжигает желудочный  
жар, одна становится мочой, одна становится экс-  
крементами, а ещё одна превращается в питание  
и питает кровь, плоть и так далее.

**§ 122.** Разграничиваются линией желудка и тем, что  
прилегает к проглоченному...

[Кал]

**§ 123.** Это экскременты. По цвету в основном как  
съеденная еда. По форме — в зависимости от рас-

положения. Лежит в нижнем направлении. Место-расположение: во вместилище для переваренной пищи (толстая кишка).

**§ 124.** Вместилище для переваренной пищи — это самая нижняя часть на конце кишечника, между пупком и основанием позвоночника. [260] По размерам он как восемь пальцев в высоту и походит на тамбуковую трубу. Подобно тому как дождевая вода опадает на некой вышине, стекает вниз, наполняя некую низину, и остаётся там, так и вместилище для переваренной пищи — это место, где скапливается любая еда, питьё и т. д., что сначала упали во вместилище для непереваренной пищи [желудок], продолжительно там переваривались желудочным огнём и, ставши мягкими, будто размолотыми на камне, пошли ниже через кишечник; и в этом вместилище они спрессовываются до состояния, что подобно коричневой глине, которой набили бамбуковый стебель, и там же это всё и остаётся.

**§ 125.** Разграничиваются вместилищем для переваренной пищи и тем, что прилегает к калу...

### [Мозг]

**§ 126.** Это куски мозгового вещества внутри черепа. По цвету он белый — цвет мякоти поганки; его также можно сравнить с цветом свернувшегося молока, которое ещё не стало творогом. Имеет форму

своего вместилища. Лежит в верхнем направлении. Месторасположение: внутри черепа, подобен четырём кускам теста, что собраны вместе, чтобы соответствовать четырём соединённым секциям черепа. Разграничен внутренней поверхностью черепа и тем, что прилегает к мозгу...

### [Желчь]

§ 127. Существует два вида желчи: местная и общая. Местная по цвету как жирное масло мадхуки, а общая — как увядший цветок акули. Оба вида имеют форму своего месторасположения. Местная лежит в верхнем направлении, общая — в обоих. Месторасположение: общая распространяется по всему телу, подобно капле масла в воде, но исключая те части, на которых нет плоти: волосы на голове, волосы на теле, зубы, ногти и сухая жёсткая кожа. Когда нарушается общая желчь, глаза становятся жёлтыми и подёргивающимися, а тело охватывают озноб и зуд<sup>34</sup>. Местная желчь располагается рядом с плотью печени, между сердцем и лёгкими. Её можно обнаружить в кармане для желчи (желчный пузырь), что подобен большому семечку тыквы ко-сатаки (мочальная тыква). Когда нарушается местная желчь, существа впадают в безумие и теряют рассудок, они отбрасывают стыдливость и совесть, говорят невыговариваемое, делают то, что не стоит делать, обдумывают то, что не стоит обдумывать. Разграничиваются тем, что прилегает к желчи...

---

34 *Каṇḍūyati* — «зудеть»: глагол отсутствует в словаре Р.Т.С., см. *каṇḍu*.

[Слизь]

§ 128. Находится внутри тела, количественно — как полная чаша. По цвету белая — цвет сока листьев нагабалы. Форма в зависимости от месторасположения. Лежит в верхнем направлении. Месторасположение: на поверхности живота. Подобно тому как на поверхности воды разделяются ряска и зелёный шлак, когда туда падает палка или черепок, а затем снова соединяются, так и во время еды и питья и т. д., когда еда, питьё и т. д. падают в желудок, слизь расходится и затем снова сходит-ся. И если слизь в плохом состоянии, желудок становится до крайности отвратительным и источающим дурной запах, подобно созревшему нарыву на гниющем курином яйце; и когда у человека отрыжка и желудочные пары с запахом гнили поднимаются из желудка, такому говорят: «Отойди, твоё дыхание зловонно». Но если слизь в изобилии, то она удерживает запах зловония под поверхностью желудка, выступая в роли деревянной крышки для отхожего места. Разграничивается тем, что прилегает к слизи...

[Гной]

§ 129. Он образуется из разлагающейся крови. По цвету — как выцветшая листва, но в мёртвом теле — как несвежая, загустевшая каша. Форма зависит от месторасположения. Лежит в обоих направлениях. Фиксированного месторасположения нет: где бы ни застоялась и испортилась кровь — в повреждённых ли местах тела с ранами

от обломков и колючек, обожжённых огнём и т. д. или же где появляются нарывы и карбункулы — там можно обнаружить гной. Разграничается тем, что прилегает к гною...

### [Кровь]

§ 130. Существует два типа крови: скопившаяся и циркулирующая. Первая по цвету как сгущённый и запёкшийся лаковый раствор, вторая — как чистый лаковый раствор. Оба типа имеют форму в зависимости от месторасположения. Скопившаяся кровь лежит в верхнем направлении, циркулирующая — в обоих. Месторасположение: за исключением лишёных плоти частей, таких как волосы на голове, на теле, зубы, ногти и сухая жёсткая кожа, циркулирующая кровь посредством венозной сети пронизывает всё тело, (каммически обретённое) из-за цепляния<sup>35</sup>. Скопившаяся кровь наполняет нижнюю часть района печени [262] вплоть до количества полной чаши, и, понемногу выплескиваясь на сердце, почки, печень и лёгкие, она сохраняет их влажными. Ибо существо испытывает жажду тогда, когда у скопившейся крови не получается смочить почки, сердце и т. д. Разграничается тем, что прилегает к крови...

---

35 *Upādiṇa* — «от цепляния»: см. гл. XIV, сноска 23.

**[Пот]**

§ 131. Это элемент воды, что истекает из пор волос на теле и так далее. По цвету — как чистое кунжутное масло. Форма зависит от месторасположения. Лежит в обоих направлениях. У пота нет такого фиксированного месторасположения, где его можно обнаружить всегда — например как кровь. Но если тело нагревается из-за жара огня, солнца, изменения температуры и т. д., тогда пот истекает из всех пор волос на теле и волос на голове, подобно воде из охапки неровно срезанных стеблей нераскрывшихся бутонов лилий или из ножек лотосов, которых достали из воды. Таким образом, его форму следует понимать как соответствующую порам волос на теле и голове. И практикующему, что распознаёт пот, следует уделять ему внимание только тогда, когда он заполняет волосяные поры. Разграничиваются тем, что прилегает к поту...

**[Жир]**

§ 132. Это густая мазь. По цвету — как нарезанная куркума. По форме: у тучного человека он как обрывки ткани дукула (муслин) в цвет куркумы, что помещены между внутренней кожей и плотью. У худого он как обрывки ткани дукула (муслин) в цвет куркумы, что в два или три слоя помещены на плоть голеней, плоть бёдер, плоть у позвоночника и на плоть живота. Лежит в двух направлениях. По месторасположению: у тучного он по всему телу, у худого — на плоти голеней и так далее. И хотя он

выше описан как «мазь», всё же он не используется ни как мазь для головы, ни как мазь для носа и т. д. ввиду его предельной отвратительности. Разграничиваются внизу плотью, вверху — внутренней кожей, а вокруг — тем, что прилегает к жиру...

### [Слёзы]

§ 133. Это элемент воды, что источается из глаз. По цвету — как чистое кунжутное масло. Форма зависит от месторасположения. [263] Находятся в верхнем направлении. Месторасположение: в глазницах. Но они не хранятся там, как, например, желчь в желчном кармане. Но когда существа чувствуют радость и раскатисто смеются, или же когда чувствуют недовольство, ревут и стенают, или же когда едят определённые виды неправильной пищи, или если на их глаза воздействуют дым, песок, грязь и т. д., тогда, ввиду этих воздействий, слёзы наполняют глазницы и вытекают из них. Практикующему, что распознаёт слёзы, следует распознавать их только тогда, когда они наполняют глазницы. Разграничиваются тем, что прилегает к слезам...

### [Кожное сало]

§ 134. Это расплавленная мазь. По цвету как кокосовое масло. Также его цвет можно сравнить с цветом масла, разбрзганного по каше. Это тонкий слой, по форме — как капля мази, что растеклась по поверхности стоячей воды во время купания.

Лежит в обоих направлениях. Месторасположение: в основном на ладонях и их задней части, на подошвах и задней части ступней, на кончике носа, на лбу и кончиках плеч. И в этих местах оно не всегда в расплавленном состоянии, но если они нагрелись от жара огня, солнца, нарушения температуры или элементов, тогда она то тут, то там расползается в этих местах, подобно плёнке от капли мази на стоячей воде во время купания. Разграничивается тем, что прилегает к кожному салу...

### [Слюна]

§ 135. Это элемент воды, смешанный внутри рта с пеной. По цвету белая — цвет пены. Форма зависит от месторасположения, или же её форму можно назвать «формой пены». Лежит в верхнем направлении. Месторасположение: на языке, после того как стекла туда с обеих щёк. Но она не всегда хранится там; когда существа видят определённые виды еды или вспоминают о них, или кладут в рот что-нибудь горячее, горькое, острое, солёное или кислое, или когда сердце приходит в расстройство, или же по какой-то причине возникает тошнота, тогда слюна появляется и стекает с обеих щёк, окутывая язык. На кончике языка её слой тонок, но ближе к корню он утолщается. Она может, не расходуясь, смачивать нелущёный и лущёный рис или же что-либо другое жевательное, что кладут в рот; это подобно воде в яме, выкопанной у песчаного берега реки. [264] Разграничивается тем, что прилегает к слюне...

**[Сопли]**

§ 136. Это нечистоты, вытекающие из [области] мозга. По цвету — как сердцевина молодой пальмовой пальмы. Форма зависит от месторасположения. Лежат в верхнем направлении. Месторасположение: в ноздрях. Но они не всегда хранятся там; скорее, как если бы некий человек завернул творог в лист лотоса, который потом пробил шипом снизу, и молочная сыворотка начала бы капать, так и здесь: когда существа плачут или испытывают нарушение элементов из-за неправильной еды или температуры, тогда мозг внутри головы превращается в затхлую слизь и уходит вниз через отверстие в нёбе, наполняя ноздри и оставаясь там или же просто вытекая наружу. Практикующему, что распознаёт сопли, следует распознавать их только тогда, когда они наполняют ноздри. Разграничиваются тем, что прилегает к соплям....

**[Суставная жидкость]**

§ 137. Это слизистая жидкость внутри суставов тела. По цвету — как смола каникары. Форма зависит от месторасположения. Лежит в обоих направлениях. Месторасположение: внутри ста восьмидесяти суставов, выполняя функцию смазки. Если суставная жидкость слабая, то когда некий человек встаёт или садится, двигается вперёд и назад, сгибается и разгибается, тогда его кости хрустят, и при движении он издаёт звуки, подобные щелч-

кам пальцев; и когда он проходит путь всего лишь в одну или две лиги, его элемент воздуха приходит в расстройство, и части тела начинают болеть. Но если суставной жидкости в достатке, тогда его кости не хрустят, когда он встаёт, садится и т. д., и даже если он прошёл длинный путь, его элемент воздуха остаётся в норме и его части тела не болят. Разграничиваются тем, что прилегает к суставной жидкости...

### [Моча]

§ 138. Это мочевина. По цвету — как рассол из бобов. По форме — как вода внутри перевёрнутого горшка. Лежит в нижнем направлении. Месторасположение: внутри мочевого пузыря, ибо вместе лище для мочи зовётся мочевым пузырём. И подобно тому как если пористый горшок без горлышка опустить в выгребную яму, [265] то жидкость из выгребной ямы попадает в него, хотя и путь входа не очевиден, аналогично и здесь: когда мочевой секрет из тела попадает в мочевой пузырь, путь его входа не очевиден. Однако путь выхода мочи очевиден. И когда мочевой пузырь переполнен мочой, существа чувствуют потребность помочиться. Разграничиваются внутренней частью мочевого пузыря и тем, что прилегает к моче. Это разграничение по близости. Её разграничение по разнородности — как в случае волос на голове (см. примечание в конце § 90).

[Возникновение погружения]

**§ 139.** Когда практикующий определил части тела, начиная с волос на голове, по цвету, форме, направлению, месторасположению и разграничению (§ 58) и он уделяет своё внимание их пятычастной отвратительности по цвету, форме, запаху, среде и месту, (§ 84) применяя для этого те способы, что описывались в абзаце с таким началом: «...следование порядку, не слишком быстро» (§ 61), затем, как последнее, он преодолевает концепции (§ 66). И тогда, подобно тому как некий человек с хорошим зрением наблюдает гирлянду цветов с тридцатью двумя оттенками цвета, что нанизаны на одну нить, и все цветы становятся для него единовременно очевидными, так и когда такой практикующий наблюдает это тело так: «В этом теле есть волосы на голове», тогда все эти части становятся для него очевидными как бы единовременно. Поэтому выше, в объяснении навыка обращения внимания, было сказано: «Ибо когда начинающий уделяет внимание волосам на голове, его внимание так и идёт вплоть до достижения последней части — мочи, где и останавливается» (§ 67).

**§ 140.** Если практикующий, когда все части стали для него очевидными в этом ключе, применяет своё внимание также и внешне, тогда человеческие существа, животные и т. д. лишаются для практикующего своего аспекта «существа», проявляясь ему только как сборки из частей тел. И когда ими

употребляется еда, питьё и т. д., всё это является практикующему как помещаемое в эту сборку частей тела.

**§ 141.** Затем, по мере того как он вновь и вновь направляет на них внимание таким образом: «Отвратительно, отвратительно», применяя процесс «последовательного оставления» и т. д. (§ 67), в конечном итоге возникает погружение. Здесь проявление волос на голове и т. д. по цвету, форме, направлению, месторасположению и разграничению — это учебный образ, а их проявление как отвратительных во всех аспектах — это образ-аналог.

По мере того как практикующий возвращает и развивает образ-аналог, в нём возникает погружение, но только лишь на уровне первой джханы, как уже описывалось ранее в контексте непривлекательности как медитативной опоры (гл. VI, § 64 и далее). И оно единично возникает в том, для кого только лишь одна часть стала очевидна, или же в том, кто достиг погружения на одной части тела и далее не прилагает никаких усилий в отношении прочих.

**§ 142.** Но несколько первых джхан, в соответствии с числом частей тела, достигаются тем, кому несколько частей стали очевидны, или тем, кто достиг джханы на одной части тела и также приложил дальнейшие усилия касательно прочих частей

тела. Как это было в случае старейшины Маллаки. [266]

Этот старейшина, говорят, взял рукой<sup>36</sup> старейшину Абхаю, декламатора Дигха Никаи, и, сказавши: «Друг Абхая, сначала изучи это», он продолжил: «Старейшина Маллака — это обладатель тридцати двух джхан на тридцати двух частях тела. Если он входит в одну джхану ночью и в одну днём, то он продолжает входить в них на протяжении более двух недель; но если он входит в одну каждый день, то он продолжает входить в них чуть более месяца».

**§ 143.** И хотя эта медитация даёт первую джхану, она тем не менее зовётся «осознанностью к телу», ибо она приходит к успеху посредством влияния осознанности к цвету, форме и так далее.

**§ 144.** Монах, что предаётся осознанности к телу, — это «покоритель скуки и наслаждения, скука и наслаждение не покоряют его; он пребывает, преодолевая скуку и наслаждение по мере их возникновения. Он — покоритель страха и ужаса, страх и ужас не покоряют его; он пребывает, преодолевая страх и ужас по мере их возникновения. Он выносит холод и жару... он выносит... возникшие телесные ощущения, что... угрожают жизни» (M.iii,

---

36 Иногда подразумевается «вопрос, хватающий за руку» (*hattha-gahaka rāñhā*). Здесь может иметься в виду именно это, но в конце комментария к Дхатувибханге имеется в виду другое.

97); он становится обладателем четырёх джхан, основанных на цветовом аспекте волос на голове<sup>37</sup> [т. е. в качестве касин, аналогично тому как в гл. VI, § 78] и т. д.; и он приходит к проникновению в шесть видов прямого знания (см. М, сутта 6).

Так пусть человек, если он мудр,  
Без устали все дни свои проводит  
В осознанности к телу,  
Ведь это даст ему великую награду.

Таково детальное объяснение раздела касательно осознанности к телу.

### [(9) Осознанность к дыханию]

**§ 145.** Теперь следует описание развития осознанности к дыханию как медитативной опоры. Оно рекомендовалось Благословенным таким образом: «И, монахи, это сосредоточение посредством осознанности к дыханию, когда оно в достаточной степени развито и полноценно практикуется, является двояко умиротворённым и возвышенным; это чистое, блаженное пребывание, которое разом изгоняет и успокаивает дурные, неблаготворные мысли, как только они возникают» (S.v, 321; Vin. iii, 70).

---

37 Кажется, здесь аллюзия на основы мастерства (*abhibhāyatana*, или лучше будет — «основы преодоления»); см. M.ii, 13 и MA.iii, 257 и далее; но см. § 60.

[Текст]

Оно описано Благословенным как имеющее шестнадцать основ: «И как развивается, монахи, и как полноценно практикуется это сосредоточение посредством осознанности к дыханию, которое двояко умиротворённо и возвыщенно, являясь чистым и блаженным пребыванием, и которое разом изгоняет и успокаивает дурные, неблаготворные мысли, как только они возникают?

Здесь, монахи, монах, ушедший в глуши или к подножию дерева, или в некое пустое место [жилище], садится там, сложив ноги крест-накрест, выпрямив тело, установив осознанность впереди, [267] и он всегда осознан, когда вдыхает и когда выдыхает.

(i) Делая длинный вдох, он знает: „Делаю длинный вдох“; делая длинный выдох, он знает: „Делаю длинный выдох“. (ii) Делая короткий вдох, он знает: „Делаю короткий вдох“; делая короткий выдох, он знает: „Делаю короткий выдох“. (iii) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, испытывая всё тело“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, испытывая всё тело“. (iv) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая телесную формацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая телесную формуацию“.

(v) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, испытывая восторг“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, испытывая восторг“. (vi) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, испытывая счастье“; он трениру-

ется так: „Я буду выдыхать, испытывая счастье“. (vii) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, испытывая ментальную формацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, испытывая ментальную формуацию“. (viii) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая ментальную формацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая ментальную формацию“.

(ix) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, испытывая сознание“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, испытывая сознание“. (x) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, радуя сознание“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, радуя сознание“. (xi) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, сосредоточивая сознание“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, сосредоточивая сознание“. (xii) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, освобождая сознание“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, освобождая сознание“.

(xiii) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, созерцая непостоянство“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, созерцая непостоянство“. (xiv) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, созерцая угасание“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, созерцая угасание“. (xv) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, созерцая прекращение“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, созерцая прекращение“. (xvi) Он тренируется так: „Я буду вдыхать, созерцая оставление“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, созерцая оставление“» (S.v, 321–322).

**§ 146.** Описание [развития] будет полно во всех отношениях, только если даётся в надлежащем порядке, после комментария к тексту. Оно изложено здесь (§ 186), предваряясь комментарием к [первой части] текста.

[Пословный комментарий]

«И как развивается, монахи, и как полноценно практикуется это сосредоточение посредством осознанности к дыханию»: здесь «как» — это вопрос, демонстрирующий желание детально объяснить развитие сосредоточения посредством осознанности к дыханию в его различных формах. «Развивается, монахи... это сосредоточение посредством осознанности к дыханию»: эта фраза показывает ту вещь, о которой вопрошаются из желания дать детальное объяснение ей в её различных формах. «Полноценно практикуется... как только они возникают?»: здесь также применимо объяснение выше.

**§ 147.** Итак, «развивается» означает: возникает или возрастает; «сосредоточение посредством осознанности к дыханию» (букв. дыхание-осознанность сосредоточение) — это или сосредоточение, ассоциированное с осознанностью, что различает дыхание, или это сосредоточение на осознанности к дыханию. «Полноценно практикуется»: практикуется опять и опять.

**§ 148.** «Двояко умиротворённо и возвыщенно» (*santo c' eva pañito ca*): сосредоточение посредством осознанности к дыханию умиротворённо в обоих смыслах и возвыщенно в обоих смыслах; эти два слова здесь следует понимать как согласующиеся со словом «двоеко» (*eva*). Что это значит? Если в качестве сравнения обратиться к непривлекательности [см. главу VI] как опоре для медитации, то она умиротворённая и возвышенная лишь посредством проникновения, но не (*n' eva*) умиротворённая и не возвышенная в своём объекте [*трупы*], поскольку её объект [на учебной стадии] грубый, а [после этого] её объект — это отвратительность. Но в случае сосредоточения посредством осознанности к дыханию ситуация совсем другая: оно не является не-умиротворённым и не-возвышенным в каком-либо смысле, но, наоборот: оно двояко умиротворённо, спокойно ввиду умиротворённости его объекта и ввиду умиротворённости того его фактора, что называется проникновением. И оно двояко возвыщенно: им нельзя пресытиться и в [268] отношении возвышенности его объекта, и в отношении возвышенности вышеупомянутого фактора проникновения. Поэтому сосредоточение посредством осознанности к дыханию зовётся «двоеко умиротворённым и возвышенным».

**§ 149.** «Это чистое, блаженное пребывание»: оно без примесей, поэтому чистое; оно неомрачённое, несмешанное, отдельное, особое. И это

не об умиротворённости, достигаемой посредством предварительной работы, [как в случае касин], или посредством доступа, [как в случае, например, с непривлекательностью]. Ибо это сосредоточение на осознанности к дыханию умиротворённо и возвыщено в своей собственной индивидуальной сущности, начиная с самого первого момента внимания, которое ему уделяется. Но некоторые<sup>38</sup> говорят, что это сосредоточение «чистое» ввиду своей неомрачённости и ввиду обладания питательной ценностью, а также по сладости своей индивидуальной сущности. Итак, его следует понимать как «чистое» и «блаженное пребывание», поскольку оно ведёт к обретению телесного и ментального счастья с каждым моментом погружения.

**§ 150.** «Как только они возникают»: всякий раз, когда они не подавлены. «Дурные»: плохие. «Неблаготворные (*akusala*) мысли»: мысли, порождённые не-искусностью (*akosalla*). «Разом изгоняет»: оно изгоняет, подавляет в тот же самый момент, как они возникают. «Успокаивает» (*vūpasameti*): оно полностью умиротворяет (*suṭṭhu upasameti*) или, когда оно в конце концов приведено к исполнению посредством благородного пути, оно, ввиду участия в проникновении, отсекает; оно ввергает в безмятежность — вот смысл этого.

---

38 «„Некоторые“ — сказано в отношении обитателей монастыря Уттары (Северный) [в Анурадхапуре]» (Pm. 256).

**§ 151.** Вкратце, однако, общий смысл таков: «Монахи, каким путём, каким образом, посредством какой системы развивается это сосредоточение осознанности к дыханию, каким путём оно полноценно практикуется, и которое является двояко умиротворённым... как только они возникают?»

**§ 152.** Далее по сутте Благословенный говорит: «Здесь, монахи...» и т.д., раскрывая смысл в деталях.

Итак, «Здесь, монахи, монах...» значит: «Монахи, в этом учении некий монах...». Ибо слово «здесь» обозначает учение [Будды] в качестве условия для порождения сосредоточения посредством осознанности к дыханию во всех его аспектах<sup>39</sup>, и это слово также отвергает существование подобного в любых других учениях. Ибо вот что сказано: «Монахи, только здесь есть отшельник, есть второй отшельник, есть третий отшельник, есть четвёртый отшельник; а прочие учения лишены отшельников<sup>40</sup>» (M.i, 63; A.ii, 238). Вот почему выше сказано «...в этом учении некий монах...».

39 «Слова „во всех его аспектах“ относятся к шестнадцати основам, ибо они во всей полноте обнаруживаются только в этом Учении. Когда люди вне него признают осознанность к дыханию, они познают только первую четвёрку» (Pm. 257).

40 «„Отшельник“ — это вошедший в поток, „второй отшельник“ — это однажды-возвращающийся, „третий отшельник“ — это не-возвращающийся, „четвёртый отшельник“ — это арахант» (MA.ii, 4).

**§ 153.** «Ушедший в глушь... или пустое место [жилище]»: это обозначает, что практикующий нашёл для себя обитель, благоприятную для развития сосредоточения посредством осознанности к дыханию. Ибо ум этого монаха был долго рассеян из-за видимого и т. д. в качестве его объекта и не хотел якориться на объекте сосредоточения в виде осознанности к дыханию; он сбивался со следа, подобно колеснице, что запряжена диким быком<sup>41</sup>. Положим, некий пастух [269] хочет укротить дикого телёнка, что был выкормлен на молоке дикой коровы. С этой целью он бы убрал его от коровы и привязал верёвкой к крепкому столбу, закопанному в землю; затем телёнок мог бы брыкаться туда и сюда, но, будучи неспособным освободиться, он бы в конце концов сел или лёг рядом со столбом. Точно так же и здесь: когда практикующий монах хочет укротить свой ум, который долго баловался видимым и т. д. как объектом своих еды и питья, ему следует отвести его от видимого и т. д. и привести в глушь, или к подножию дерева, или в некое уединённое место и привязать там верёвкой осознанности к столбу вдохов и выдохов. И из-за того, что ум не получает объектов, которые получал ранее, он может брыкаться туда и сюда, но, будучи неспособным разорвать верёвку осознанности и освободиться, он садится, ложится рядом с тем

---

41 Кīṭa — «дикий»: словарь P.T.S. по этой ссылке даёт значение «бесполезный», что не соответствует контексту. См. MA.ii, 82; iv.198.

объектом, что находится под влиянием доступа и погружения. Поэтому Древние говорили:

**§ 154.** «Подобно тому как телёнка укрошают,  
К столбу его привязывая, так и здесь:  
Следует свой ум посредством осознанности  
Прочно привязать к объекту».

Это то, как обитель благоприятствует развитию практика. Поэтому выше было сказано: «Это обозначает, что практикующий нашёл для себя обитель, благоприятную для развития сосредоточения посредством осознанности к дыханию».

**§ 155.** Или иначе: эту осознанность к дыханию как медитативную опору, являющуюся среди прочих опор главной для всех Будд, [некоторых] Паччекабудд и [некоторых] учеников Будд в качестве основы для обретения достижения и пребывания в счастье здесь и сейчас, не так просто развивать без ухода из соседства с деревнями, где постоянно — звуки женщин, мужчин, слонов, лошадей и т. д., ведь звук — это как шип для джханы (см. А.v, 135); но в лесу, в отдалении от деревень, практикующий может легко приступить к различению своей медитативной опоры и достигнуть четвёртой джханы на осознанности к дыханию, а затем, делая эту джхану основой для постижения формаций [посредством прозрения] (гл. XX, § 2 и далее), он может достичь арахантства — высшего плода.

Вот почему Благословенный сказал: «...ушедший в лес...» и т. д., подчёркивая благоприятную для практики обитель.

**§ 156.** Ибо Благословенный подобен мастеру искусства строения участков (см. D.i, 9, 12; ii, 87). [270] Такой мастер изучает предложенный для города участок, тщательно проверяет его, а затем даёт указание: «Стройте город здесь», и когда постройка города благополучно окончена, он получает великую славу от царской семьи. Точно так же действует Благословенный: он проверяет некую обитель на её пригодность для практикующего, а затем даёт указание: «Предавайся здесь медитативной опоре», и позднее, когда практикующий посвятил себя медитации и достиг арахантства, он говорит: «Благословенный в самом деле полностью просветлённый», а Благословенный получает великую славу.

**§ 157.** И этот монах сравним с леопардом. Ибо подобно великому царю леопардов, что рыскает в лесу в дикой траве, в диких джунглях или в диких горах и хватает дикого буйвола, быка, кабана и т. д., точно так же и этого монаха, что предаётся своей медитации в лесу и т. д., следует понимать как хватающего один за другим пути вошедшего в поток, однажды возвращающегося, не возвращающегося и араханта, а также соответствующие благородные плоды. Поэтому Древние говорили:

«Как леопард, рыская [в лесу], зверей хватает,  
Так и сын Будд, прозрением одарённый,  
стремится,  
Затворяясь в лесу, наивысший плод схватить»

(Miln. 369).

Итак, Благословенный сказал: «...ушедший в лес...» и т. д., чтобы подчеркнуть, что лесная обитель и т. д. — это отличное место для ускорения прогресса.

§ 158. «Уиедшии в глушь» — это ушедший в любой вид глухи, что несёт в себе счастье отрешённости среди различных видов глухи, характеризующихся таким образом: «По выходе за пограничную опору всё остальное — глушь» (Vbh. 251; Ps.i, 176) и «Лесная обитель — это дистанция длиной в пятьсот луков» (Vin.iv, 183). «К подножию дерева»: ушедший в окрестности некоего дерева. «В пустое место [жилище]»: ушедший в пустое, уединённое место. И здесь практикующий также может быть назван ушедшим в «пустое место», если он ушёл в какую-либо из прочих оставшихся семи видов обителей (мест для отдыха<sup>42</sup>). [271]

---

42 Девять видов обиталищ (мест для отдыха): уже упомянутые глушь и подножие дерева; скала; расщелина в холме; горная пещера; кладбище; заросли джунглей; открытое пространство; охапка сена (M.i, 181).

§ 159. Обозначив таким образом обитель, что будет подходящей для трёх времён года, для гумора, темперамента<sup>43</sup> и для развития осознанности к дыханию, Благословенный затем говорит: «...садитесь там...» и т. д., обозначая тем самым позу, что является умиротворяющей, а также не склоняет ни к лености, ни к беспокойству. Затем он говорит: «...сложив ноги крест-накрест...» и т. д., показывая твёрдость сидячей позиции, лёгкость протекания вдохов и выдохов [в этой позиции], а также средство для различения объекта.

§ 160. Здесь «крест-накрест» — это сидячая позиция с полностью замкнутыми бёдрами. «Сложив»: замкнув. «Выпрямив тело»: выпрямив верхнюю часть тела, сведя восемнадцать костей спины одну к другой. Ибо когда он сидит так, его кожа, плоть и сухожилия не перекручиваются, и таким образом не возникают те ощущения, что могли бы возникнуть из-за подобной перекрученности. В ре-

---

43 «В жаркий сезон глушь будет подходящей, в холодный сезон — подножие дерева, в дождливый сезон — пустое место [жилище]. У кого флегматичный гумор, кто по природе флегматик, тому будет подходящим глушь; для того, у кого желчный гумор, будет подходящим подножие дерева; для того, у кого ветреный темперамент, будет подходящим пустое место [жилище]. Для заблуждающегося темперамента — глушь, для злобного — подножие дерева, для жадного — пустое место» (Рм. 258).

зультате его ум приходит к единению, а его медитативная опора вместо провала приходит к своему росту и развитию.

**§ 161.** «Установив осознанность впереди» (*parimukhaṁ satiṁ upaṭṭhapetvā*) = установив (*ṭhapayitvā*) осознанность (*satiṁ*) на медитативную опору (*kammaṭṭhānābhīmukhaṁ*). Или же смысл можно трактовать так, как это делает «Патисамбхида»: *pari* имеет смысл контроля (*pariggaha*), *mukhaṁ* (букв. рот) имеет смысл выхода (*niyyāna*), *sati* имеет смысл установления (*upaṭṭhāna*) — вот почему говорится *parimukhaṁ satiṁ* («осознанность как контролируемый выход») (Ps.i, 176). Смысл этого вкратце таков: сделав осознанность выходом [из противоположного ей забвения, которое тем самым] контролируется<sup>44</sup>.

**§ 162.** «Он всегда осознан, когда вдыхает и когда выдыхает»: усевшись таким образом, установив таким образом осознанность, монах не отбрасывает этой осознанности; он всегда осознан, вдыхая и выдыхая; он является осознанным практиком — вот смысл этого.

---

44 Дополнительный текст в квадратных скобках из Рм. 258.

[Продолжение пословного комментария —  
первая четвёрка]

**§ 163.** (i) «Делая длинный вдох» и т. д.: всё это излагается с целью показать различные способы, в соответствии с которыми этот монах является осознанным практиком. Ибо в „Патисамбхидамагге“, в толковании фразы «он всегда осознан, когда вдыхает и выдыхает», сказано следующее: «Он — осознанный практик тридцатью двумя способами: (1) когда он знает единение ума и не-отвлечение посредством длинного вдоха, осознанность устанавливается в нём; ввиду этой осознанности и этого знания он — осознанный практик. (2) Когда он знает единение ума и не-отвлечение посредством длинного выдоха... (31) посредством вдоха, созерцая оставление... (32) когда он знает единение ума и не-отвлечение посредством выдоха, созерцая оставление, то осознанность устанавливается в нём; ввиду этой осознанности и этого знания он — осознанный практик» (Ps.i, 176).

**§ 164.** Итак, «делая длинный вдох» (*assasanto*) — это порождение длинного вдоха. [272] В комментарии к Винае сказано: «*Assāsa* — это выходящий ветер; *passāsa* — это входящий ветер». Но в комментариях к Суттанте — наоборот. Когда любой младенец выходит из чрева матери, сначала ветер внутри его тела выходит наружу, и впоследствии ветер снаружи входит внутрь с мелкой пылью, ударяет нёбо и утихает [с чиханием младенца]. Так, первостепенно, следует понимать слова *assāsa* и *passāsa*.

**§ 165.** Но их длинность и короткость следует понимать посредством понятия протяжённости (*addhāna*). Ибо как вода или песок, что простираются на определённое пространство, зовутся «длинным водоёмом», «длинным участком песка», «коротким водоёмом» или «коротким участком песка», так и в случае тел слонов и змей: их вдохи и выдохи, рассмотренные как частицы<sup>45</sup>, медленно наполняют некую длинную пространственную протяжённость, то есть их тела, и вновь медленно выходят наружу — вот почему они [вдохи и выдохи] зовутся «длинными». Но эти частицы быстро заполняют малую пространственную протяжённость, например тело собаки, зайца и т. д., и быстро выходят наружу — вот почему они зовутся «короткими».

**§ 166.** В случае же человеческих существ некоторые вдохи и выдохи по протяжённости времени длинные, как у слонов, змей и т. д., а некоторые короткие, как у собак, кроликов и т. д. Те вдохи и выдохи, что проходят длинную протяжённость, следует понимать как по времени длинные, а те, что проходят короткую протяжённость — как короткие.

---

45 «„Рассмотренные как частицы“: как число групп (*kalāpa*) (Pm. 259). Этот концепт возникновения вдохов и выдохов базируется на теории движения как «последовательных возникновений в прилегающих локациях» (*desantaruppatti*); см. сноску 54 ниже. Касательно «групп» см. гл. XX, § 2 и далее.

**§ 167.** И этот практикующий монах, когда его вдохи и выдохи длинные в девяти модусах, знает: «Делаю длинный вдох и выдох». И развитие опоры осознанности в виде созерцания тела следует понимать как совершенствующееся в одном аспекте у того, кто знает так, в соответствии с чем в «Патисамбхиде» сказано:

**§ 168.** «Как, делая длинный вдох, он знает: „Делаю длинный вдох“? Как, делая длинный выдох, он знает: „Делаю длинный выдох“? (1) Он делает длинный вдох, рассмотренный как протяжённость. (2) Он делает длинный выдох, рассмотренный как протяжённость. (3) Он делает длинные вдохи и выдохи, рассмотренные как протяжённость. По мере того как он делает длинные вдохи и выдохи, что рассмотрены как протяжённость, возникает рвение. (4) Посредством рвения он делает длинный вдох в более утончённой манере, чем он был ранее в качестве рассмотренного как протяжённость. (5) Посредством рвения он делает длинный выдох в более утончённой манере, чем он был ранее в качестве рассмотренного как протяжённость. (6) Посредством рвения он делает длинные вдохи и выдохи в более утончённой манере, чем они были ранее в качестве рассмотренных как протяжённость. По мере того как он посредством рвения делает длинные вдохи и выдохи в более утончённой манере, чем они были ранее в качестве рассмотренных как протяжённость, возникает радостность [вос-

торг (*rāmojāt*)]. [273] (7) Посредством радостности он делает длинный вдох в более утончённой манере, чем он был ранее в качестве рассмотренного как протяжённость. (8) Посредством радостности он делает длинный выдох в более утончённой манере, чем он был ранее в качестве рассмотренного как протяжённость. (9) Посредством радостности он делает длинные вдохи и выдохи в более утончённой манере, чем они были ранее в качестве рассмотренных как протяжённость. По мере того как он посредством радостности делает длинные вдохи и выдохи в более утончённой манере, чем они были ранее в качестве рассмотренных как протяжённость, его ум уходит от длинных вдохов и выдохов, и устанавливается невозмутимость<sup>46</sup>.

---

46 «„Возникает рвение“: добавочное рвение, которое благотворное и имеет характеристику желания действовать, возникает ввиду удовлетворения, обретённого тогда, когда медитация принесла последовательное продвижение. „В более утончённой манере, чем он был ранее“: в более утончённой манере, чем тогда, когда возникло вышеописанное рвение, ибо вдохи и выдохи возникают в более утончённой манере ввиду медитативного успокоения телесного беспокойства и возбуждённости. „Возникает радостность“: свежий восторг возникает в ранее описанных видах малого восторга и т. д. [см. IV, § 94–100], что суть радостность, сопровождающая сознание, занятое медитацией, и возникает он в силу факта, что умиротворённость объекта возрастает с ростом утончённости вдохов и выдохов, а также в силу факта, что медитативная опора придерживается своего курса. „Его ум уходит“: →

Длинные вдохи и выдохи в этих девяти модусах — это тело<sup>47</sup>. Установление (опора) — это осоз-

---

ум уходит от вдохов и выдохов, которые достигли той точки, когда их отслеживание требует исследования (см. § 177) ввиду их постепенно увеличивающейся утончённости. Но некоторые говорят (см. PsA., сингальское издание, стр. 351) так: „Это когда вдохи и выдохи достигли более утончённого состояния ввиду влияния медитации и образа-аналога, ибо когда он возникает, ум уходит от нормальных вдохов и выдохов“. „Устанавливается невозмутимость“: когда сосредоточение, классифицированное как доступ и погружение, возникло на этом образе-аналоге, затем, так как нет дальнейшего интереса в достижении джханы, наступает взирающая (невозмутимость), которая является специфической нейтральностью [см. гл. XIV, § 153]» (Pm. 260).

- 47 «„В этих девяти модусах“: как описано выше, „Длинные вдохи и выдохи... это тело“: вдохи и выдохи, которые существуют как частицы ввиду обладания аспектом протяжённости, составляют „тело“ в смысле массы. И здесь образ, что возникает со вдохами и выдохами как своей поддержкой, также называется „вдохом и выдохом“ (см. также § 206). „Установление (опора) — это осознанность“: осознанность называется „основой (опорой) — (*upatṭhāna*)“, ибо она подходит (*upagantvā*) к объекту и остаётся (*tiṭṭhati*) там. „Созерцание — это знание“: созерцание образа посредством безмятежности и созерцание ментальности-материальности посредством определения с прозрением вдохов, выдохов и тела, которое их поддержка, как „материальности“, а сознания и ассоциированных с ним явлений — как „нематериального“ (ментальность) — это знание, то есть осознавание того, что актуально существует. „Тело — это установление (опора)“: есть это тело, и осознанность подходит к нему посредством взятия его своим объектом и остаётся там, таким образом, это „установление“. И эти слова включают также и другой (ментальный) вид тела,

нанность. Созерцание — это знание. Тело — это установление (опора), но это не осознанность. Осознанность — это и установление (опора), и осознанность. Посредством этой осознанности и этого зна-

ибо вышеупомянутое постижение посредством прозрения тоже здесь необходимо. „...Но это не осознанность“: это тело не называется „осознанностью“ [хотя оно и называется „установлением“]. „Осознанность — это и установление (опора), и осознанность“, являясь таковой в смысле припоминания (*saraṇa*) и в смысле установления (*upatiṭṭhana*). „Посредством этой осознанности и этого знания“: посредством вышеупомянутых. „...Это тело“: это тело вдоха и выдоха, и это материальное тело, которое является их поддержкой. „...Он созерцает (*api passati*)...“: он сохраняет присутствие продолжительного отслеживания (*anu api passati*) со знанием джханы и знанием прозрения. „...Вот почему сказано: ‘развитие опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела как тела’“: в силу вышеописанного созерцания говорится о развитии опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела как тела вышеописанного вида. Подразумевается следующее: созерцание тела как тела вдоха и выдоха и физического тела как [материальной] опоры для первого, и это не созерцание постоянства и т. д. в теле, чья индивидуальная сущность — это не постоянство и т. д., что было бы подобно созерцанию миража воды как реальной воды, но, скорее, созерцание его сущности как непостоянного, страдательного, бессамостного и отвратительного. Или иначе: созерцание его как лишь тела, без чего-либо ещё, что может быть ухвачено как „Я“, „Моё“, „женщина“ или „мужчина“ — всё это и есть „созерцание тела“. Осознанность, ассоциированная с таким созерцанием тела, которая сама в себе есть установление, — это „установление“. Развитие, его рост — это „развитие опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела“» (Pm. 261). →

ния он созерцает это тело. Вот почему сказано „развитие опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела как тела“ (см. D.ii, 290)» (Ps.i, 177).

**§ 169.** (ii) Тот же метод объяснения применяется также и к короткому дыханию. Но есть отличие. Если в случае длинных говорится «длинный вдох, рассмотренный как протяжённость», то в случае короткого будет «короткий вдох, рассмотренный как малая (продолжительность)» (Ps.i, 182). Таким образом, здесь нужно подставить «короткое» вплоть до фразы «Вот почему сказано: „развитие опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела как тела“» (Ps.i, 183)

**§ 170.** Итак, следует понимать, что когда практикующий монах знает вдохи и выдохи в этих девяти модусах как «[длинную] протяжённость» и как «малую [длительность]», «...делая длинный вдох, он знает: „Делаю длинный вдох“; ...делая короткий выдох, он знает: „Делаю короткий выдох“», говорится именно о нём.

---

Сложное слово *satipaṭṭhāna* разбирается «Патисамбхидой» на *satī* (осознанность) и *paṭṭhāna* (установление — Ps.i, 182), но в комментариях предпочтителен разделение на *satī* и *paṭṭhāna* (опора) (M.A.i, 237–238). В 118-й сутте Маджхима Никайи первая четвёрка называется развитием первой опоры осознанности, или же созерцанием тела (M. сутта 10; D. сутта 22). Цитируемый пассаж из «Патисамбхиды» призван показать это.

«Длинный и короткий,  
 Вдох и выдох —  
 Таковы четыре вида, происходящих  
 У кончика носа монаха».

§ 171. (iii) «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... Я буду выдыхать, испытывая всё тело“». Он тренируется так: «Я буду вдыхать, делая известным, делая явным начало, середину и конец<sup>48</sup> всего тела вдоха. Я буду выдыхать, делая известным, делая явным начало, середину и конец всего тела выдоха» — вот как он тренируется. Делая их известными, делая их явными — в этом ключе он делает вдохи и выдохи — с сознанием, что ассоциировано со знанием. Вот почему говорится «...Он тренируется так: „Я буду вдыхать... Я буду выдыхать...“».

§ 172. Для одного является явным начало разделённого на частицы тела вдоха или выдоха [то есть рассмотренные как последовательные возникновения (см. сноска 45)], а середина и конец — нет; он способен различать лишь начало, но с серединой и с концом испытывает трудности. Для второго только

---

48 Начало, середина и конец описываются в § 197, а то, как их следует трактовать, даётся в § 199–201. Имеется в виду то, что практикующему следует знать, что они наличествуют, и отслеживать их так, чтобы осознанность в отношении вдохов и выдохов не уходила от кончика носа внутрь тела или вовне тела, а также без спекуляций о том, что с ними было и будет.

середина является явной, но не начало и конец; он способен различать лишь середину, но с началом и с концом он испытывает трудности. Для третьего конец является явным, но не начало и середина; он способен различать лишь конец [274], но с началом и с серединой он испытывает трудности. Для иного же все три стадии очевидны: он способен различать их все и не испытывает никаких трудностей. Подразумевая, что практикующий монах должен быть как последний из этого списка, Благословенный сказал: «...Он тренируется так: „Я буду вдыхать... выдыхать, испытывая всё тело“».

**§ 173.** Здесь «он тренируется» означает: он стремится, прикладывает усилия в этом ключе. Или, также, такое обуздание в подобном практикующем — это тренировка в высшей нравственности, его сознание — тренировка в высшем сознании, его понимание — тренировка в высшем понимании (см. Ps.i, 184). Таким образом, он посредством этой осознанности, посредством этого внимания тренируется, повторяет, развивает и раз за разом практикует эти три вида тренировок с этим объектом [дыханием]. Вот каким образом следует понимать смысл этого.

**§ 174.** В первой части этой системы (номера i. и ii.)<sup>49</sup> практикующему следует только делать вдох и вы-

---

49 «„В первой части этой системы“: в первой части системы развития; в первых двух основах — вот что подразумевается. Конечно, нужно признать, что возникновение знания также имеет здесь место ввиду

дох, и ничего более, и только лишь в дальнейшем ему следует порождать знание и так далее. Следовательно, там используется форма настоящего времени: «Он знает: „Делаю длинный вдох“ ... он знает: „Делаю короткий выдох“». Но будущее время во фразе с таким началом: «Я буду вдыхать, испытывая всё тело» следует понимать как использующееся с целью показать, что аспектом возникновения знания и т. д. необходимо озабочиться после.

**§ 175. (iv)** «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, успокаивая телесную формацию“». Он тренируется так: «Я буду вдыхать и выдыхать, успокаивая, всецело успокаивая, останавливая, унимая грубую телесную формацию<sup>50</sup>».

присутствия внимания к длиниости и короткости вдохов и выдохов, как они есть (как они реально происходят), и делать это несложно, ибо это всего лишь их отслеживание по мере их возникновения. Вот почему это даётся здесь в настоящем времени. Но то, что идёт далее, является настолько же сложным, как пройти по лезвию бритвы, — вот почему для последующих стадий используется будущее время — чтобы показать необходимость чрезвычайного предшествующего усилия» (Pm. 263).

50 «„Телесная формация“: вдох и выдох (см. М.i, 301). Ибо хотя она порождается сознанием, она тем не менее называется «телесной», ибо её существование опирается на порождённое каммой тело и им произведено» (Pm. 263).

§ 176. И под этим следует понимать и грубое, и утончённое состояния, а также [последовательное] успокоение. Ибо ранее, в момент, когда практикующий монах всё ещё не различил [медитативную опору дыхания], его тело и его ум были возмущены и поэтому были грубыми. И пока грубость тела и ума всё ещё в силе, вдохи и выдохи также будут грубыми. Они усиливаются, ноздрей становится недостаточно, так что он начинает вдыхать и выдыхать ртом. Но они затихают, когда его тело и ум различены. Когда они успокойны, тогда вдохи и выдохи возникают настолько утончённо, что практикующему необходимо исследовать, есть ли они вообще.

§ 177. Положим, некий человек остановился после пробежки, или после спуска с горы, или после того как снял тяжёлый груз со своей головы; в этом случае его вдохи и выдохи будут грубыми, ноздрей становится недостаточно, и он начинается дышать ртом. Но когда он сбросил усталость, искупался, выпил воды, [275] положил влажную тряпку на своё сердце и лёг в прохладную тень, тогда в конце концов его вдохи и выдохи будут происходить так утончённо, что ему придётся исследовать, есть ли они вообще; аналогично и здесь.

§ 178. Почему так? Потому что ранее, в момент, когда различия всё ещё не наступило, в практикующем не было интереса, реакции, внимания, рассмотрения того, что «Я [последовательно] успо-

каиваю каждую более грубую телесную формуацию». Но когда различие произошло, тогда всё это в силе. Таким образом, его телесная формация при уже случившемся различении, если сравнивать с тем, когда различения не было, будет куда более утончённой. Поэтому Древние говорили:

«Ум и тело беспокойны,  
И тогда это происходит в избытке (грубо).  
Но когда они спокойны —  
Это происходит утончённо».

§ 179. В различении [медитативной опоры, телесная формация] грубая, но в доступе первой джханы она утончённая [при сопоставлении]; также она грубая в доступе первой джханы, но утончённая в первой джхане; в первой джхане и в доступе второй джханы она грубая, но во второй джхане утончённая; во второй джхане и в доступе третьей джханы она грубая, но в третьей джхане утончённая; в третьей джхане и в доступе четвёртой джханы она грубая, но в четвёртой джхане она настолько утончённая, что даже достигает прекращения. Таково мнение декламаторов Дигха и Самьюотта Никай. Но декламаторы Маддххимы считают, что она более утончённая в каждом следующем доступе, чем в предшествующей джхане: в первой джхане она грубая, а в доступе второй джханы утончённая [в сравнении и т. д.]. Но мнение всех совпадает в том, что телесная формация, возникающая

до времени различения, успокаивается в момент такого различения, и та, что возникает во время различения, успокаивается во время доступа первой джханы... и телесная формация, возникающая в доступе четвёртой джханы, успокаивается в четвёртой джхане. Таков метод объяснения в контексте умиротворённости.

§ 180. Но в контексте прозрения телесная формация, возникающая в момент не-различения, является грубой, и в различении первоэлементов она является утончённой [в сравнении]; но и последняя грубая, но в различении производной материи — уточненная; но и эта грубая, но в различении всей материальности — утончённая; но и эта грубая, но в различении нематериального она утончённая; но и эта грубая, но в различении материального и нематериального она утончённая; но и эта грубая, но в различении условий она утончённая; но и эта грубая, но в видении ментальности-материальности с её условиями она утончённая; но и эта грубая, но в прозрении, что имеет три характеристики [непостоянства и проч.] своим объектом, она утончённая; но и эта грубая в случае слабого прозрения, но при сильном прозрении она уточненная.

Итак, успокоение здесь следует понимать как [сравнительную безмятежность] последующего в отношении предшествующего. Вот каким образом здесь следует понимать грубоść, утончённость и [последовательное] успокоение. [276]

**§ 181.** В «Патисамбхиде» это даётся вместе с возражением и прояснением:

«Каким образом он тренируется так: „Я буду вдыхать... выдыхать, успокаивая телесную формацию“? Что такое телесные формации? Длинные вдохи... выдохи [переживание всего тела], принадлежащие телу, — эти явления, будучи завязаны на теле, есть телесные формации; он тренируется в успокоении, остановке, усмирении этих телесных формаций.

Когда есть место таким телесным формациям, ввиду которых есть наклон вперёд, назад, в бок, в какие-либо стороны, тряска, дрожь и движения тела, он тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая телесную формуацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая телесную формуацию“. Когда есть место таким телесным формациям, ввиду которых нет наклона вперёд, назад, в бок, в какие-либо стороны, нет тряски, дрожи и движения тела, он, со спокойствием и утончённо, тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая телесную формуацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая телесную формуацию“.

**§ 182.** [Возражение:] Но если он тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая телесную формуацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая телесную формуацию“, то при этом нет порождения осознавания ветра, нет порождения вдохов и выдохов, нет порождения осознанности к дыханию, нет

порождения сосредоточения посредством осознанности к дыханию, и, следовательно, мудрые ни входят, ни выходят из этого достижения.

**§ 183.** [Прояснение:] Если он тренируется так: „Я буду вдыхать, успокаивая телесную формуацию“; он тренируется так: „Я буду выдыхать, успокаивая телесную формуацию“; то, поскольку это так, здесь происходит порождение осознавания ветра, здесь происходит порождение вдохов и выдохов, здесь происходит порождение осознанности к дыханию и здесь происходит порождение сосредоточения посредством осознанности к дыханию, и, следовательно, мудрые и входят в это достижение, и выходят из него.

**§ 184.** Подобно чему? Подобно тому, как ударяют в гонг. В начале возникают грубые звуки, и сознание [возникает] ввиду того, что образ грубых звуков хорошо схватывается, хорошо является [уму], хорошо наблюдается; и когда грубые звуки прекратились, затем возникают слабые звуки, и [возникает сознание] ввиду того, что образ слабых звуков хорошо схватывается, хорошо является [уму], хорошо наблюдается; и когда слабые звуки прекратились, следом [277] возникает сознание, потому что оно берёт своим объектом образ слабых звуков<sup>51</sup>; точ-

---

51 «Слабый звук сам по себе как „образ слабых звуков“ — он берётся объектом. Что это значит? Конечно, слабые звуки тогда также прекратились, но образ звуков

но так же и здесь: сперва возникают грубые вдохи и выдохи, и [сознание не становится отвлечённым] ввиду того, что образ грубых вдохов и выдохов хорошо схватывается, хорошо является [уму], хорошо наблюдается; и когда грубые вдохи и выдохи прекратились, затем возникают слабые вдохи и выдохи, и [сознание не становится отвлечённым] ввиду того, что образ слабых вдохов и выдохов хорошо схватывается, хорошо является [уму], хорошо наблюдается; и когда слабые вдохи и выдохи прекратились, то далее сознание не становится отвлечённым потому, что берёт своим объектом образ слабых вдохов и выдохов.

Поскольку так, здесь есть порождение отслеживания ветра, порождение вдохов и выдохов, порождение осознанности к дыханию и порождение сосредоточения посредством осознанности к дыханию, и, следовательно, мудрые и входят в это достижение, и выходят из него.

**§ 185.** Вдохи и выдохи, успокаивающие телесную формацию, — это тело. Установление (опора) — это осознанность. Созерцание — это знание. Тело — это

был хорошо схвачен, и поэтому сознание возникает с образом более слабых звуков как своим объектом. Ибо, поскольку с самого начала он с не-отвлечённым сознанием определяет образ каждого звука по мере их прекращения, в конечном итоге его сознание возникает также с образом чрезвычайно утончённых звуков как своим объектом» (Pm. 266).

установление (опора), но не осознанность. Осознанность — это и установление (опора), и осознанность. Посредством этой осознанности и этого знания он созерцает тело. Вот почему сказано „развитие опоры (установления) осознанности в виде созерцания тела как тела“» (Ps.i, 184–186).

Таков последовательный пословный комментарий к первой четвёрке, что имеет дело с созерцанием тела.

[Метод развития]

\*\*\*\*

**§ 186.** Первая четвёрка изложена как медитативная опора для начинающего<sup>52</sup>, но остальные три четвёрки изложены, [соответственно], как созерцание ощущения, сознания и ментальных феноменов для того, кто уже достиг джханы на этой четвёрке. Поэтому если член общины, являющийся начинающим, хочет развить эту медитативную опору и достичь арахантства вместе с [четырьмя аналитическими] различиями посредством прозрения, основанного на четвёртой джхане, что порождена дыханием, ему, как уже описывалось ранее, следует сначала выполнить всю практику, связанную с очищением нравственности и т. д., после чего ему

---

52 «„Как медитативная опора для начинающего“: так говорится со ссылкой на медитацию умиротворённости (т. е. на джхану), но медитация прозрения также применяется и к прочим четвёркам» (Pm. 266).

следует изучить эту медитативную опору в пяти стадиях от учителя с такими характеристиками, которые уже описывались ранее [см. гл. III].

**§ 187.** Вот вышеупомянутые пять стадий: изучение, задавание вопросов, установление, погружение, характеристика.

Итак, «изучение» — это изучение данной медитативной опоры. «Задавание вопросов» — это задавание вопросов на тему данной медитативной опоры. «Установление» — это установление данной медитативной опоры. «Погружение» [278] — это [джхановое] погружение с этой медитативной опорой [в качестве объекта джханы]. «Характеристика» — это характеристика медитативной опоры; определение её индивидуальной сущности таким образом: «Эта медитативная опора имеет такую-то характеристику» — вот смысл этого.

**§ 188.** Изучая эту медитативную опору в рамках этих пяти стадий, практикующий не утомляет себя и не беспокоит учителя.

Практикуя эту опору, он может жить или с учителем, или где-либо ещё — в той обители, что описывалась ранее, изучая там эту опору в рамках пяти стадий в вышеописанном ключе, получая понемногу объяснений за раз и долго их рецитируя. Следует устранить меньшие препятствия. Завершив дела, связанные с приёмом пищи, и устранив сонливость после еды, следует удобно усесться. Затем

практик, убедившись, что у него нет недопонимания ни по одному слову от учителя, должен взбодрить свой ум памятованием об особых качествах Трёх Драгоценностей.

**§ 189.** Стадии практики этой медитативной опоры таковы: (1) счёт, (2) связь, (3) касание, (4) фиксация, (5) наблюдение, (6) отворачивание, (7) очищение и (8) оглядывание назад.

Здесь «счёт» — это просто счёт; «связь» — продолжение; «касание» — место, которого касается [дыхание]; «фиксация» — это погружение; «наблюдение» — это прозрение; «отворачивание» — это путь, «очищение» — это плод; «оглядывание назад» — это пересмотр.

**§ 190.1.** Итак, члену общины, начинающему данную практику, следует сначала уделить внимание этой медитативной опоре посредством счёта. И когда он считает, ему не следует останавливаться на числе, меньшем, чем пять, большем, чем десять, или сбиваться в серии подсчётов. Если он остановится на числе, меньшем, чем пять, его мысли возбудятся в тесном промежутке, подобно скоту, что заперт в тесном загоне. Если он остановится на числе, большем, чем десять, его мысли начнут брать числа как опору, [а не дыхание]. Сбиваясь в серии подсчётов, он начинает интересоваться, достигла ли его медитативная опора завершения или же нет. Поэтому ему следует вести подсчёт, избегая этих ошибок.

**§ 191.** Подсчитывая, он должен сначала делать это медленно, [то есть с опозданием], подобно измерителю зерна. Ибо измеритель зерна, наполнив свою мерную тару, говорит «один», опустошает её, а затем вновь наполняет, продолжая говорить «один, один», пока убирает мусор, который он там мог заметить. Аналогично и с «два, два» и так далее. Итак, выбирая из вдоха или выдоха то, что проявилось [наиболее явно], ему следует начать с «один, один» [279] и считать вплоть до «десять, десять», подмечая каждый возникающий момент [вдоха или выдоха].

**§ 192.** Когда он считает так, вдохи и выдохи становятся ему очевидны по мере их возникновения. Затем он может оставить медленный (запоздалый) подсчёт измерителя зерна и начать считать быстро, [без задержки,] как пастух. Ибо умелый пастух наполняет карман камешками и поутру идёт в загон для коров, прихватив с собой хлыст; сидя на перекладине ворот, он хлещет коров по спине и считает каждую в момент, когда она доходит до ворот, говоря «один, два», бросая камешек по мере прохождения каждой. И коровы в стаде, теснясь три стражи ночи в неудобстве тесного загона, выходят оттуда быстро и группами, толкая друг друга. Так что пастух считает быстро (без задержки): «Три, четыре, пять» — и так до десяти. Теперь счёт вдохов и выдохов, ставших очевидными ранее при медленном счёте, идёт в быстром темпе.

**§ 193.** Затем, зная, что они протекают в быстром темпе, не ухватывая их ни снаружи, ни внутри [тела], но ухватывая их только лишь в момент достижения двери [ноздрей], практикующий может подсчитывать быстро (без задержки): «Один, два, три, четыре, пять; раз два, три, четыре, пять, шесть; ...семь; ...восемь; ...девять; ...десять». Ибо пока его медитативная опора соединена с подсчётом, именно с такой поддержкой его ум приходит к единению, что подобно лодке, которая обретает устойчивость в бурном потоке с помощью рулевого колеса.

**§ 194.** Когда он считает быстро, эта медитативная опора становится для него явной как непрерывный процесс. Затем, зная, что она происходит непрерывно, он может считать быстро (без задержки), как описывалось ранее, не различая ветер ни внутри, ни снаружи [тела]. Ибо, когда он ведёт своё сознание внутрь тела вместе с проходящим вдохом, ему кажется, что его изнутри будто распирает ветром или наполняет жиром<sup>53</sup>. Если же он устанавливает своё сознание снаружи вместе с выходящим дыханием, то возникает отвлечённость разнообразием наружных объектов. Развитие приходит к успеху,

---

53 «„Распираем ветром“: если он уделяет много внимания ветру, что зашёл внутрь, то это место кажется ему как будто распираемым ветром, как будто оно наполнено жиром» (Рм. 268). Дальнейшего объяснения нет.

если практикующий фиксирует свою осознанность на том месте [ноздри], которого касается [дыхание]. Вот почему сказано выше, что «он может считать быстро (без задержки), как описывалось ранее, не различая ветер ни внутри, ни снаружи».

**§ 195.** Но как долго будет происходить подсчёт? До того момента, когда осознанность [280] устанавливается на вдохах и выдохах в качестве своего объекта без необходимости поддержки от подсчёта. Ибо подсчёт — это всего лишь инструмент для установления осознанности на вдохах и выдохах в качестве её объекта посредством отсечения рассеивания [ума] от его приложения к другим объектам.

**§ 196. 2.** Направив таким образом внимание к дыханию посредством подсчёта, он теперь должен продолжить дальнейшее развитие посредством связи. Связь — это непрерывное следование с осознанностью за вдохами и выдохами после того, как был оставлен подсчёт. И это не значит следования за «началом, серединой и концом<sup>54</sup>».

---

54 «„Следуя (апидатана)“ — это возникновение вместе-с (anu anu pavattana), следование-за (anugacchana) посредством осознанности от взятия объектом вдохов и выдохов по мере их возникновения. Поэтому он и сказал: „И это не значит следования за началом, серединой и концом“. „Начало здесь — это пупок“ — ввиду первого возникновения вдохов и выдохов в этом месте. Ибо категория начала (ādi cintā) здесь присутствует в смысле первого возникновения, а не в смысле →

**§ 197.** Начало здесь — это пупок, откуда начинается исходящий воздух; сердце — его середина; кончик носа — его конец. Кончик носа — это начало входящего ветра, сердце — его середина, а пупок — его конец. И если он следует по всем этим точкам, его ум отвлекается ввиду возмущения и неоднородности [объекта для медитации], в соответствии с чем сказано: «Когда он следует осознанностью за началом, серединой и концом вдоха, его ум, отвлекаясь внутренне, порождает неспокойствие, возмущённость, взбудораженность тела и ума. Когда он следует осознанностью за началом, серединой и концом выдоха, его ум, отвлекаясь внешне, порождает неспокойствие, возмущённость, взбудораженность тела и ума» (Ps.i, 165).

3–4. Таким образом, уделяя внимание дыханию посредством связи, он должен делать это, избе-

---

просто возникновения [лишь единожды]. Ибо вдохи и выдохи происходят, возникая через [всю протяжённость] — от пупка к кончику носа, и где бы они ни возникали, в том же месте они и угасают, ввиду того что нет хода (движения) дхамм. Расхожий термин «движение» (*gatisamāññā*) отсылает к последовательным возникновениям в прилегающих локациях (*desanta-guppatti*) в соответствии с условиями. „Сердце — его середина“: рядом с сердцем, прямо над ним. „Кончик носа — его конец“: место, где находятся ноздри, — это конец; это предел применения расхожего термина „вдохи и выдохи“, ибо в соответствии с тем, что они называются „порождёнными сознанием“, нет внешнего порождения того, что порождено сознанием» (Pm. 268).

гая следования за началом, серединой и концом, но только лишь посредством касания и фиксации.

**§ 198.** И внимание посредством касания не уделяется отдельно от фиксации, как это происходит в случае счёта, который идёт отдельно от связи. Когда практикующий подсчитывает вдохи и выдохи в том месте, которого каждый из них касается, он уделяет им внимание посредством счёта и касания. Когда он оставил счёт позади и соединяет их посредством осознанности в том же самом месте [касания дыхания] и фиксирует сознание посредством погружения, тогда он уделяет своё внимание связью, касанием и фиксацией. И смысл этого можно понять посредством примеров из комментариев, где описывается не могущий ходить человек и страж врат, а также посредством примера про пилу из «Патисамбхиды».

**§ 199.** Вот пример человека, который не может ходить: подобно человеку, что не может ходить, что раскачивает качели для развлечения своих детей и их матери, сидя у основания опоры качелей и видя последовательно уходящие и приходящие [от и к его взору] концы и середину деревяшки качелей, [на которой сидят раскачиваемые], [281] не двигаясь при этом с места с целью увидеть и концы, и середину деревяшки [в более общем плане, чем просто сидя сбоку], так и монах устанавливает себя с осознанностью, как бы у опоры столба якорения

[осознанности], и раскачивает качели вдохов и выдохов; он сидит с осознанностью на образе у этого самого места, следя с осознанностью за началом, серединой и концом вдохов и выдохов у того места, которого они касаются, когда приходят и уходят [т. е. у ноздрей]; сохраняя свой ум зафиксированным на этой точке, он наблюдает вдохи и выдохи без движения с этого места, чтобы увидеть их [в более общем плане, то есть не следует сознанием внутрь тела и т. д.]. Таков пример с человеком, который не может ходить.

**§ 200.** Вот пример со стражем врат: подобно стражу врат, что не проверяет людей внутри или снаружи города, спрашивая: «Кто ты такой? Откуда ты пришёл? Куда ты идёшь? Что у тебя при себе?», так как они его не волнуют, а волнуют его лишь проходящие через ворота; аналогично и здесь: дыхание, пришедшее извне и вышедшее изнутри, не волнует практикующего монаха, но его каждый раз волнует лишь то дыхание, что достигло врат [ноздрей] самих по себе.

**§ 201.** Также следует прояснить пример с пилой. Ибо вот что сказано:

«Образ, вдох, выдох — это не объект  
Одного сознания;  
Тот, кто не знает этих трёх вещей,  
Не достигнет развития.

Образ, вдох, выдох — это не объект  
Одного сознания;  
Тот, кто знает эти три вещи,  
Может достигнуть развития.

**§ 202.** Как эти три вещи не являются объектом одного сознания, но они тем не менее не-неизвестны, ум не рассеивается, проявляет усилие, выполняет задачу и достигает результата?

Положим, что на ровной земле лежит ствол дерева, и некий человек распиливает его пилой. Осознанность этого человека устанавливается посредством зубьев пилы в том месте, где они касаются ствола, но внимание при этом не уделяется тому, как эти зубья ходят туда-сюда, хотя и факт такого хождения туда-сюда и не-неизвестен; и он проявляет усилие, выполняет задачу и достигает результата. Образ для якорения осознанности подобен стволу дерева, что положен на ровный участок земли, вдохи и выдохи — зубьям пилы. Как осознанность человека, установленная на зубьях пилы в том месте, где они касаются дерева, без обращения внимания этим человеком на движение зубьев туда-сюда, хотя факт такого хождения туда-сюда и не-неизвестен ему, и как он проявляет усилие, выполняет задачу, достигает результата, [282] так и монах сидит, установив осознанность на кончике носа или на верхней губе, не обращая внимания на вдохи и выдохи, как они ходят туда-сюда, хотя факт такого хождения туда-сюда не-неизвестен

ему, и он проявляет усилие, выполняет задачу и достигает результата.

§ 203. „Усилие“: что это? Тело и ум того, кто энергичен, становятся управляемыми — вот что такое усилие. Что такое задача? Несовершенства отбрасываются в том, кто энергичен, и приложения мыслей затихают — вот что такое задача. Что такое результат? Энергичный человек освобождается от оков и избавляется от присущих ему склонностей — вот что такое результат.

Таким образом, эти три вещи не являются объектом для одного сознания, но они тем не менее не-неизвестны, ум не рассеивается, проявляет усилие, выполняет задачу и достигает результата.

Чья осознанность к вдохам  
И выдохам совершенна, хорошо развита  
И постепенно растёт  
В соответствии с тем, как учил Будда,  
„Этот человек освещает мир,  
Как диск луны без облаков“.  
(Ps.i, 170–172; последняя строчка Dh. 172:  
весь стих Thag.584.)

Таков пример с пилой. Но здесь под целью следует понимать именно то, что он не направляет внимание на [дыхание], которое [ещё не] пришло и [уже] ушло<sup>55</sup>.

55 Прочтение в соответствии с Рм. (стр. 271): *āgata-gata-vasena*.

**§ 204.** Когда кто-то направляет своё внимание на эту медитативную опору, иногда, спустя непродолжительное время, образ возникает в нём, и тогда достигается фиксация, то есть погружение с его джхановыми факторами.

**§ 205.** Когда некто уделил своё внимание счёту, тогда это подобно взбудораженному телу, что сидит на стуле или кровати: стул или кровать просаживаются и скрипят, а их покрытие мнётся; но когда тело, что не взбудоражено, сидит на стуле или кровати, то они не просаживаются, не скрипят, а их покрытие не мнётся, и оно [тело] как будто набито хлопковой шерстью. Почему так? Потому что лёгкость присутствует в невзбудороженном теле. Аналогично: когда практикующий уделил внимание счёту, когда телесная взбудороженность утихла посредством последовательного прекращения грубых вдохов и выдохов, тогда тело и ум становятся лёгкими, а физическое тело достигает такой кондиции, что будто бы сейчас взмоет в воздух. [283]

**§ 206.** Когда грубые вдохи и выдохи прекратились, сознание практикующего возникает с образом утончённых вдохов и выдохов в качестве своего объекта. А когда прекратилось и это, оно возникает с ещё более утончёнными образами в качестве своего объекта. Каким образом?

**§ 207.** Положим, некий человек с помощью большой железной палки ударил в бронзовый колокол,

и от этого возник громкий звук; тогда его сознание возникало бы с грубым звуком в качестве своего объекта; затем, когда грубый звук прекратился бы, оно далее возникало бы с образом утончённого звука в качестве своего объекта; а когда прекратилось бы и это, оно возникало бы с образом ещё более утончённых звуков в качестве своего объекта. Вот как это следует понимать. И это даётся в деталях во фразе, что начинается словами: «Подобно тому как ударяют в гонг...» (§ 184).

**§ 208.** Ибо пока другие медитативные опоры со временем становятся всё яснее на каждой более высокой ступени, с осознанностью к дыханию обратная ситуация: по мере развития она становится всё более утончённой — и так вплоть до точки своего не-проявления.

Тем не менее когда она дошла до такой точки, монаху не следует вставать со своего сиденья, отряхивать свой кожаный коврик и уходить. Что тогда ему следует делать? Не следует вставать с идеей: «Нужно спросить учителя?» или «Моя медитативная опора исчезла?», ибо делая так и нарушая тем самым свою позу, он будет вынужден эту медитацию начинать заново. Поэтому ему следует продолжать на том же месте, где он и сидел, и [до поры до времени] заменить [имеющееся дыхание в качестве объекта созерцания] на [место, которого обычно касалось исчезнувшее дыхание<sup>56</sup>].

---

56 Здесь смысл в том, что вдохи и выдохи временно становятся очень слабыми, так что их очень слож-

**§ 209.** Опишем средства для этого. Монаху следует распознать не-проявляющееся состояние медитативной опоры и помыслить: «Где существуют вдохи и выдохи? Где не существуют? В ком они существуют? В ком не существуют?». Затем, пока он размышляет в таком ключе, он обнаруживает, что они не существуют внутри чрева матери, в утопленниках, в бессознательных существах<sup>57</sup>, у мёртвых, у достигших четвёртой джханы, у перерождённых в тонкоматериальном и нематериальном существовании или у достигших прекращения [восприятия и ощущения]. Поэтому ему следует обратиться к самому себе так: «Ты, со всей своей мудростью, определённо, не внутри материнского чрева, не утопленник, не бессознательное существо, не мертвец, не в четвёртой джхане, не существо тонкоматериального или нематериального существования и не достигший прекращения. Вдохи и выдохи фактически наличествуют в тебе, ты всего лишь не можешь распознать их ввиду своего слабого понимания». Затем, фиксируя свой ум на том месте, которого [обычно] касается [дыхание], он должен продолжить направлять своё внимание в этом ключе.

но наблюдать; практикующему следует продолжать наблюдать кончик носа, которого обычно касаются вдохи и выдохи, и делать так, пока они вновь не станут явными. То есть следует вспомнить то место, в котором они в последний раз были замечены, и медитировать на месте (*desato*), а не на вдохах и выдохах, которые временно исчезли.

57 Т. е. в тех, что рождены в мире бессознательных существ, что находятся на тонкоматериальном плане (D.i, 28).

**§ 210.** Вдохи и выдохи возникают, ударяя кончик носа того человека, чей нос длинный [284]; если же он короткий, то они ударяют верхнюю губу. Итак, ему следует фиксировать образ так: «Вот место, куда они ударяют». Вот почему Благословенным было сказано: «Монахи, я не утверждаю, что тот, кто пребывает в забвении, кто не полностью бдителен, [действительно практикует] развитие осознанности к дыханию» (M.iii, 84).

**§ 211.** Однако любая медитативная опора, неважно какая, приходит к успеху только в том, кто осознан и полностью бдителен, и всё же любая медитативная опора, кроме дыхания, становится всё более очевидной по мере обращения к ней внимания, но осознанность к дыханию — трудное, сложное в развитии, это область, в которой только умы Будд, Пачекабудд и сыновей Будд чувствуют себя как дома. Это непростая вещь, не развивающаяся обычными людьми. В той мере, в какой этой опоре уделяется продолжительное внимание, в такой она и становится более умиротворённой и более утончённой. Так что сильная осознанность и понимание здесь необходимы.

**§ 212.** Подобно тому как при шитье тонкой ткани нужна тонкая игла, а для продевания нитки в игольное ушко требуется ещё более утончённый инструмент, так и для развития этой медитации, что походит на тонкую ткань, необходима и осоз-

нанность, что подобна здесь тонкой игле, и сильное понимание, что походит здесь на инструмент для продевания нитки в игольное ушко. Практикующий монах должен обладать необходимыми осознанностью и пониманием, должен наблюдать за вдохами и выдохами лишь в том месте, которого они обычно касаются, и нигде, кроме него.

§ 213. Положим, неких пахарь, проделавший часть пахотной работы, отпустил своих волов пасться, а сам сел отдохнуть в тени; в такой ситуации его волы вскоре зашли бы в лес. Но если умелый пахарь желает их поймать, то он не пойдёт в лес по их следу, но, скорее, возьмёт свою верёвку и прут и пойдёт сразу к водопою, где они обычно сходятся вместе и сидят или лежат там. Затем, после того как волы, проскитавшись часть дня, приходят на водопой искупаться и попить, пахарь видит их, арканит их верёвкой и гонит прутом; возвратив и вновь их запрягши, он продолжает свои пахотные работы. Аналогично и здесь: практикующему монаху не следует смотреть на вдохи и выдохи где-либо ещё, кроме того места, которого они обычно касаются. И ему следует взять верёвку осознанности и прут понимания и зафиксировать свой ум на этом самом месте, которого обычно касаются вдохи и выдохи, продолжая уделять ему своё внимание. [285] Ибо пока он направляет своё внимание в таком ключе, они вновь возникают после непродолжительного времени, что подобно волам,

которые всегда приходят на водопой. Так он может арканить их верёвкой осознанности и запрягать их в том же месте, погоняя прутом осознанности, продолжая развивать эту медитативную опору.

**§ 214.** Если практиковать в этом ключе, то рано или поздно возникает образ. Но он не одинаков для всех; некоторые говорят, что для определённых людей он проявляется, порождая лёгкое прикосновение, подобное хлопку, шёлковому хлопку или дуновению ветра.

**§ 215.** И вот что даётся в комментариях: он проявляется для некоторых как звезда, россыпь драгоценных камней или россыпь жемчуга<sup>58</sup>; для других — как грубое прикосновение, подобное прикосновению семян шелка-хлопчатника или клина из сердцевины дерева; для третьих — как длинная тесьма, как цветочный венок или как клуб дыма; для четвёртых — как растянутая паутина, облачный покров, цветок лотоса, колесо колесницы, как диск луны или как диск солнца.

**§ 216.** Это походит на случай, когда несколько монахов сидели вместе и рецитировали сутту. Когда

58 «„Образ“ — это учебный образ и образ-аналог, ибо оба даются здесь вместе. Три примера, начиная с хлопка, в сущности, относятся к учебному образу, а остальные примеры — к обоим. „Некоторые“ — это определённые учителя. Примеры, начиная с „россыпи драгоценных камней“, — это касательно образа-аналога» (Pm. 273).

один из монахов спросил: «Как эта сутта проявляется для вас?», один ответил: «Как великий горный поток», второй: «Как линия из лесных деревьев», третий: «Как ветвистое фруктовое дерево, дающее прохладу тени». Ибо одна сутта для них проявляется по-разному ввиду различия в их восприятии. Аналогично и с этой медитативной опорой, что проявляется для всех по-разному ввиду различия в восприятии<sup>59</sup>. Она порождается из восприятия, её источник — восприятие, она производится восприятием. Поэтому следует понимать, что когда она проявляется для всех по-разному, то это из-за различия в восприятии.

**§ 217.** И здесь сознание, что берёт вдох своим объектом, — это одно; то, что берёт выдох, — другое; и сознание, что берёт в качестве своего объекта образ, — это третье. Ибо эта медитативная опора не достигает ни погружения, ни даже доступа у того, кто не схватил этих трёх вещей. Но она достигает и доступа, и погружения у того, кто эту тройку схватил. Ибо вот что сказано:

«Образ, вдох, выдох — это не объект  
Одного сознания;  
Тот, кто не знает этих трёх вещей,  
Не достигнет развития.

---

59 «„Ввиду различия в восприятии“: ввиду разницы в ма-  
нере восприятия, что идёт до возникновения образа»  
(Pm. 273).

Образ, вдох, выдох — это не объект  
Одного сознания;  
Тот, кто знает эти три вещи,  
Может достигнуть развития».

(Ps.i, 170). [286]

**§ 218.** И когда образ проявился в этом ключе, монаху следует пойти к учителю и сказать ему: «Досточтимый, то-то и то-то проявилось в моем уме». Но, [как говорят декламаторы Дигхи], учителю не следует говорить ни что «это образ», ни что «это не образ», но, сказав: «Это проявляется подобно этому, друг», учитель должен добавить: «Иди и направляй на это внимание снова и снова», ибо если он скажет: «Это образ», то практикующий может [впасть в самодовольство и] остановиться на этом (см. M.i, 193 и далее), а если он скажет: «Это не образ», то у практикующего может отпасть охота и он просто сдастся; поэтому ему следует ободрить его, чтобы он продолжал обращать внимание в этом ключе, но при этом не произносить ни одной из вышеперечисленных двух фраз. Так говорят декламаторы Дигхи. Но декламаторы Маджхимы говорят, что ему следует сказать так: «Это образ, друг, так держать. Продолжай направлять внимание к нему вновь и вновь».

**§ 219.** Затем ему следует зафиксировать свой ум на этом же самом образе, и с этого момента его развитие продолжается посредством фиксации. Ибо вот что говорили Древние:

«Фиксируя ум свой на образе,  
 В сторону отставляя<sup>60</sup> всё лишнее,  
 Умный якорит свой ум  
 На выдохах и вдохах».

**§ 220.** Как только возникает образ, помехи у практика подавляются, загрязнения затихают, осознанность устанавливается, и его сознание становится сосредоточенным в сосредоточении доступа.

**§ 221.** Далее, ему не следует уделять внимание образу с точки зрения его цвета или рассматривать его с точки зрения его [специфической] характеристики. Ему следует хранить его так же бережно, как стража царя хранит внутри чрева царевны ребёнка, которому суждено стать Вращающим Колесо Монархом<sup>61</sup>, или как фермер хранит созревающие посевы; и практикующему следует избегать семи неподходящих вещей, начиная с неподходящей обители, и развивать лишь семь подходящих. Затем, храня образ в соответствии с этим, он должен взрастить и усилить его посредством повторного обращения к нему внимания, и ему следует обрести десятичастный навык в погружении (гл. IV, § 42), а также озабочиться равномерным применением энергии (гл. IV, § 66).

---

60 Vibhāvayaūt может значить «избавляться» или «объяснять». И то и другое здесь применимо в соответствии с Рм. (стр. 274)

61 Касательно «Вращающего Колесо Монарха» (cakkavattin) см. D. сутта 26 и M. сутта 129.

**§ 222.** Прилагая усилия в этом ключе, он достигает четырёх или пяти джхан на этом же самом образе, как уже описывалось в объяснении касины земли.

5–8. (см. § 189) Тем не менее когда монах достиг четырёх или пяти джхан и хочет достичь очищения посредством развития медитативной опоры через наблюдение и отворачивание, ему следует хорошо освоиться с этой джханой посредством достижения пятичастного мастерства (гл. IV, § 131) в ней, а затем приступить к прозрению посредством определения ментальности-материальности. Как?

**§ 223.** По выходе из этого достижения джханы [287] он видит, что вдохи и выдохи имеют физическое тело и ум в качестве их источника; и как при надувании кузнечных мехов воздух движется благодаря мешку и необходимому усилию со стороны человека, так и вдохи с выдохами существуют благодаря телу и уму.

Затем он определяет вдохи, выдохи и тело как «материальность», а сознание и состояния, ассоциированные с ним, как «нематериальное [ум]». Это вкратце (см. МА.i, 249); в деталях это будет объяснено позже в определении ментальности-материальности (гл. XVIII, § 3 и далее).

**§ 224.** Определив ментальность-материальность в этом ключе, он ищет её условия. Ища, он находит их и таким образом преодолевает свои сомнения о путях возникновения ментальности-материальности в трёх временах (гл. XIX).

Его сомнения преодолены, и теперь он применяет три характеристики [в отношении материальных и нематериальных феноменов, начиная с характеристики страдательности], постигая их посредством групп (гл. XX, § 2 и далее); он отбрасывает десять несовершенств прозрения, начиная со света, что возникают на первых стадиях созерцания возникновения и распада (гл. XX, § 105 и далее), и он определяет как «путь» знание пути, что свободно от этих несовершенств (гл. XX, § 126 и далее).

Он достигает созерцания растворения посредством отбрасывания [внимания к] возникновению. Когда все формации явились ему как ужасные ввиду созерцания их непрерывного растворения, он становится бесстрастным в их отношении (гл. XXI), его жадность к ним исчезает, он освобождается от них (гл. XXII).

После того как он достиг [таким образом] четырёх благородных путей — одного за другим — и укоренился в плоде араханта, он, как последнее, достигает девятнадцати видов знания пересмотра (гл. XXII, § 19 и далее), [что будет «оглядыванием назад» из § 189], и он становится достойным высших даров от этого мира с его божествами.

**§ 225.** В этой точке его развитие сосредоточения посредством осознанности к дыханию, начиная со счёта и оканчивая оглядыванием назад (§ 189), полностью завершено. Таков комментарий к первой четвёрке во всех её аспектах.

[Продолжение пословного комментария —  
вторая четвёрка]

**§ 226.** Поскольку нет отдельного метода для развития этой медитации в случае прочих четвёрок, то их смысл поэтому нужно понимать лишь в соответствии с пословным комментарием.

(v) «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, испытывая восторг“»: то есть делая восторг известным, делая его явным. И восторг здесь испытывается в двух аспектах: (a) с объектом и (b) с не-замешательством.

**§ 227.** (a) Каким образом восторг испытывается с объектом? Когда практикующий достигает двух джхан, что сопровождается восторгом. В моменте фактического в них нахождения восторг испытывается вместе с объектом ввиду обретения джханы, ввиду переживания объекта [в виде ментального образа-аналога]. (b) Каким образом с не-замешательством? Когда после входа и выхода из одной или двух джхан, сопровождаемых восторгом, [288] он постигает с прозрением ассоциированный с джханой восторг как подверженный прекращению и распаду, затем, в фактический момент прозрения, восторг испытывается с не-замешательством ввиду проникновения в его характеристики [непостоянства и так далее<sup>62</sup>].

---

62 «„С объектом“: в контексте объекта. Восторг, включённый в джхану, что берёт этот объект, испытывается „ввиду обретения объекта“». Что это значит? Подобно

**§ 228.** Ибо вот что сказано в «Патисамбхиде»: «Когда он знает единение ума и не-отвлечение посредством длинных вдохов, осознанность устанавливается в нём. Посредством этой осознанности и этого знания испытывается этот восторг. Когда он знает единение ума и не-отвлечение посредством длинных выдохов... посредством коротких вдохов... посредством коротких выдохов... посредством вдохов... выдохов, переживая всё тело... посредством вдохов... выдохов, успокаивая телесную формуацию, осознанность устанавливается в нём. Посредством этой осознанности и этого знания переживается этот восторг.

---

тому как некий человек, что ищет змею, обнаруживает (переживает видение) её обиталище, змея как бы уже открыта (испытана) и поймана ввиду той лёгкости, с которой этот человек сможет затем поймать эту змею заклинаниями и чарами, так и здесь: когда объект, который является обителью для восторга, обнаруживается (переживается), тогда восторг сам по себе также обнаруживается (переживается) ввиду той лёгкости, с которой он будет далее схвачен в его специфических и общих характеристиках. „Восторг переживается с не-замечательством ввиду проникновения в его характеристики“: посредством проникновения в специфические и общие характеристики восторга [после выхода из джханы с ментальным фактором восторга, при прозрении]. Ибо когда испытываются специфические и общие характеристики какого-либо феномена, они переживаются в соответствии с реальностью» (Pm. 276).

Это переживается им, когда он обращается-к; когда он знает; видит; обозревает; приводит свой ум; делает решение с верой; применяет энергию; устанавливает осознанность; сосредоточивает свой ум; понимает пониманием; знает прямо то, что надлежит знать прямо; полностью понимает то, что надлежит понимать полностью; отбрасывает то, что надлежит отбрасывать; развивает то, что надлежит развивать; постигает то, что надлежит постигать. Вот как переживается этот восторг» (Ps.i, 187).

**229.** (vi)–(viii) Оставшиеся [три] фрагмента следуют понимать в том же ключе, однако здесь есть отличие. Переживание счастья надлежит понимать в отношении трёх джхан, а переживание ментальной формации — в отношении четырёх. Ментальная формация заключается в двух совокупностях: ощущения и восприятия. И касательно фрагмента, начинающегося с описания переживания счастья: в «Патисамбхиде», с целью показать [также и] область прозрения, сказано: «„Счастье“: телесное счастье и ментальное счастье» (Ps.i, 188). «Успокаиваая ментальную формацию»: успокаиваая грубую ментальную формацию; останавливая её — вот смысл. И её следует понимать в деталях в том же ключе, в котором это даётся в контексте телесной формации (см. § 176–185).

**§ 230.** Вдобавок здесь во фрагменте, говорящем о «восторге», ощущение, [которое созерцается

в этой четвёрке], даётся в контексте «восторга», [который включён в совокупность формаций], но во фрагменте о «счастье» ощущение даётся в своей собственной форме. В двух фрагментах о «ментальной формации» ощущение [с необходимостью] ассоциировано с восприятием, ибо сказано: «Восприятие и ощущение принадлежат уму; эти явления, будучи завязаны на уме, являются ментальными формациями» (Ps.i, 188). [289]

Таким образом, эту четвёрку следует понимать как имеющую дело с созерцанием ощущения.

[Продолжение пословного комментария —  
третья четвёрка]

**§ 231. (ix)** В третьей четвёрке «испытывание сознания» следует понимать как осуществляемое посредством четырёх джхан.

(x) «Радужное сознание». Он тренируется так: «Радужный ум, прививая ему радость, воодушевляя его, заставляя его ликовать, я буду вдыхать и выдыхать». Существует радование двумя путями: посредством сосредоточения и посредством прозрения.

Каким образом посредством сосредоточения? Он достигает двух джхан, в которых присутствует восторг. В момент фактического вхождения в них он вдохновляет свой ум радостью, прививает ему радость посредством восторга, ассоциированного с джханой. Каким образом посредством прозрения? После достижения и выхода из одной или двух

джхан, сопровождающихся восторгом, он постигает с прозрением, что восторг, ассоциированный с этой джханой, подвержен прекращению и распаду; таким образом, в фактический момент прозрения он вдохновляет свой ум радостью, прививает ему радость посредством делания своим объектом восторг, ассоциированный с джханой.

Именно о том, кто продвигается таким образом, говорится: «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, радуя сознание“».

§ 232. (xi) «Сосредоточивая (*samādahāt*) сознание»: уравновешенно (*samatā*) центрируя (*ādahanto*) ум, уравновешенно помещая его на его объект [см. гл. III, § 3] посредством первой джханы и прочих. Или иначе: когда, войдя в эти джханы и выйдя из них, он постигает с прозрением ассоциированное с джханой сознание как подверженное прекращению и распаду, затем, в фактический момент прозрения, моментальное единение ума<sup>63</sup> возникает посредством проникновения в характеристики [непостоянства и так далее]. Поэтому слова: «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... выдыхать, сосредоточивая сознание“» говорят также и о том, кто уравно-

---

63 «„Моментальное единение ума“: сосредоточение, дляющееся лишь один момент. Ибо и оно, когда беспрерывно, в едином модусе, возникает на своём объекте и не преодолевается противоположным, фиксирует ум в неподвижности, как будто в погружении» (Pm. 278).

вешенно помещает ум на его объект посредством моментального единения ума, возникшего таким образом.

§ 233. (xii) «Освобождая сознание»: практикующий вдыхает и выдыхает, освобождая ум от помех посредством первой джханы, от приложения и удержания — посредством второй джханы, от восторга — посредством третьей джханы, от удовольствия и боли — посредством четвёртой. Или иначе: когда, войдя в эти джханы и выйдя из них, он постигает с прозрением ассоциированное с джханой сознание как подверженное прекращению и распаду, тогда, в фактический момент прозрения, он освобождает ум от восприятия постоянства посредством созерцания непостоянства, от восприятия удовольствия — посредством восприятия страдательности, от восприятия самости — посредством созерцания бессамостности, от наслаждения — посредством восприятия бесстрастия, от жадности — посредством созерцания угасания, от порождения — посредством созерцания прекращения, от хватания — посредством созерцания оставления. Поэтому и сказано: [290] «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... выдыхать, освобождая сознание<sup>64</sup>“».

---

64 «„Освобождая“: отрёшая-от, отделяя посредством освобождения в виде подавления; отбрасывая помехи — вот смысл. „В фактический момент прозрения“: в момент созерцания растворения. Ибо растворение — это крайняя степень непостоянства. Итак, →

Таким образом, эту тройку следует понимать как имеющую дело с созерцанием ума.

---

практикующий, созерцающий растворение таким способом, в контексте сознания видит целую область формаций как непостоянных, а не как постоянных; и ввиду страдания, присущего тому, что непостоянно, и ввиду отсутствия самости в том, что страдательно, он видит эту же область формаций как страдательную, а не как приятную, и как бессамостную, а не как самость. И так как непостоянное, страдательное и бессамостное — это не то, в чём можно находить наслаждение, а то, в чём нельзя находить наслаждение, не что-то, к чему можно испытывать жадность, практикующий становится бесстрастным ко всей области формаций, когда она видится в свете растворения как непостоянная, страдательная и бессамостная, он не находит в ней наслаждения, и его жадность к ней утихает, не пятнает его. Когда он в таком ключе становится бесстрастным и его жадность угасает, то это, во-первых, сначала только с помощью мирского знания он заставляет жадность прекращаться и не даёт ей ходу. Смысл таков: он не приводит её к возникновению. Или иначе: когда жадность таким образом угасла, практикующий посредством своего собственного знания вызывает прекращение не-увиденной области формаций как в случае увиденной, он не вызывает здесь возникновения; смысл таков: он привносит в неё только прекращение, а не возникновение. Вступив на этот путь, он оставляет, не хватает. Что это значит? То, что созерцание непостоянства и т. д. называется оставлением как отказом-от и оставлением как входом-в, и это ввиду того, что оно отказывается от загрязнений вместе с порождающими совокупности камма-формациями, и ввиду того, что посредством видения изъянов

[Продолжение пословного комментария —  
четвёртая четвёрка]

**§ 234. (xiii)** Но в четвёртой четвёрке касательно созерцания непостоянства следует первостепенно

в сформированном и склонением к тому, что противоположно сформированному, то есть к Ниббане, оно входит в эту Ниббану. Следовательно, практикующий, что наделён этим созерцанием, в вышеописанном ключе отказывается от загрязнений и входит в Ниббану. Итак, созерцание непостоянного как только непостоянного — это „созерцание непостоянства“; это обозначение для прозрения, что возникает, беря своим объектом формации трёх [мирских] планов [и отставляя сверхмирской план]. „От восприятия постоянства“: от ложного восприятия, что возникает из иллюзии того, что сформированное — это постоянное, вечное; также различные возвретия следует рассматривать как включённые в контекст „восприятия“. Аналогично с восприятием удовольствия и так далее. „Посредством созерцания бесстрастия“: посредством созерцания, что возникает в модусе бесстрастия к формациям. „От наслаждения“: от жадности, сопровождаемой восторгом. „Посредством созерцания угасания“: посредством созерцания, что, в схожей манере, возникает в модусе угасания; поэтому и говорится об „освобождении от жадности“. „Посредством созерцания прекращения“: посредством последовательного видения прекращения формаций; или же созерцание прекращения — это созерцание того, что формации только прекращаются и не возникают в будущем. Ибо здесь речь идёт о возникновении знания желания освобождения [см. гл. XXI, § 45], отчего он сказал об „освобождении от возникновения“. Созерцание, что возникает в модусе оставления, — это „созерцание оставления“. „От хватания“: от взятия в качестве постоянного и т. д., или же смысл этого также можно понять как „от хватания сознания связи-перерождения“» (Pm. 279). См. главы XX и XXI.

понимать непостоянное и непостоянство, а также созерцание непостоянства и того, кто созерцает непостоянство.

Здесь пять совокупностей — это «непостоянное». Почему? Потому что их сущность в том, чтобы возникать, изменяться и распадаться. «Непостоянство» — это возникновение, изменение и распад в этих самых совокупностях, или же это их не-существование после того, как они были; смысл таких: это разрушение порождённых совокупностей ввиду их моментального распада, ибо они не остаются в том же самом модусе. «Созерцание непостоянства» — это созерцание материальности и т. д. как «непостоянного» ввиду этого непостоянства. «Тот, кто созерцает непостоянство» — обладающий этим созерцанием. Таким образом, когда такой делает вдох и выдох, это может пониматься как сказанное о нём: «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, созерцая непостоянство<sup>65</sup>“».

---

65 «То, что называется „постоянным“, — это длящееся, вечное, подобно Ниббане. То, что называется „непостоянным“, — это то, что не является постоянным, обладает возникновением и распадом. Он сказал: „Здесь пять совокупностей, и есть ‘непостоянное’“, оттеняя, что они по смыслу являются сформированными дхаммами. Почему? „Потому что их сущность — возникать, изменяться и распадаться“: смысл в том, что их индивидуальные сущности имеют возникновение, распад и изменение. Итак, возникновение сформированных дхамм ввиду некой причины и условия, их становление после не-существования, их

**§ 235.** (xiv) «Созерцая угасание». Угасание бывает двух видов: угасание как разрушение и абсолютное угасание<sup>66</sup>. Первое — это моментальный распад формаций. Второе — Ниббана. Созерцание угасания — это прозрение и путь, и оно возникает как видение этой двойки. Когда он обладает этим двухчастным созерцанием, эти слова можно понимать как описывающие его: «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, созерцая угасание“».

(xv) Аналогичный метод объяснения применяется к фрагменту о созерцании прекращения.

обретение индивидуальной личины (*attalābha*) — это „возникновение“. Их моментальное прекращение после возникновения — это „распад“. Перемена в них ввиду старения — это „изменение“. Ибо, подобно тому как момент возникновения угасает, и момент распада [следует далее], здесь нет разрыва в объекте (*vatthu*), так и нет разрыва в объекте в моменте пред-распада, то есть в момент присутствия, к чему и отсылает обиходный термин „старение“. Поэтому будет уместным сказать, что подразумевается старение некой дхаммы, которое зовётся „моментальным старением“. И, без всяких исключений, не должно быть никакого разрыва в объекте между [под-]моментами возникновения и распада, иначе из этого следует, что возникает один феномен, а прекращается другой» (Pm. 280).

66 «„Разрушение“ — это исчезновение формаций; „угасание“ — это акт угасания этих формаций, акт их растворения. Разрушение само по себе как угасание — это „угасание как разрушение“; это моментальное прекращение. Формации полностью угасают при достижении этого, таким образом, это „абсолютное угасание“, то есть Ниббана» (Pm. 280).

§ 236. (xvi) «Созерцая оставление». Оставление бывает двух видов: оставление как отказ-от и оставление как вход-в. Оставление само по себе как [способ] созерцания — это «созерцание оставления». Ибо прозрение зовётся и «оставлением как отказ-от», и «оставлением как вход-в», поскольку, [во-первых], посредством замены противоположных качеств оно отказывается от загрязнений с их каммическими формациями, которые производят совокупности; и [во-вторых], посредством видения несчастья в сформированном оно также входит в Ниббану благодаря склонению к Ниббане, которая противоположна всему сформированному (гл. XXI, § 18). Также путь [т. е. сверхмирской момент сознания, берущий объектом Ниббана-дхамму] зовётся и «оставлением как отказ-от», и «оставлением как вход-в», покуда он отказывается от загрязнений с их производящими совокупности каммическими формациями посредством их отсечения, а также входит в Ниббану посредством взятия её своим объектом. И эта двойка [прозрение и знание пути] также зовётся созерцанием (*anupassanā*) ввиду их последовательного повторного видения (*anu anu passanā*) каждого предшествующего вида знания<sup>67</sup>.

---

67 «Акт оставления как акт отказа посредством замещения того, что следует отбросить, на противоположное ему качество или посредством отсечения — это „оставление как отказ-от“. По аналогии: акт оставления самости, что происходит при не-формировании каммы, который есть оставление всего субстрата (условий) становления, будучи входом в эту [Нибба-

[291] И когда он обладает этим двухчастным созерцанием, эти слова могут быть поняты как описывающие его: «Он тренируется так: „Я буду вдыхать... буду выдыхать, созерцая оставление“».

---

ну], или посредством стремления к ней [в прозрении], или посредством взятия её объектом [в читте пути] — это „оставление как вход-в“. „Посредством замены противоположных качеств“: здесь созерцание непостоянства, во-первых, оставляет восприятие постоянства посредством отбрасывания через замену противоположного [т. е. заменяя восприятие постоянства на восприятие непостоянства в случае всех сформированных феноменов]. И оставление в этом ключе осуществляется в форме побуждения к не-существованию. Ибо все камма-формации, что коренятся в загрязнениях ввиду схватывания (формаций) как постоянных, и камма-результатирующие совокупности, что коренятся в обоих, которые могут возникнуть в будущем, отбрасываются посредством побуждения к не-существованию. Аналогично и в случае восприятия страдательности и так далее. „Посредством видения несчастья в сформированном“: через видение изъяна непостоянства и т. д. в сформированной области формаций трёх планов. Ниббана „противоположна всему сформированному“ ввиду её постоянства и так далее. Когда загрязнения оставляются благодаря пути, тогда камма-формации называются „оставленными“ через порождение (*apādana*) в них природы не-вызыва результата, и совокупности, коренящиеся в них, называются „оставленными“ через их изменение под влиянием доминирования не-возникновения. Итак, путь отказывается от них — вот что это значит» (Pm. 281). Слово *rakkhandana* (что переводится здесь как «вход-в») используется, чтобы определить акт веры; его также можно перевести как «отправление в» или «прыжок».

§ 237. Эта четвёрка имеет дело лишь с чистым прозрением, в то время как предыдущие имеют дело и с умиротворённостью, и с прозрением.

Вот каким образом следует понимать развитие осознанности к дыханию с его шестнадцатью основами по четыре четвёрки.

[Заключение]

Эта осознанность дыхания с её шестнадцатью основами приносит большой плод и большую пользу.

§ 238. Её большую пользу следует понимать здесь как умиротворённость, во-первых, в силу слов: «И, монахи, это сосредоточение посредством осознанности к дыханию, когда развито и полноценно практикуется, является двояко умиротворённым и возвышенным» (S.v, 321) и, во-вторых, в силу её способности отсекать прикладываемые мысли. Ведь в силу её возвышенности и умиротворённости и в силу того, что она чистое и блаженное пребывание, она отсекает хождение ума туда-сюда посредством его прикладываемых мыслей, что мешают сосредоточению, и тем самым сохраняет ум только на объекте в виде дыхания. Поэтому и говорится: «Осознанность к дыханию следует развить с целью отсечения прикладываемых мыслей» (A.iv, 353).

**§ 239.** Так же её большую пользу следует понимать как коренное условие для совершенствования ясного видения и освобождения; ибо вот что было сказано Благословенным: «Монахи, осознанность к дыханию, когда она развита и полноценно практикуется, совершенствует четыре опоры осознанности. Четыре опоры осознанности, когда они развиты и полноценно практикуются, совершенствуют семь факторов просветления. Семь факторов просветления, когда они развиты и полноценно практикуются, совершенствуют ясное видение и освобождение» (M.iii, 82).

**§ 240.** И её большую пользу следует также понимать как факт того, что такая осознанность делает последние вдохи и выдохи известными; ибо вот что было сказано Благословенным: «Рахула, когда осознанность к дыханию таким образом развивается, таким образом полноценно практикуется, тогда последние вдохи и выдохи также известны в их прекращении, они не остаются неизвестными» (M.i, 425–426).

**§ 241.** Есть три вида [вдохов и выдохов], которые являются последними ввиду прекращения: последние в становлении, последние в джхане, последние в смерти. Ибо среди различных видов становлений (существований) вдохи и выдохи существуют лишь в чувственном становлении,

но не в тонкоматериальном или нематериальном. Вот почему существуют последние вдохи и выдохи в становлении. В джханах же они возникают в первых трёх, но не в четвёртой. Вот почему существуют последние вдохи и выдохи в джхане. Те вдохи и выдохи, что возникают вместе с шестнадцатым сознанием, предшествующим сознанию смерти [292], прекращаются вместе с сознанием смерти. Вот почему они зовутся «последними в смерти». Именно эта тройка зовётся «последними».

**§ 242.** Когда монах посвятил себя этой медитации, тогда, кажется, если он в момент возникновения шестнадцатого сознания перед сознанием смерти обращается [вниманием] к возникновению вдохов и выдохов, их возникновение для него очевидно; если он обращается к их присутствию, тогда их присутствие для него очевидно; если он обращается к их угасанию, тогда их угасание для него очевидно; и это так потому, что он тщательно разли- чил вдохи и выдохи как объект.

**§ 243.** Когда монах достиг арахантства посред- ством развития некой иной медитативной опоры, то он не обязательно обретает способность опре- делять свой срок жизни. Но если он достиг ара- хантства посредством этой медитативной опоры осознанности к дыханию с её шестнадцатью опо- рами, то он в любом случае обретает способность

определять свой срок жизни. Он знает: «Мои витальные формации будут длиться ровно столько, и не дольше». Автоматически он исполняет все функции по заботам касательно тела, облачения в одеяния и т. д., после чего закрывает свои глаза, подобно старейшине Тиссе, что жил в монастыре Котапаббаты, подобно старейшине Маха-Тиссе, что жил в монастыре Маха-Караниджи, подобно старейшины Тиссе, практика, едящего еду с подаяний в царстве Девапутты, подобно старейшинам-братьям, что жили в монастыре Читталапаббаты.

**§ 244.** Есть одна история для примера. Говорят, на Упосатху, в день полнолуния, после рецитации Патимокхи один из двух вышеупомянутых старейшин-братьев ушёл в своё жилище в сопровождении Общины монахов. Когда он, глядя на лунный свет, вступил на дорожку, он просчитал свои витальные формации, а после сказал Общине: «Какие виды достижения Окончательной Нibбаны вы видели?» Одни ответили: «Достижение Нibбаны сидя на сиденье». Другие ответили: «Достижение Нibбаны со скрещёнными ногами». Тогда старейшина сказал: «Я покажу вам достижение Нibбаны во время ходьбы», а затем начертил на дорожке линию, добавив: «Я пройду отсюда до конца дорожки, а затем вернусь обратно; когда вернусь, я достигну Окончательной Нibбаны». Сказав так, он пошёл

к концу дорожки. Вернувшись, он достиг Окончательной Ниббаны прямо в тот момент, когда наступил на начертанную им линию. [239]

Так пусть же человек, если он мудр,  
Без устали все дни свои проводит  
Осознанным к дыханию, которое  
Всем этим вознаградит его, бесспорно.

Таково детальное объяснение раздела, имеющего дело с осознанностью к дыханию.

#### [(10) Памятование о покое]

§ 245. Желающему развивать памятование о покое, что упоминалось следом за осознанностью к дыханию (гл. III, § 105), следует уйти в затвор и памятовать об особых качествах Ниббаны, то есть о прекращении всех страданий:

«Монахи, постольку, поскольку существуют дхаммы [феномены], будь они сформированные или несформированные, их угасание — это суть высшее для оных: отрезвление от опьянённости, устранение алкания, оставление упования, остановка круга [перерождений], искоренение жажды, угасание, прекращение, Ниббана» (A.ii, 34).

§ 246. Здесь «постольку, поскольку» означает «ни много ни мало». «Дхаммы» — индивидуаль-

ные сущности<sup>68</sup>. «Будь они сформированные или

68 «В таких фразах, как: „Дхаммы, что являются концепциями“ (Dhs., стр.1; § 1308), даже не-наличие (abhāva), таким образом, называется „дхаммой“, ибо она рождается (dhāriyati) и утверждается (avadhāriyati) посредством знания. Этот вид дхаммы исключается посредством его фразы: „Дхаммы — индивидуальные сущности“. Акт становления (bhavana), который составляет таковость существования (vijjamānatā) в коначном смысле, — это сущность (bhāva); это вместе с сущностью (saha bhāvena), таким образом, есть индивидуальная сущность (sabhāva); смысл в том, что это возможно (labbhāmānarūpa) в истинном смысле, в высшем смысле. Ибо они называются „дхаммами (носителями)“ потому, что они несут (dhāraṇa) свои собственные индивидуальные сущности (sabhāva), и „индивидуальными сущностями“ они называются в вышеизложенном смысле» (Pm. 282; см. гл. VII, сноска 1).

В Питаках, кажется, слово «sabhāva» появляется лишь раз (Ps.ii, 178). Далее оно появляется в Нетти (стр. 79) и в Милиндапанье (стр. 90, 164, 212, 360). Оно же широко используется для экзегезиса в «Висуддхимагге», главных комментариях и субкомментариях. Как было только что показано, по смыслу оно уже, чем «дхамма» (см. также гл. XXIII, сноска 18). Часто оно примерно коррелирует с dhātu (элемент, см. DhsA. 263) и с lakkhana (характеристика, см. ниже), но менее точно — с более расплывчатым и не-техническим (в пали) rakati (природа) или crasa (функция, см. гл. I, § 21). Аттхасалини отмечает: «Это индивидуальная сущность, или общность таких-то и таких-то дхамм, что зовётся их характеристикой» (DhsA. 63), а Мула Тика комментирует: «„Индивидуальная сущность“ в виде, например, твёрдости элемента земли или касания контакта, не присуща всем дхаммам. „Общность“ — это индивидуальная сущность, присущая всем дхаммам: непостоянство и т. д.; также в этом контексте (т. е. Dhs. § 1) характеристику благотворности можно расценить как общую, ибо она является индивидуальной сущностью, присущей всему →

несформированные»: будь они порождённые от условий, длящиеся вместе с ними, приходящие вме-

---

благотворному; или иначе: это их индивидуальная сущность потому, что она не присуща неблаготворным и неопределённым [видам сознания]» (DhsAA. 63). Индивидуальная сущность любой сформированной дхаммы проявляется в трёх [под]моментах её существования (*atthitā, vijjamānatā*): возникновение, присутствие (=старение), распад. Они приходят из ниоткуда и уходят в никуда (гл. XV, § 15), а также порождаются умом. Дхаммы без индивидуальной сущности (*asabhāva-dhamma*) включают в себя достижение прекращения (см гл. XXIII, сноска 18), а также некоторые концепции. К последним относятся пространство и время. Касательно пространства (*ākāsa*) Мула Тика говорит следующее: «Пространство, которое полностью лишено индивидуальной сущности, называется „пустым“ (комментируя М. сутту 106), а о времени (*kāla*) следующее: «И хотя время определяется посредством этого вида сознания [т. е. того, что выделено в первом параграфе Дхаммасангани] и по индивидуальной сущности является не-существующим (*avijjamāna*), всё же как не-наличие (*abhāva*) до и после момента, в котором они [т.е. со-возникающие и со-присутствующие] дхаммы возникают, оно называется „вместилищем“ (*adhikaraṇa*); оно воспринимается (обозначается) только лишь как феномен вместилища (*ādhāra-bhāva*)» (DhsAA. 62). Касательно Ниббаны (см. гл. XVI, § 46 и далее), которая имеет свою собственную индивидуальную сущность, Мула Тика говорит следующее: «Ниббана не как все прочие Дхаммы, ибо ввиду своей чрезвычайной глубины она не может быть взята как объект посредством сознания (*ālambitum*) того, кто её не постиг прямо. Вот почему её нужно постигать посредством [сознания] смены происхождения. Её глубина превосходит любую иную индивидуальную сущность трёх периодов времени» (VbhAA. 38).

Слово *sabhbāva* не имеет той неоднозначности, которую имеет его составляющее в виде *bhāva*, что может значить что угодно между «сущностью» (см., напр., DhsA.61) и «таковостью, -сть» (напр.,

сте с ними, или же не порождённые так<sup>69</sup>. «Их угасание — это высшее для них»: важнейшее, лучшее.

*natthibhāva* = таковость не-существования, гл. X, § 35). Это можно подметить, когда *sabhāva* определяется как выше, в следующем ключе: «Это с сущностью (*sahabhāvena*), таким образом, это индивидуальная сущность (*sabhāva*)» (Pm. 282) и так: «Сущность некой дхаммы, или её существующая сущность (*sako vā bhāvo samāno vā bhāvo*), — это её индивидуальная сущность (*sabhāva*)» (Pm. 433). *Sabhāva* может быть также основой для ложного воззрения, если её рассматривать как единственную единственную причину или условие любого сформированного феномена (гл. XVI, сноска 23). Санскритский эквивалент — *sabhāva* — имел большое хождение и многообразие смыслов в философских дискуссиях в материковой Индии.

Это слово (в отличие от *dhamma*, у которого много референтов) является тем случаем, в котором необходимо придерживаться одного варианта перевода. Оно является чисто экзегетическим, поэтому расплывчатость здесь нежелательна. Перевод как «индивидуальная сущность» был главным образом выбран на основе этимологии, и слово «сущность», (которое, по общему признанию, весьма «скользкое») необходимо понимать из контекстов, где оно используется, без предвзятости. В строгом смысле оно отсылает здесь к трём [под]моментам возникновения, присутствия и распада сформированных дхамм, что могут иметь такое «существование» по своей сути и могут быть испытаны как таковые, и оно также отсылает к постижимости Ниббаны. Здесь мы находимся на несколько «магической» территории онтологии — предмета, который сегодня в Европе переживает свой очередной сдвиг, на этот раз — под сенью эзистенциалистов. Поэтому важно подходить к этому предмету с открытым умом.

69 «„Порождённые“ — произведённые [условиями]. „Не порождённые так“ — вообще не порождённые условиями» (Pm. 281).

§ 247. Здесь «угасание» — это не всего лишь отсутствие жадности, но, скорее, это та несформированная дхамма, которая, будучи наделённой именами «отрезвление от опьянённости, ...Ниббана» и т. д., трактуется, в сущности, как угасание<sup>70</sup>. Она зовётся «отрезвлением от опьянённости» потому, что с приходом к ней все виды опьянённости (одурманенности), наподобие опьянённости от самомнения и опьянённости мужественностью, отрезвляются, оставляются, преодолеваются<sup>71</sup>. И она зовётся «устранением алкания» потому, что с её приходом всё алкание к чувственным желаниям устраивается и утихает. Она зовётся «оставлением упования» потому, что с её приходом упраздняется упование на пять нитей чувственного желания. Она зовётся «остановкой круга [перерождений]» потому, что с её приходом круг [перерождений] трёх планов [суще-

---

70 «Ту дхамму, обладающую индивидуальной сущностью и имеющую характеристику не-сформированности, необходимо сущностно расценивать как „угасание“, ибо это в её лоне феномен загрязнения угасает» (Pm. 282).

71 «Когда они отбрасываются благородным путём, который возникает, беря своим объектом Ниббану, говорится о том, что они отбрасываются посредством достижения [Ниббаны] — вот почему он сказал: „...с приходом к ней“ и так далее. Итак, „опьянённость самомнением (*māna-mada*)“ — это самомнение (*māna*), которое возникает в качестве следующего измышления (*māññanā*): „Я лучше“ (Vbh. 353). „Опьянённость мужественностью“ — это опьянённость от факта своего мужского пола. Слово „наподобие“ отсылает к опьянённости рождением и так далее (см. Vbh. 345)» (Pm. 282).

ствования] прекращается. Она зовётся «искоренением жажды» потому, что с её приходом жажда полностью уничтожается, угасает и прекращается. Она зовётся «Ниббаной» (затуханием) потому, что она ушла-от (*nikkhanta*), спаслась-от (*nissaṭa*), оборвала связь с жаждой, которая обрела расхожее в употреблении обозначение — «привязь» (*vāna*), от того, что, давая ход становлению, жажда выступает как соединитель, как связка, переплёт для четырёх видов поколений, пяти уделов, семи месторасположений сознания и девяти обителей существ<sup>72</sup>. [294]

**§ 248.** Это то, каким образом о покое, то есть Ниббане, следует памятовать в соответствии с её особыми качествами, начиная с отрезвления от опьянённости. Но о ней следует памятовать также и в соответствии с её другими особыми качествами покоя, описанными Благословенным в суттах с таким

---

72 Современная этимология раскладывает слово «nibbāna» (санскр. *nīrvāṇa*) на префикс негации *nīr* + корень *vā* (задувать). Вероятно, изначальным смыслом было «затухание» огня ввиду прекращения подачи на него воздуха из воздухонадувных мехов (например, из кузнецких мехов). В дальнейшем, кажется, смысл был расширен до затухания огня от чего угодно, например затухание лампадного пламени (*nibbāyati* — M.iii, 245). По аналогии это распространилось также и на прекращение процесса пяти совокупностей после смерти араханта (см. Iti. 38). Nibbāna — это не «прекращение „самости“ или „длящегося живого существа“», ибо такое ложное воззрение является аннигиляционистским (см., напр., M.i, 140; S.iii, 109).

началом: «Монахи, я научу вас несформированному... истине... другому берегу... тому, что сложно узреть... не подверженному распаду... длящемуся... не-множественному... бессмертному... благодати... безопасности... изумительному... неизменному... бесстрадательному... чистоте... острову... убежищу<sup>73</sup>...» (S.iv. 360–372).

**§ 249.** По мере того как практикующий в этом ключе памятует о её особых качествах отрезвления от опьянённости и т. д., «...по этой причине его ум расслабляет хватку жадности, злобы и заблуждения; его ум обретает прямоту по этой причине, вдохновляясь покоем» (см. гл. VII, § 65 и т. д.).

Итак, когда он подавил помехи, как уже описывалось ранее в памятовании о Просветлённом и т. д., джхановые факторы возникают одномоментно. Но из-за глубины особых качеств покоя или ввиду того, что ум практикующего занят памятованием о многих различных качествах, джхана достигает только доступа, но не погружения. И эта джхана сама по себе известна также как «памятование о покое», потому что она возникает посредством особых качеств покоя.

**§ 250.** И как в случае шести памятований, это также приходит к успеху только в благородном учё-

---

73 Некоторые тексты добавляют *lena* (другое слово для убежища). В тексте Самьютты приводятся также и другие.

нике. Однако заурядный человек, что дорожит покоем, также может направлять свой ум на это. Ибо даже посредством такого представления ум обретает уверенность в покое.

§ 251. Монах, что посвящает себя памятованию о покое, спит в счастье и встаёт в счастье, его управляющие способности умиротворены, его ум умиротворён, он наделён стыдливостью и совестью, он наделён уверенностью, он полон решимости [достичь] [более] высокого [состояния], [т. е. более высокого пути и плода], он чтим иуважаем его товарищами по жизни в чистоте. И если он не проникает глубже, то по меньшей мере его ждёт счастливый удел.

Вот почему мудрец  
Без устали все дни свои проводит  
С покоем благородным на уме,  
Что наградить его по-всякому способен.

Таково детальное объяснение раздела, имеющего дело с памятованием о покое.

Окончена восьмая глава, названная  
«Описанием памятований  
как медитативных опор»,  
в разделе развития сосредоточения  
этого Пути Очищения,  
что составлен для радости достойных людей.

## Глава IX

---

### БОЖЕСТВЕННЫЕ ОБИТЕЛИ (*Brahmavihāra-niddesa*)

[(1) Любящая доброта]

**§ 1.** [259] Четыре божественные обители идут после памятований (гл. III, § 105). Вот они: любящая доброта, сострадание, радование и невозмутимость. Практикующему, что первостепенно желает развить любящую доброту и является при этом начинаяющим, следует устраниТЬ преграды [см. гл. III, § 29] и изучить эту медитативную опору. Затем, когда он завершил дела, связанные с приёмом пищи, и устраниЛ сонливость из-за неё, ему следует перебраться в уединённое место и удобно усесться там на хорошо подготовленное сиденье. Перед началом ему следует рассмотреть опасность в злобе и пользу терпения.

**§ 2.** Почему? Потому что при развитии этой медитации злоба должна быть отброшена, а терпение достигнуто, и практикующий не может отбросить

неувиденные опасности и постичь неизвестную пользу.

Опасность злобы следует увидеть в соответствии с подобными суттами: «Друзья, когда человек злится, когда он жертва злобы и его ум захвачен злой, он убивает живых существ и...» (A.i, 216). А пользу в терпении следует понять в соответствии с такими суттами:

«Нет правила выше терпения,  
как Будды говорят,  
И нет Нибаны выше терпения»

(D.ii, 49; Dh. 184);

«Терпение в силе, плотным строем —  
Вот брахманом кого зову я»

(Dh. 399);

«Нет вещи более великой, чем терпение»

(S.i, 222).

§ 3. После этого ему следует приняться за развитие любящей доброты с целью отрешить ум от злобы, что была увидена как опасность, и привести его к терпению, что было познано как польза.

Но прежде практикующему для начала развития любящей доброты необходимо знать неправильные

виды личностей и то, что развивать её следует сначала в отношении определённых видов личностей, но не других. [296]

**§ 4.** Любящую доброту сначала не следует развивать в отношении следующих четырёх личностей: вызывающей неприятие; горячо любимого друга; нейтральной; враждебной. Также её не следует развивать выборочно в отношении личности противоположного пола или умершего.

**§ 5.** Почему её не следует развивать в отношении вышеперечисленных? Ставить вызывающую неприятие личность на место любимой — утомительно. Ставить горячо любимого друга на место нейтральной личности — утомительно, и если малейшая неудача постигнет его, то практикующий будет на грани слёз. Ставить нейтральную личность на место уважаемой или дорогой — утомительно. При воспоминании о враждебной личности возникает злоба. Вот почему вначале её не следует развивать в отношении этих четырёх.

**§ 6.** Если он выборочно развивает её в отношении личности противоположного пола, возникает вожделение. Как-то раз один старейшина, что получал поддержку от некой семьи, был, кажется, спрошен сыном друга оной: «Досточтимый, в отношении кого следует развивать любящую доброту?» Старейшина ответил: «В отношении любимых».

Тот любил свою собственную жену. Развивая в отношении неё любящую доброту, он всю ночь лез на стену<sup>1</sup>. Вот почему её не следует развивать выборочно в отношении личности противоположного пола.

**§ 7.** И если он развивает её в отношении мёртвого, то он не достигает ни доступа, ни погружения. Однажды, говорят, один молодой монах начал развитие любящей доброты, будучи вдохновлённым своим учителем. Но практика не шла. Он пошёл к одному старейшине и спросил у него: «Досточтимый, я отлично знаком с достижением джханы посредством любящей доброты, однако я не могу её достигнуть. В чём дело?» Старейшина ответил: «Ищи образ, друг [объект твоей медитации]». Он так и сделал. Поняв, что [прогресс не идёт из-за того, что] его учитель умер, он начал развитие любящей доброты, вдохновившись другим, и таким образом достиг погружения. Вот почему её не следует развивать по отношению к мёртвому.

---

1 «„Лез на стену“: приняв обеты нравственности, усевшись на сиденье в своей комнате и закрыв дверь, он развивал любящую доброту. Ослепившись вождением, что возникло под видом любящей доброты, он захотел пойти к своей жене и, не замечая двери, начал биться о стену в своём желании выйти и даже проломил её» (Pm. 286).

**§ 8.** Прежде всего любящую доброту следует развивать по отношению к себе, раз за разом развивая её так: «Пусть я буду счастлив и свободен от страданий» или «Пусть я оберегу себя от ненависти, болезни, тревоги и буду жить счастливо».

**§ 9.** Если так, то разве это не вступает в противоречие с тем, что сказано в текстах? В Вибханге нет упоминания развития любящей доброты в отношении себя: «И как монах пребывает, пронизывая одну сторону с сердцем, полным любящей доброты? Как если бы он чувствовал любящую доброту, увидев любимую им личность, точно так же он пронизывает ею всех существ» (Vbh. 272); и вот что в «Патисамбхиде»: «Какими пятью способами освобождение ума любящей добротой [практикуется] выборочным пронизыванием? Пусть все существа будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и будут жить счастливо. Пусть все дышащие [297]... все, кто рождён... все личности... все, кто обладает индивидуальностью, будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и будут жить счастливо» (Ps. ii, 130); и вот что сказано в Метта Сутте: «В радости и безопасности — пусть все существа будут радостны в сердце» (Sn. 145). [Разве это не противоречит этим текстам?]

**§ 10.** Не противоречит. Почему? Потому что всё вышеперечисленное отсылает к погружению. Но эта [начальная стадия развития в отношении себя] от-

сылает к [использованию себя] в качестве примера. Ибо если практикующий развивает любящую доброту так: «Пусть я буду счастлив» и так далее, то погружения никогда не наступит, делай он так хоть сотню или тысячу лет. Но если он развивает её так: «Пусть я буду счастлив. Точно так же, как я хочу быть счастливым и страшусь боли, хочу жить и не хочу умирать, так и другие существа хотят», использовав себя в качестве [предварительного] примера. Тогда в нём возникает желание благополучия и счастья для других существ. И этот метод обозначен в следующем высказывании Благословенного:

«Все стороны света умом своим я посетил,  
Не найдя никого любимей себя —  
Это так для каждого.  
Кто любит себя — другим вредить не будет»

(S.i, 75; Ud. 47).

**§ 11.** Итак, вначале практикующему в качестве примера следует пронизывать любящей добротой самого себя. После этого, для дальнейшего продвижения с лёгкостью, он может памятовать о таких дарах<sup>2</sup>, добрых словах и т. д., связанных с [некой личностью], которые вдохновляют любовью и симпатией, о таких нравственности, учёности и т. д.,

---

2 Прочтение как в сингальском издании — *dānapriyavaśaṇādīni* (см. четыре *saṅgahavatthāni* — A.ii, 32).

которые внушают уважение и почтение — те качества, что были встречены им в его учителе, наставнике или в ком-то наподобие. Если он будет развивать любящую доброту в отношении такой личности в таком ключе: «Пусть этот хороший человек будет счастлив и свободен от страданий», то с такой личностью [в качестве объекта] практикующий, несомненно, достигнет погружения.

**§ 12.** Но если практикующий не удовлетворён только этим и хочет сломать барьеры, то после этого ему следует развить любящую доброту в отношении горячо любимого друга, затем — в отношении нейтральной личности как к горячо любимому другу, затем — в отношении враждебной личности как к нейтральной. И, практикуясь таким образом, на каждом из этих этапов, прежде чем переходить к следующему, ему следует делать свой ум податливым и управляемым.

**§ 13.** Но если у него нет врага или если он из тех видов великих людей, кто не принимает другого за врага, даже если тот причиняет ему вред, тогда он может не беспокоить себя этой частью практики: «Теперь моё сознание любящей доброты стало управляемым в отношении нейтральной личности, и далее мне предстоит применить его к враждебной». [298] Ибо сказанное выше о развитии любящей доброты к враждебной личности как к нейтральной имеет в виду того, у кого есть враг.

[Избавление от неприязни]

§ 14. В случае если он направляет свой ум к враждебной личности и у него возникает неприязнь ввиду воспоминаний о её плохих поступках, практикующему следует избавиться от этой неприязни посредством многократного вхождения в [джхану] любящей доброты в отношении любой из вышеупомянутых личностей, а затем, на каждом выходе из неё, направлять любящую доброту к враждебной.

§ 15. Но если неприязнь не уходит, даже несмотря на его усилия, тогда:

Пусть размышляет о пиле  
И прочих подобных образах,  
И стремится пусть он вновь и вновь  
Оставить неприязнь всю позади.

Практикующему следует увещевать себя в следующем ключе: «Ты, кто впал в злобу, — разве не говорил Благословенный: „Монахи, даже если разбойники жестоко распиливают ваши конечности двуручной пилой, тот из вас, кто породит по этому случаю злобу в своём сердце, не будет тем, кто осуществляет моё учение“ (М.и, 129)? И это:

„Ответить на злобу злобой  
Ещё хуже, чем зародить её первым;  
Не отплатить злобой на злобу —  
Это значит выиграть трудную битву.

Способствует благу он обоих,  
Своему и для другого,  
Тот, кто, злость познав другого,  
Осознанно хранит свой мир“

(S, i.162).

И это: „Монахи, есть семь отрадных и помогающих врагу вещей, которые происходят с тем, кто зол, будь это женщина или мужчина. Какие семь? Здесь, монахи, враг желает своему врагу: ‘Пусть он будет уродлив!’ И почему? Ибо враг не получает удовольствия от красоты врага. И вот этот злой человек, кто жертва злобы, кто управляем злобой, кто, хотя он искупался и чист, пахнет благовониями, подстрижен и одет в белое, всё же уродлив, будучи жертвой злобы. Это первая вещь, отрадная и помогающая врагу, которая постигает того, кто зол, будь то женщина или мужчина. Далее, враг желает своему врагу: ‘Пусть он корчится от боли!’, ‘Пусть лишится он удачи!’, ‘Пусть он не будет богат!’, ‘Пусть он не будет знаменит!’, ‘Пусть у него не будет друзей!’ [299] , ‘Пусть он после распада тела, после смерти, не переродится в счастливом уделе, в небесном мире!<sup>3</sup> Почему? Ибо враг не получает удовольствия от того, что его враг попадёт в счастливый удел. И вот этот злой человек, кто жертва злобы, кто управляем злобой,

3 В тексте «Ангуттары»: «Пусть он...возникнет в состоянии лишения» и так далее.

ведёт себя дурно телом, речью и умом. Дурно ведя себя телом, речью и умом, с распадом тела, после смерти, он, будучи жертвой злобы, перерождается в состоянии лишения, в несчастливом уделе, в муках, в аду” (A.iv, 94)? И это: „Как полено с погребального кострища, обугленное с обоих концов и загрязнённое в середине, не послужит уже древесиной ни в деревне, ни в лесу, точно так же и такой человек, я говорю вам” (A.ii, 95, Iti. 90). Если ты зол, то не станешь тем, кто осуществляет учения Благословенного; отплачивая злому человеку злобой, ты станешь хуже этого злого человека и не выиграешь битву, которую так трудно выиграть; ты будешь сам для себя делать те вещи, что помогают твоему же врагу; ты будешь как полено с погребального кострища».

**§ 16.** Если его неприязнь таким образом проходит, это хорошо. Если же нет, тогда ему следует отбросить своё раздражение посредством памятования об очищенных и сдерживаемых состояниях этой личности, которые внушают доверие при воспоминании о них.

**§ 17.** Один может быть сдержан телом, выполняя обширный список своих [монашеских] обязательств, о чём знают все, но при этом не быть сдержан речью и умом. В таком случае последнее следует игнорировать, памятую только о его телесном поведении.

**§ 18.** Другой может быть сдержан речью, и это известно всем; он может быть по натуре своей хорош в радушных приветствиях, лёгким к разговору, благоприятным, открытым, почтительным в речи, он может излагать Дхамму приятным голосом и объяснять её ёмкими фразами и в деталях, хотя его поведение умом и телом несдержанно. В таком случае последнее следует игнорировать, памятуя только о его поведении речью.

**§ 19.** Третий может быть сдержан умом, и его сдержанность в поклонении четиям и т. д. очевидна для всех. Ибо когда тот, кто не сдержан умом, выражает почтение четии, Дереву Просветления или старейшинам, он не делает этого должным образом, [300] и во время декламации Дхаммы он сидит с блуждающим умом или засыпая; но обладающий сдержанным умом отдаёт почтение тщательно и добровольно, слушает Дхамму внимательно и запоминает её, телом или речью показывает свою умственную приверженность [Учению]. Таким образом, кто-то может быть сдержанным в своём поведении умом, хотя его поведение телом и речью не является таковым. В таком случае последнее следует игнорировать, памятуя только о его поведении умом.

**§ 20.** Но может быть и тот, кто не сдержан ни в одной из этих трёх вещей. Тогда сострадание к этой личности следует вызвать таким образом: «И хотя

сейчас он в мире людей, через определённое количество времени он обнаружит себя в [одном из] восьми великих адов или в одном из шестнадцати периферийных<sup>4</sup>. Ибо раздражение также заменимо состраданием. Бывает же и так, что кто-то сдержан во всех трёх отношениях. Тогда практикующий может вспомнить о любых из этих сдержанностей этой личности, какая ему больше нравится, ибо развитие любящей доброты в отношении такой личности идёт легко.

**§ 21.** И, с целью сделать смысл этого предельно ясным, следует полностью процитировать следующую сутту из Книги Пятёрок: «Монахи, есть пять способов рассеивания раздражения, посредством которых возникшее раздражение можно полностью рассеять» (A.iii, 186–190).

**§ 22.** Но если раздражение всё ещё возникает в нём, несмотря на все его усилия, тогда ему следует увершевать себя так:

«Положим, враг тебя задел  
В том, что ему подвластно,  
Так почему же вновь ты обжигаешь  
Свой ум, который подвластен лишь тебе?

---

4 «Восемь великих адов, начиная с ада *Saijīva* (см. Jā.v, 266, 270). У каждой из четырёх дверей Великого Нескончаемого Ада (*Avici*) находятся четыре ада, начиная с Угольного (*Kukula*) Ада (M.iii, 185), что в сумме составляет шестнадцать адов» (Pm. 291).

В слезах оставил ты семью,  
Которая добра была к тебе,  
Так почему же ты врага  
Со злобою его оставить не способен?

Злоба, которой ты предаёшься,  
Все корни доброго корчует,  
Столь хранимые тобой;  
Так кто дурак здесь по сути?

Другой предаётся неблагим делам,  
А ты пылаешь злобой — как же так?  
Ты хочешь подражать ему  
В его злых деяниях?

Другой, положим, раздражает,  
Поступком гнусным из себя выводит,  
Но к чему страдать от всплеска злобы  
И делать то, чего он для тебя желает?

Если разозлишься, тогда, возможно,  
Ты заставишь его страдать, а может, и нет;  
Хотя с той болью, что приносит злоба,  
Ты страдаешь здесь в случае любом.

Враги, что злобой ослеплены,  
Пошли страдания путём,  
И, коль злобе поддаёшься,  
Желаешь ли ты последовать за ними?

Если вред причинён тебе врагом  
От злобы, что исходит от тебя же,  
Тогда ты умерь её, ведь зачем  
Безосновательно страдать ты должен так?

[301]

Поскольку дхаммы длятся лишь мгновение,  
Те совокупности, что совершили  
Отвратительный поступок, уже  
прекратились; так на что  
Теперь ты злобу изливаешь?

Кому причинит боль тот, кто хочет  
причинить боль  
Другому в отсутствии другого?  
Твое присутствие — вот причина боли;  
Зачем тогда ты злишься на него?»

§ 23. Но если негодование так и не проходит, когда практикующий уверяет себя подобным образом, тогда ему следует рассмотреть факт того, что и он, и другие являются владельцами своих собственных поступков (каммы).

Ему следует сначала рассмотреть этот факт в себе следующим образом: «Каков смысл твоей злобы на него? Не приведёт ли тебя эта камма, с источником в злобе, к твоему же собственному вреду? Ведь ты владелец своих поступков, наследник своих поступков; имея их, подобно своему родителю,

родственнику, как убежище, ты, какие бы поступки ты ни совершил, станешь их наследником (см. А. iii, 186). И это не тот вид поступка, что приведёт тебя к полному просветлению, к необъявленному просветлению [в качестве Пачекабудды], или до уровня ученика, или к позиции Брахмы, Сакки, Вращающего Колесо Монарха, или местного владыки и т. д.; скорее, он приведёт тебя к отходу от Учения, даже до статуса едящих объедки и т. д., к различным страданиям в адах и так далее. Делая так, ты подобен человеку, что хочет ударить другого и берёт в руки горящий уголь или экскременты, в первую очередь обжигая и пачкая себя же».

**§ 24.** Рассмотрев собственное владение поступками в таком ключе, практикующий должен рассмотреть это также и в других: «Каков смысл его злобы на тебя? Не приведёт ли это к его собственному вреду? Ведь этот досточтимый владелец своих поступков, наследник своих поступков... он, какие бы поступки ни совершил, станет их наследником. И это не тот вид поступка, что приведёт его к полному просветлению, к необъявленному просветлению [в качестве Пачекабудды], или до уровня ученика, или к позиции Брахмы, Сакки, Вращающего Колесо Монарха, или местного владыки и т. д.; скорее, он приведёт его к отпадению от Учения, даже до статуса едящих объедки и т. д., к различным страданиям в адах и так далее. Делая так, он становится подобен человеку, что хочет кинуть горсть

пыли в другого, стоя против ветра». Ибо вот что было сказано Благословенным:

«Когда дурак ненавидит беззлобного,  
Что чист, от изъянов свободен, [302]  
Тогда зло такое вернётся к нему,  
Как пыль, что против ветра брошена»

(Dh.125).

**§ 25.** Если не помогает и это, тогда практикующему следует рассмотреть особые качества поведения Учителя в его прошлых жизнях.

**§ 26.** Вот путеводная нить такого рассмотрения: «Ты, кто ушёл из жизни мирской, подумай над этим: когда твой Учитель, прежде чем обрести полное просветление, был вовлечён в оттачивание совершенств на протяжении четырёх неизмеримых эр и сотни тысяч эонов в качестве Бодхисатты, — разве он позволял злобе загрязнять его ум, даже когда его враги пытались убить его в различных ситуациях?»

**§ 27.** «Например, в истории рождения Силаванты (Jā.i, 261), где его друзья встали на защиту его царства в три сотни лиг, дабы предотвратить захват последнего вражеским царем, что подстрекался нечистым министром, в уме которого его же собственная царевна посеяла ненависть к Бодхисатте,

но он не позволил им даже поднять оружия. И когда его с тысячей товарищей закопали на кладбище по шею, у него не возникло ни единой мысли со злобой. И после спасения своей жизни ценой героических усилий, с помощью шакалов, что пришли съесть их трупы и разрыли почву, он, когда с помощью якхи пришёл в собственную спальню и увидел своего врага на собственной постели, всё равно не был зол на него, а считал за друга; и, приняв с ним взаимную клятву, он произнёс:

„Стремится смелый, а мудрый сердца  
не теряет;  
Себя я вижу тем, кем быть желал“

(Jā.i, 267).

**§ 28.** И в истории рождения Кхантивадина, когда он был спрошен глупым касийским царем Бенаресом: „Что ты проповедуешь, монах“», он ответил: „Терпение“; и когда царь высек его шипастыми плетями и отрубил ему руки и ноги, Бодхисатта не зародил ни малейшей ненависти (см. Jā.iii, 39).

**§ 29.** Возможно, не так удивительно, что взрослый, который ушёл в бездомную жизнь, ведёт себя подобным образом; но даже будучи младенцем, он вёл себя так же. Ибо в истории рождения Чула-Дхаммапалы его руки и ноги по приказу его же отца, царя Махапатапы, были отрублены, подобно четырём побегам бамбука, и его мать стенала над ним:

„О, руки Дхаммапалы,  
Что омывались в сандаловом древе, отрублены!  
Наследник земли он всей был...  
О, царь, я задыхаюсь!“

(Jā.iii, 181). [303]

Затем его отец, всё ещё не будучи доволен, приказал также отрубить ему и голову. Но даже тогда злоба не имела в нём места, ибо вот какое решение он принял ранее: „Пришло время обуздывать свой ум; теперь, дорогой Дхаммапала, будь беспристрастен к этим четырём: к отцу, что приказывает отрубить твою голову, к твоему палачу, что рубит твою голову, к матери, что бьётся в стенаниях, и к себе“.

§ 30. И, возможно, не так удивительно, что человеческое существо ведёт себя подобным образом; но даже будучи животным, он вёл себя так же. Ибо когда Бодхисатта был слоном по имени Чхадданта, его брюхо пронзили отравленным копьём. Но даже тогда он не зародил злобы в отношении охотника, что сделал это с ним, чтобы загрязнить ум Бодхисатты; в соответствии с этим сказано:

„Слон, поражённый копьём,  
К охотнику обратился без злобы:  
«Какова твоя цель? Почему  
Убиваешь так меня? И зачем?“

(Jā.v, 51).

И когда слон спросил об этом и получил следующий ответ: „Я был отправлен царевной царя Каси за твоими бивнями“, он, чтобы выполнить её желание, отломал свои же бивни, чьё великолепное сияние сверкало вспышками лучей шести цветов, и отдал их охотнику.

§ 31. И когда он был Великой Обезьяной, человек, что был им вытащен из скалистой пропасти, подумал:

„И вот еда для человека,  
Подобно прочим всем животным;  
Так почему же голодный человек  
Не убьёт обезьяну для пищи?  
Отправлюсь в путь я смело,  
Взяв мясо это как провизию,  
Пересеку я так пустыню,  
И запасы после я пополню“

(Jā.v, 71).

Затем этот человек взял камень и ударил обезьяну по голове. Но обезьяна лишь посмотрела на него глазами, полными слёз, и сказала:

„Не делай так, о добный господин, иначе  
Судьба, что ты пожнёшь, будет долго ограждать  
Других от поступков вроде того,  
Что сделать хочешь ты со мной сейчас“

(Ja.v, 71).

И, без злобы в своём уме, несмотря на боль, он проследил за тем, чтобы человек закончил своё путешествие в безопасности.

§ 32. И будучи царским нагом (змеем) Бхуридаттой: когда он принял обеты Упосатхи и лежал на вершине муравейника, его поймал некий брахман и облил зельем, напоминающим огонь, который был подобен тому, что возвещает о конце эона, а затем положил его в ящик и обращался с ним как с игрушкой, пиная по всей Джамбудипе; но даже тогда в нём не было и следа ненависти к этому брахману, в соответствии с чем сказано:

„В клетку заточённый,  
Сокрушённый его руками,  
Не злюсь я на Аламбану,  
Чтобы обета не нарушить“

(Cp. 85).

§ 33. И когда он был царским нагом Чампейей, он не дал злобе волю, когда его жестоко мучил заклинатель змей, в соответствии с чем сказано:

„Когда я жил по Джамме,  
Упосатху соблюдая,  
Заклинатель змей схватил меня  
Для забавы у царских врат.  
Какой оттенок он бы ни хотел —  
Голубой, жёлтый, красный —

По велению мысли его  
Я становился таким, как он хотел;  
Сухую землю в воду превращал я,  
И точно так же — воду в землю.  
Если б злобе я поддался,  
То стёр бы в порошок его;  
Ослабив бдительность ума,  
Я бы нравственность нарушил,  
А кто не следит за нравственностью своей,  
Тот высочайшей цели не достигнет“

(Cр. 85).

§ 34. И когда он был царским нагом Санкхапалой, пока его несли на шесте шестнадцать деревенских мальчишек, после того как ранили его в восьми местах острыми копьями и воткнули острую лозу ему в раны и после того как продели прочную петлю через нос и причиняли ему огромные страдания, таская и пиная его тело по земле, хотя он и был способен превратить этих мальчишек в пепел просто одним своим взглядом, всё же, даже когда открывал глаза, он не показывал в них злобы:

„На четырнадцатый и пятнадцатый дни,  
Алара,  
Я также регулярно Упосатху соблюдал,  
Пока не пришли шестнадцать деревенских  
мальчишек,  
Что несли верёвку и копьё;

Пробили нос они мне, и сквозь щель  
 Продев верёвку, они меня таскали так;  
 Но столь острые мучения нарушить Упосатху  
 Меня заставить не смогли“

(Jā.v, 172). [305]

**§ 35.** И это не все чудеса, что он совершил, есть и множество других, как, например, в истории рождения Матупосаки (Jā.iv, 90). Поэтому в высшей степени ненадлежаще и неподобающе для тебя порождать мысли с неприязнью, пока ты стремишься уподобиться Благословленному, что достиг всеведения и обладает особым качеством терпения, которому нет равных в мире с его божествами».

**§ 36.** Но если и это не помогает, ему следует рассмотреть сутты о безначальности [круга перерождений]: «Монахи, нелегко найти существо, что ранее не было бы вашей матерью... отцом... сестрой... сыном... дочерью» (S.ii, 189–190). Следовательно, ему следует размышлять о враждебной личности так: «Эта личность, кажется, будучи в прошлом моей матерью, носила меня в своём чреве десять месяцев, разродившись мною без всякого отвращения, как будто мои моча, экскременты, слюни, сопли и т. д. были жёлтым сандаловым деревом, играла со мной, кормила меня, держа на коленках. Кроме того, она, будучи моим отцом, ходила к торговцам

козьими тропами и тропами на сваях<sup>5</sup>, рисковала своей жизнью, сражаясь в двойном строе и плавая в великом океане на кораблях, а также делала другие трудные вещи, и она вскармливала меня, принося домой всё, что удавалось добыть всеми возможными способами, с мыслями о том, как же ей прокормить своих детей. И, будучи моим братом, сестрой, сыном, дочерью, эта личность оказывала мне такую-то и такую-то помощь. Так что не пристало мне на неё злиться».

§ 37. Но если злоба всё ещё не ушла, то ему следует рассмотреть преимущества любящей доброты таким образом: «Ты, кто ушёл в бездомность, разве не это было сказано Благословенным: „Монахи, когда освобождение ума любящей добротой возвращается, развивается, усиленно практикуется, делается средством передвижения, основой, укореняется, укрепляется и тщательнейшим образом совершается, можно ожидать одиннадцать благословений. Каковы они? Человек спит в комфорте, просыпается в комфорте, ему не снятся дурные сны, он любим человеческими и не-человеческими существами, божества охраняют его, огонь, оружие и яд не оказывают на него воздействия, его ум легко сосредоточивается, на его лице умиротворён-

---

5 Saṅku-patha — «установленные на сваях». Рм. (стр. 294) говорит: ‘Saṅku laggāpetvā te ālambhitvā gamanamaggo saṅkupatho’. Это расходится со словарём Р.Т.С., где он ссылается на этот же отрывок.

ность, он не умирает со спутанным умом, и если он не проникает дальше, то переродится в мире Брахмы“ (A.v, 342). [306] Если ты не пресечёшь эти мысли, то лишишься этих преимуществ».

**§ 38.** Но если это не помогает, ему следует попробовать разложить объект своей злобы на элементы: «Ты, кто ушёл в бездомность, на что ты злишься? На его волосы? Ногти? Мочу? На элемент земли в его волосах? На элемент воды? Огня? Воздуха? На пять совокупностей, двенадцать сфер, восемнадцать элементов, в соответствии с которыми этот достатчимый называется таким-то и таким-то именем? Тогда на что конкретно? На совокупность материи? Ощущения? Восприятия? Формаций? Сознания? На сферу глаза? На сферу видимого? На сферу ума? На сферу ментальных феноменов? На элемент глаза? На элемент видимого? На элемент сознания глаза? На элемент ума? На элемент ментальных феноменов? На элемент сознания ума?» Ибо когда он производит разложение на элементы, его злоба не может найти опоры, подобно горчичному семени на кончике иглы или картине, которую рисуют по воздуху.

**§ 39.** Но если такой анализ не удаётся, ему следует попытаться сделать подарок. Можно или сделать подарок другому, или принять его от другого. Но если средства к существованию другого не очищены и использовать его необходимые вещи будет

ненадлежащим, то подарок следует сделать самому практикующему. Дарение полностью сводит раздражение на нет. В этот самый момент и у другого злоба утихнет, даже если она преследовала его ещё с прошлых жизней, как это случилось со старейшиной, который получил чашу, данную ему в монастыре Читталапаббата практиком, едящим еду с подаяний, которого он три раза выгонял из жилища. Этот старейшина подарил ему сосуд со словами: «Досточтимый, эта чаша стоит восемь монет, она была подарена мне моей матерью-мирянкой, и получила она её надлежащим способом; пусть эта добрая мирянка получит заслуги». Вот насколько эффективен акт дарения. И вот что сказано:

«Дар для укрощения неукрошённого,  
Подарок ради всех видов блага;  
Посредством дарения они снимают  
напряжение  
И до речей с добром снисходят». [307]

[Слом барьеров — Образ]

**§ 40.** Когда его неприязнь в отношении враждебной личности была таким образом устранена, тогда он может направить свой ум с любящей добротой к ней, как в случае с дорогой личностью [см. § 11], с горячо любимым другом и с нейтральной личностью. Затем практикующему следует сломать барьеры посредством повторения практики любя-

щей доброты снова и снова, стремясь к непредвзятости в отношении четырёх личностей: к себе, к дорогой ему, нейтральной и враждебной личностям.

**§ 41.** Теперь что касается характеристики этого [процесса слома барьеров]. Положим, практикующий сидит в некоем месте в компании с дорогой, нейтральной и враждебной личностью, сам будучи четвёртой; затем к ним приходят разбойники и говорят ему: «Досточтимый, отдай нам какого-нибудь монаха», и на его вопрос «зачем?» они отвечают: «Чтобы мы могли перерезать его горло и использовать его кровь оттуда как подношение»; если этот практикующий монах думает: «Пусть забирают этого или того», тогда он не сломил барьеры. И также если он думает: «Пусть они забирают меня, но не этих трёх», то он тоже не сломил барьеры. Почему? Потому что он ищет вреда для того, кого хочет отдать, а также блага для оставшихся. Но если он не видит среди этих четырёх, кого можно было бы отдать, и направляет свой ум непредвзято и в отношении себя, и в отношении этих трёх, тогда он сломил барьеры. Поэтому Древние говорили:

**§ 42.** «Когда среди четырёх он различает  
Себя, дорогое, нейтрального  
и враждебного,  
Тогда никак он не «умелый»,  
И не «дружелюбный согласно воле»,  
Он лишь «добрый к существам».

Теперь, разрушив все четыре барьера,  
Он равнотно дружелюбен  
Ко всему миру с его божествами;  
Значительно более выдающимся,  
чем первый,  
Является тот, кто не знает барьеров».

**§ 43.** Так образ и доступ обретаются одновременно со сломом барьеров. И когда барьеры сломлены, практикующий без трудностей достигает погружения посредством взращивания, развития и повторения практики на этом же самом образе вновь и вновь, как ранее описывалось в главе про касину земли.

В этой точке он достиг первой джханы, которая отбрасывает пять факторов, обладает пятью факторами, благостна в трёх отношениях, наделена десятью характеристиками и сопровождается любящей добротой. Когда он достиг её, тогда посредством взращивания, развития и повторения практики на этом же самом образе опять и опять, он достигает, соответственно, второй и третей джханы в четырёхчастном методе их деления и второй, третьей и четвёртой — в пятичастном. [308]

[Тексты и комментарий]

**§ 44.** Итак, посредством одной из этих джхан, начиная с первой, он «...пребывает, пронизывая одну сторону света с сердцем, полным любящей добро-

ты; точно так же и вторую, третью, четвёртую сторону света, также сверху, снизу и вокруг; везде и в равной степени он пребывает с сердцем, полным любящей доброты, пронизывая ею целый мир: обильно, возвыщенно, безмерно, со свободой от ненависти, со свободой от боли» (Vbh. 272; D.i, 250). Ибо такая многогранность наличествует только в том, чьё сознание достигло погружения первой джханы [любящей доброты] и прочих.

**§ 45.** Здесь «полным любящей доброты» означает обладание любящей добротой. «С сердцем (*cetasā*)»: с умом (*cittena*). «Одну сторону света»: это отсылает к любому направлению в пространстве, где сперва было распознано какое-либо существо, и означает пронизывание всех существ, включённых в это направление. «Пронизывая»: касаясь, делая своим объектом. «Он пребывает (*viharati*)»: он вызывает продолжительность пребывания (*vihāra* — пребывание или длительность) в позах, посвящённую божественным обителям (см. гл. IV, § 103). «Точно так же и вторую»: как он пребывает, пронизывая какую-либо из сторон света, начиная с восточной и т. д., точно так же он делает и в отношении западной, северной и южной сторон — вот смысл этого.

**§ 46.** «Также сверху»: аналогично и с верхним направлением — вот смысл этого. «Снизу и вокруг»: аналогично и в нижнем направлении, а также повсеместно. Здесь «снизу» — это внизу, а «округ» —

это в промежуточных направлениях. Он направляет свою полную любящую доброту сердце туда-сюда по всем направлениям, что подобно лошади, бегающей по арене. Вплоть до этого момента выборочное пронизывание с любящей добротой описывалось в свете различия каждой стороны света по отдельности.

**§ 47.** «Везде» и т. д.: так сказано с целью показать не-выборочное пронизывание. Здесь «везде» — это по всем местам. «В равной степени (*sabbattatāya*)»: ко всем как к самому себе (*attatā*), будь те низшими, средними или высшими, дружелюбными, враждебными, нейтральными и т. д.; равно с собой (*atta-samatā*), без подобного различия: «Это — другое существо» — вот смысл. Или иначе: «в равной степени» (*sabbattatāya*) — всем умом, без малейшего остатка. [309] «Целый (*sabbāvant*)»: обладая всеми существами (*sabbasattavant*), в ассоциации со всеми существами — вот смысл. «Мир» — это мир существ [см. главу VII, § 37 и далее].

**§ 48.** Фраза «...полным любящей доброты» снова повторяется здесь с целью ввести синонимы, начиная с «обильно». Или иначе: «полным любящей доброты» повторяется, потому что слова «точно так же» или «также» здесь не повторяются, как это было в случае с [предшествующим] выборочным пронизыванием. Или иначе: это сказано в качестве подведения итога. «Обильно» следует рассматривать здесь

как обильность в пронизывании. «Возвышенно» — в смысле плана [от плана чувственной сферы к плану тонкоматериальной сферы]; «безмерно» — ввиду близости [в смысле привычности] и ввиду обладания безмерностью существ в качестве своего объекта; «со свободой от ненависти» — ввиду отбрасывания недоброжелательности и враждебности; «со свободой от боли» — ввиду отбрасывания недовольства, без страдания — вот смысл этого. Таков смысл этой многогранности, описанной фразой, что начинается со слов: «С сердцем, полным любящей доброты».

**§ 49.** И так как эта многогранность имеет место только в уме, достигшем погружения, следующий пассаж из «Патисамбхида» следует рассматривать как имеющий место только в уме с погружением: «Освобождение ума любящей добротой [практикуется] с не-выборочным пронизыванием пятью способами. Освобождение ума любящей добротой [практикуется] выборочным пронизыванием семью способами. Освобождение ума любящей добротой [практикуется] с направленным пронизыванием десятью способами» (Ps.ii, 130).

**§ 50.** Итак, освобождение ума любящей добротой [практикуется] с не-выборочным пронизыванием этими пятью способами: «Пусть все существа будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо. Пусть все дышащие... все создания... все личности... все, кто обладает индивидуальностью,

будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо» (Ps.ii, 130).

**§ 51.** Освобождение ума любящей добротой [практикуется] с выборочным пронизыванием этими семью способами: «Пусть все женщины... мужчины... благородные... не-благородные... божества... человеческие существа... обитатели состояний лишения будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо» (Ps.ii, 131).

**§ 52.** Освобождение ума любящей добротой [практикуется] с направленным пронизыванием этими десятью способами: «Пусть все живые существа восточного направления... западного... северного... южного направления... [310] промежуточного южного направления... промежуточного западного направления... промежуточного северного направления... промежуточного южного направления... нижнего направления... верхнего направления будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо. Пусть все дышащие восточного направления... Пусть все создания восточного направления... Пусть все личности восточного направления... Пусть все, кто обладает индивидуальностью в восточном направлении... [и т. д.] ... в верхнем направлении будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо. Пусть все женщины в восточном направлении...

Пусть все мужчины в восточном направлении... Пусть все благородные в восточном направлении... Пусть все не-благородные в восточном направлении... Пусть все божества в восточном направлении... Пусть все человеческие существа в восточном направлении... Пусть все обитатели состояний лишения в восточном направлении... [и т. д.] ...будут свободны от ненависти, болезни, тревоги и живут счастливо» (Ps.ii, 131).

§ 53. Здесь «все» значит без исключений. «Существо (*satta*):» они удерживаются (*satta*), схвачены (*visatta*) желанием и жаждой к совокупностям, начиная с совокупности материальности, таким образом, они существа (*satta*). Ибо вот что сказано Благословенным: «Радха, какое-либо желание в отношении материи, какая-либо жадность к ней, какое-либо наслаждение ею, какая-либо жажда к ней держит (*satta*) его, схватила (*visatta*) его — вот почему оно зовётся «существом» (*satta*)» (S.iii, 190). Но в расхожем употреблении это обозначение применяется также и к лишённым жадности, как, например, обиходное «пальмовый веер» (*tālavaṇṭa*) используется в отношении различных видов вееров [в целом], даже если они сделаны из расщеплённого бамбука. Тем не менее [в миру] этимологи (*akkhara-cintaka*), что не обдумывают этого смысла, рассматривают его всего лишь как обозначение, в то время как обдумывающие считают,

что «существо» (*satta*) называется так со ссылкой на «светлый принцип» (*satta*<sup>6</sup>).

§ 54. «Дышащие (*rāṇa*)» называются так ввиду их дышащего состояния (*rāṇanatā*); смысл таков: ввиду того что они существуют в зависимости от вдохов и выдохов. «Создания» (*bhūta*) называются так ввиду пребывания (*bhūtatta* = становление); смысл таков: ввиду их полной ставшести (*sambhūtatta*), ввиду их бытия порождёнными [каммой] (*abhinibbattatta*). «Личности» (*puggala*): рип — это обозначение ада; они падают (*galanti*) в него — вот смысл. «Индивидуальностью» (*attabhāva*) зовётся физическое тело, или же просто пятёрка совокупностей; ибо индивидуальность — лишь концепция, производная от этой пятёрки совокупностей<sup>7</sup>. [Речь идёт о] включённости (*pariyāpanna*) в эту индивидуальность, таким образом, получается «обладание ин-

6 *Satta* — «светлый принцип», санскр. *sattva*. Это один из трёх принципов в системе Санкхья; второй — это *rajas* (пали — *rajo*), или возмущение, и *tamas* (пали — *tamo*), или тьма. Отсутствует в словаре Р.Т.С.

7 «Здесь, когда совокупности не полностью поняты, назначают их наименование (*abhidhāna*) и их восприятие как «самости» (*attā*), то есть наименование и ложное восприятие физического тела или пяти совокупностей. „Производная от“: ухватывание, схватывание, делание поддержкой. „Ибо индивидуальность — лишь концепция“: это ввиду её присутствия (*sabbhāvato*) в качестве всего лишь концепции в том, что называется „существом“, хотя в высшем смысле „существо“ не существует» (Pm. 298). См. также гл. VIII, сноска 11.

дивидуальностью» (*attabhāva-pariyāpanna*). «Включённый-в» — это разграниченный посредством; «ушедший-в» — вот смысл этого.

**§ 55.** Остальное [прочие обозначения] следует понимать как синонимы ко «всем существам», используемые в соответствии с обыденной речью, как и в случае с «существами». Конечно, [311] есть и иные синонимы ко всем «существам», например: весь «род людской», все «души» и т. д., но для ясности сказано: «Освобождение ума любящей добротой [практикуется] с не-выборочным пронизыванием пятью способами», и только лишь эти пять упоминаются.

**§ 56.** Те, кто считает, что «существа», «дышащие» и т. д. различаются не только означающими именами, но и означаемыми смыслами, противоречат упоминанию не-выборочного пронизывания. Так что вместо такого рассмотрения этого смысла не-выборочное пронизывание любящей добротой выполняется каким-либо из этих пяти способов.

И здесь «пусть все существа будут свободны от ненависти» — это одно погружение; «свободны от болезни» — это ещё одно погружение, свобода от болезни (*abyābajjha*) — это свобода от недуга (*byābādha-rahita*<sup>8</sup>); «свободны от тревоги» — это

---

8 В *byāpādarahita* в гарвардском издании, что можно было бы перевести как «свобода от недоброжелательности». Рм. (стр. 299) поддерживает *byābādha*, что кажется более удачным вариантом.

ещё одно погружение, и свобода от тревоги — это свобода от страдания; «пусть они живут счастливо» — это ещё одно погружение. Следовательно, практикующему следует совершать пронизывание любящей добротой в соответствии с какой-либо из этих фраз, которая для него наиболее ясна. Таким образом, с четырьмя типами погружения [т. е. четырьмя первыми джханами в пятичастном джхановом делении] в каждом из этих пяти случаев выходит двадцать видов погружения в не-выборочном пронизывании.

**§ 57.** В выборочном пронизывании четыре вида погружения на семь видов пронизывания дают двадцать четыре вида погружения. «Мужчина» и «женщина» здесь даны в соответствии с полом; «благородные» и «не-благородные» — в соответствии с благородными и обычными людьми; «божества», «человеческие существа» и «обитатели состояний лишения» — в соответствии с видом перерождения.

**§ 58.** В направляемых пронизиваниях с двадцатью видами погружения в каждом из направлений, начиная со «всех существ в западном направлении», выходит две сотни видов погружения; с двадцатью восемью видами в случае каждого направления, начиная со «всех женщин в западном направлении», выходит двести восемьдесят видов; таким образом, в сумме получается четыреста восемьдесят видов погружения. Следовательно, все виды погружения,

упомянутые в «Патисамбхиде», достигают количества пятисот двадцати восьми.

**§ 59.** Итак, когда практикующий развивает освобождение ума любящей добротой посредством любого из этих видов погружения, он обретает одиннадцать преимуществ, описанных во фразе с таким началом: «Человек спит в комфорте...» (§ 37).

**§ 60.** Здесь «спит в комфорте» означает, что вместо беспокойного сна, поворачиваясь и хрюя во время которого, как в случае других людей, он спит спокойно, засыпая так, как будто входит в достижение.

**§ 61.** «Просыпается в комфорте»: вместо неспокойного пробуждения с оханьем, зевотой и ворочанием, как в случае других, он встает спокойно, без перекосов, как будто раскрывающийся лотос. [312]

**§ 62.** «Ему не снятся дурные сны»: если он видит сны, то только лишь благоприятные, как будто бы он отдаёт почтение ступе, как будто бы он делает подношение, как будто он слышит Дхамму. И он не видит дурных снов, как прочие: будто он окружён бандитами, будто ему угрожают дикие звери, будто он падает в расщелины (см. гл. XIV, сноска 45).

**§ 63.** «Он любит человеческими существами»: он мил и дорог человеческим существам, подобно

ожерелью, носимому на шее, подобно украшающему голову венку.

**§ 64.** «Он любил не-человеческими существами»: как в случае с человеческими существами, так и в случае с не-человеческими, как было со старейшиной Висакхой. Он был землевладельцем, говорят, в Паталипутте (Патна). Живя там, он однажды услышал следующее: «Остров Тамбапанни (Шри-Ланка), по-видимому, украшен диадемой из четий и блестит жёлтыми одеждами, человек там может сидеть или лежать где захочет; климат там благоприятный, обиталища благоприятные, люди благоприятные, и благоприятна также Дхамма, которую можно слушать, — все эти благоприятные вещи там легкодоступны».

**§ 65.** Он передал своё состояние жене и детям и покинул свой дом, имея при себе лишь одну монету (*kahāraṇa*), что была вшита в шов его одежды. Он остановился на месяц у морского побережья, ожидая корабля, и, пока ждал, за счёт своего умения в торговле заработал целую тысячу, законно покупая добро здесь и перепродаю там.

**§ 66.** В конце концов он прибыл в Великий монастырь [(Махавихара) в Анурадхапуре] и там попросил оставления мирской жизни и ухода в жизнь бездомную. Когда ему в доме собраний (*sīmā*) проводили церемонию оставления мирской жизни,

кошель с тысячей монет выпал из-под его пояса. Будучи спрошенным: «Что это?», он ответил: «Тысяча монет, досточтимые». Ему сказали: «Мирской последователь, после оставления мирской жизни у тебя не будет возможности их раздать, сделай это сейчас». Он ответил: «Пусть тогда никто, кто пришёл на оставление мирской жизни Висакхи, не уйдёт с пустыми руками», а затем открыл [кошель] и рассыпал монеты по всему двору дома собраний, после чего принял оставление мирской жизни и полное посвящение.

**§ 67.** Когда он достиг пятилетнего срока старшинства и стал знаком с Двумя Сводками (см. гл. III, § 31), он провёл Паварану в конце сезона дождей, выбрал подходящую для него медитативную опору и отправился скитаться, живя по четыре месяца в каждом из монастырей и выполняя там обязательства наравне с их обитателями. И пока он скитался таким образом:

Старейшина в лесу остановился,  
Чтобы определиться с направлением пути,  
И произнёс он речь,  
Сказав о том, что он благим воспринял:

«От твоего дня посвящения  
И вплоть до места, где ты сейчас стоишь,  
Монашество твоё шло без запинок,  
Так будь же благодарен ты за это». [313]

**§ 68.** На своём пути в Читталапаббату он подошёл к разилке и стоял, раздумывая, куда ему свернуть. Тогда некое божество, живущее в скале, протянуло руку и указало ему верную дорогу.

**§ 69.** Он пришёл в монастырь Читталапаббаты. Пробыв там четыре месяца, он лежал и думал: «Утром я отправлюсь в путь». Затем некое божество, что обитало в дереве манила в конце тропинки, село на ступеньки лестницы и расплакалось. Старейшина спросил: «Кто это?» — «Досточтимый, это я, Манилийя». — «Почему ты плачешь?» — «Потому что ты уходишь». — «Но что хорошего в том, что я живу здесь?» — «Досточтимый, пока вы жили здесь, не-человеческие существа относились друг к другу с добротой. Но теперь вы уходите, и они начнут ссоры и болтовню<sup>9</sup>». Затем старейшина сказал: «Если моё пребывание здесь способствует миру, то так тому и быть» — и остался ещё на четыре месяца. Когда он снова подумал об уходе, божество вновь разразилось слезами, как в прошлый раз. Так он и жил там, и там же достиг Окончательной Ниббаны.

Вот каким образом монах, что пребывает в любящей доброте, любит не-человеческими существами.

**§ 70.** «Божества охраняют его»: божества охраняют его, как отец и мать охраняют своего ребёнка.

---

9 Касательно *duṭṭhulla* см. гл. IV, сноска 36. Здесь смыслом будет, скорее, «плохой» или «непотребный», чем «инертный».

**§ 71.** «Огонь, оружие и яд не оказывают на него воздействия»: не воздействуют, не проникают в тело того, кто пребывает в любящей доброте, как огонь в случае мирианки Уттары (см. гл. XII, § 34 и Dha.iii, 310), как яд в случае старейшины Чула-Сивы, декламатора Самьютты, как нож в случае послушника Санкиччи (см. DhA.ii, 249); они не вредят телу — вот смысл этого.

**§ 72.** Также в этой связи рассказывают историю о корове. Говорят, некая корова кормила молоком своих телят. И некий охотник, думая: «Я заколю её», взял в руку длинное копьё и метнул его. Оно ударилось о её тело и отскочило, подобно пальмовому листу, и это было не из-за доступа или погружения, но лишь из-за силы её сознания с любовью к телятам. Вот как велика сила любящей доброты.

**§ 73.** «Его ум легко сосредоточивается»: ум находящегося в любящей доброте быстро сосредоточивается, без запинок. [314]

**§ 74.** «На его лице умиротворённость»: у него умиротворённое выражение лица, подобно фрукту пальмиры, высвобожденному из своего стебля.

**§ 75.** «Он не умирает со спутанным умом»: нет заблуждения [как ментального фактора] для того, кто пребывает в любящей доброте. Он погибает без заблуждения, как будто засыпая.

§ 76. «Если он не проникает выше»: если он не способен достичь более высоких ступеней, чем любящая доброта, и достичь арахантства, тогда после смерти он перерождается в мире Брахмы, как будто тот, кто проснулся ото сна.

Таково детальное объяснение развития любящей доброты.

## [(2) СОСТРАДАНИЕ]

§ 77. Тому, кто желает развить сострадание, следует начать с задачи по рассмотрению опасности в недостатке сострадания и преимущества в его наличии.

И когда он начинает, ему не следует вначале направлять его на дорогую и т. д. личности; ибо дорогая личность просто останется в своём статусе, очень любимая — в своём, нейтральная — в своём,зывающая неприятие — в своём, а враждебная — в своём. Личность противоположного пола и мёртвые также не являются полем для работы в этом случае.

§ 78. В Вибханге сказано: «Каким образом монах пребывает, пронизывая одну сторону света с сердцем, полным сострадания? Как если бы он чувствовал сострадание, видя невезучего человека, точно так же он пронизывает состраданием всех существ» (Vbh. 273). Поэтому прежде всего, видя нечастного,

невезучего, безобразного, в крайней нищете, с отрубленным конечностями, сидящего в прибежище для лишённых помощи, с выставленным перед ним кувшином [для милостыни], с кучей личинок на руках и ногах, в стенаниях, в любом пригодном для сострадания состоянии, к нему следует проникаться состраданием в таком ключе: «Это существо, в самом деле, ниспало до несчастья; если бы только оно было свободно от этого страдания!»

Но если он не встречает такого человека, тогда он может породить его в отношении личности, совершающей неблагие поступки; и даже если такой человек счастлив, то сострадать ему нужно как тому, кого вот-вот должны казнить. Каким образом?

**§ 79.** Положим, некий грабитель был пойман с крашенным добром, и по приказу царя его люди связали преступника и ведут его на место казни, отвешивая по пути сотню ударов сериями по четыре. И люди дают ему что-то пожевывать, поесть, гирлянды и благовония, мази и листья бетеля. И хотя [315] он идёт, наслаждаясь всем этим, будто бы он счастлив и в благополучии, тем не менее никто не считает его таковым. Наоборот, люди чувствуют к нему сострадание, думая: «Этот бедолага с каждым шагом всё ближе к своей смерти». Точно так же и монах, чья медитативная опора — это сострадание, должен порождать сострадание к такой личности, даже если она счастлива: «И хотя этот бедолага

сейчас счастлив, радуется, наслаждается богатством, всё же из-за отсутствия у него сейчас даже одного благотворного поступка, совершённого посредством трёх дверей [тела, речи и ума], он может прийти к неописуемым страданиям в состояниях лишения».

**§ 80.** Породив к нему таким образом сострадание, практикующий должен далее породить его к дорогой личности, затем к нейтральной, а потом к враждебной — последовательно, в том же ключе.

**§ 81.** Но если неприязнь к враждебной личности возникает, как описывалось ранее, ему следует устраниТЬ её, как описывалось в разделе о любящей доброте (§ 14–39).

И если кто-то, делавший благотворные дела, подвергся несчастью в отношении здоровья, родни, собственности и т. д., то такой также является подходящим для практикующего; и такой человек подходит в любом случае, даже без таких несчастий, в следующем ключе: «В реальности он несчастлив, ибо он не свободен от страданий круга [становления]». И как описано ранее, практикующему следует сломить барьеры между четырьмя типами людей: между собой, дорогой, нейтральной и враждебной личностями. Затем, возвращая этот образ, развивая и раз за разом практикуя, ему следует углубить своё погружение тремя и четырьмя джханами, как описывалось ранее в любящей доброте.

**§ 82.** Но в порядке, данном в комментарии на «Ангуттару», объектом сострадания сначала должна стать враждебная личность, а когда ум стал податливым в отношении неё, далее следует переходить к неудачливой личности, затем — к дорогой, затем — к себе. Но это не согласуется с текстом «Вибханги» (§ 78). Следовательно, ему следует начать с развития, слома барьеров и углубления в погружении только так, как сказано здесь.

**§ 83.** И многогранность, заключающуюся в не-выборочном пронизывании пятью способами, выборочном пронизывании семью способами и направляемом пронизывании десятью способами, а также преимущества, описываемые так: «Он спит в комфорте» и т. д., следует понимать в том же ключе, как это было дано в теме любящей доброты.

Таково детальное объяснение развития сострадания. [316]

### [(3) Радование]

**§ 84.** Тому, кто начинает развитие радования<sup>10</sup>, не следует начинать с дорогой личности и так далее, ибо она не является непосредственной причиной

---

10 *Muditā* — «радование». Как одна из божественных обителей — это всегда понимается в смысле радования за успех других. Иногда переводится как «альtruистическая радость» или «симпатизирующее сорадование».

радования просто потому, что она является таковой, что уж говорить про нейтральную и враждебную. Противоположный пол и мёртвые тоже здесь не подходят.

**§ 85.** Однако горячо любимый друг, что в комментариях называется «находкой», может быть непосредственной причиной для этой практики, ибо он всегда рад: сначала смеётся и лишь потом говорит. Так что пронизывать радованием следует сначала такого. Или, видя или слыша о том, что дорогая личность счастлива, весела и радостна, практик свое радование по отношению к ней может породить так: «Это существо в самом деле радостно. Как хорошо, как чудесно!» Ибо вот что сказано в Вибханге: «И каким образом монах пребывает, пронизывая одну сторону света с сердцем, полным радования? Как если бы он был рад, видя любимую и дорогую ему личность, точно так же он пронизывает радованием всех существ» (Vbh 274).

**§ 86.** Но если его друг-находка или дорогая ему личность были счастливы в прошлом, но сейчас их постигает несчастье, тогда радование всё ещё можно породить, памятуя об их прошлом состоянии счастья, ухватывая аспект радости в следующем ключе: «В прошлом он был наделён великим богатством и последователями, был всегда

рад». Или радость можно породить посредством схватывания его будущего аспекта радости: «В будущем он будет вновь наслаждаться схожими обретениями, будет передвигаться в золотых паланкинах, на спинах лошадей, слонов и так далее».

Породив таким образом радование в отношении дорогой личности, он может затем направлять его к нейтральной, а далее — к враждебной.

**§ 87.** Но если неприязнь к враждебной личности возникает, как описывалось ранее, ему следует устраниить её, как описывалось в теме любящей доброты (§ 14–39).

Ему следует сломить барьеры посредством ментальной непредвзятости в отношении четырёх: к этим трём и к себе. И, возвращая, развивая и раз за разом практикуя этот образ, он должен углубить погружение тремя или четырьмя джханами, как было описано ранее в теме любящей доброты.

И многогранность, заключающуюся в не-выборочном пронизывании пятью способами, выборочном пронизывании семью способами и направляемом пронизывании десятью способами, а также преимущества, описываемые так: «...он спит в комфорте» и т. д., следует понимать в том же ключе, как это было дано в теме любящей доброты.

Таково детальное объяснение развития радования. [317]

#### [4) Невозмутимость]

§ 88. Тот, кто желает развивать невозмутимость, должен прежде иметь три или четыре джханы на любящей доброте или прочих божественных обителях. После их освоения ему следует выйти из третьей джханы [при четырёхчастном методе деления] и рассматривать опасность в предыдущих [трёх божественных обителях] ввиду их завязанности на уделение своего внимания наслаждению существ в следующем ключе: «Пусть они будут счастливы», ввиду близости неприязни и приязни и ввиду их грубости из-за ассоциированности со счастьем [как фактором джханы]. И ему следует также увидеть преимущество в невозмутимости, потому что она умиротворяющая. Затем ему следует породить невозмутимость (*upakkhā*) посредством взирания с невозмутимостью (*ajjhipekkhitvā*) на личность, что обычно для него нейтральна, а затем — к дорогой личности и прочим. Ибо вот что сказано: «И каким образом монах пребывает, пронизывая одну сторону света с сердцем, полным невозмутимости? Как если бы он ощущал невозмутимость, видя ни любимую, ни не-любимую личность, точно так же он пронизывает невозмутимостью всех существ» (Vbh. 275).

§ 89. Следовательно, ему нужно породить невозмутимость в отношении нейтральной личности, как уже говорилось ранее. Затем, посредством

нейтральной, ему следует сломить барьеры между тремя: дорогой личностью, другом-находкой, враждебной личностью и, в последнюю очередь, собой. И ему следует возвращивать, развивать и раз за разом практиковать этот образ.

**§ 90.** Когда он делает так, он достигает четвёртой джханы, как уже было описано в теме касины земли.

Но что получается? Такая невозмутимость возникает в том, кто достиг третьей джханы с опорой в виде касины земли и т. д.? Нет. Почему? Ввиду несходства объекта. Она возникает только в том, чья третья джхана была с опорой на любящую доброту и т. д., потому что объект [т. е. существа] в этом случае сходен.

Многогранность и обретение преимуществ следует понимать так, как было описано в теме любящей доброты.

Таково детальное объяснение развития невозмутимости.

### [Общее]

**§ 91.** Имея это знание о божественных обителях,  
Которое поведал Возвышенный (brahma) и  
В высшей степени [мудрый],  
Рассмотрим далее их общее объяснение,  
Которое также следует знать.

[Смыслы]

§ 92. Теперь что касается смысла всех четырёх: она питает (*mejjati*), таким образом, она — любящая доброта (*mettā*); она растворяет (*siniyhati*) — вот смысл. Также: она приходит в отношении друга (*mitta*), [318] или это поведение в отношении друга, таким образом, это любящая доброта (*mettā*).

Когда другие страдают, это вызывает (*karoti*) в сердцах добрых людей отклик (*kamprana*), таким образом, это сострадание (*karuṇā*). Или иначе: оно сражается (*kiṇāti*)<sup>11</sup> со страданиями других, атакует и сметает их, таким образом, это сострадание. Или иначе: оно осыпается (*kiriyati*) на страдающих, расширяется к ним посредством пронизывания, таким образом, это сострадание (*karuṇā*).

Наделённые этим радуются (*modanti*), или оно само радуется (*modati*), или это всего лишь акт радости (*modana*), таким образом, это радование (*muditā*).

Она взирает-на (*upekkhati*), отбрасывая такую вовлечённость, как: «Пусть они будут свободны от ненависти», и перенаправляет к нейтральности, таким образом, это невозмутимость (*uprekkhā*).

[Характеристика и т. д.]

§ 93. Любящая доброта характеризуется здесь как способствование аспекту благополучия. Её функ-

11 *Kiṇāti* — «оно сражается», санскр. *krṇāti* — «ранить» или «убивать». Словарь Р.Т.С., ссылаясь на этот отрывок, даёт смысл «покупать», что неверно.

ция — продвигать благополучие. Она проявляется как устранение раздражения. Её непосредственная причина — видение в существах того, что вызывает симпатию. Она преуспевает, когда заставляет недоброжелательность утихать, и терпит неудачу, когда порождает (эгоистичную) привязанность.

**§ 94.** Сострадание характеризуется здесь как способствование аспекту смягчения страданий. Его функция — непереносимость страдания других. Оно проявляется как не-жестокость. Его непосредственная причина — видение беспомощности в поражённых страданием. Оно преуспевает, когда заставляет жестокость утихать, и терпит неудачу, когда порождает скорбь.

**§ 95.** Радование характеризуется как радость (вызванная успехом других<sup>12</sup>). Его функция — быть независимым. Оно проявляется как устранение антипатии (скуки). Его непосредственная причина — видение успеха существ. Оно преуспевает, когда заставляет антипатию (скуку) утихать, и терпит неудачу, когда порождает весёлость.

**§ 96.** Невозмутимость характеризуется как способствование аспекту нейтральности в отношении существ. Её функция — видеть в существах равенство. Она проявляется как затихание неприязни

---

12 Аналогично и в Рм. 309.

и приязни. Её непосредственная причина — видение владения поступками (каммой) так: «Существа — владельцы своих поступков. Чей<sup>13</sup> это, [если не их] выбор, посредством которого они становятся счастливы, или свободны от страдания, или не теряют достигнутого успеха?» Она преуспевает, когда заставляет утихать неприязнь и приязнь, и терпит неудачу, когда порождает невозмутимость незнания, которое [является мирским безразличием неведения], основанного на жизни домохозяина.

[Цель]

§ 97. Главная цель всех четырёх — это счастье прозрения и превосходная (форма будущего) существования. Что характерно для каждого из них, так это, соответственно, устранение недоброжелательности и так далее. Ибо любящая доброта здесь имеет целью устранение недоброжелательности, в то время как остальные — устранение жестокости, антипатии (скуки) и жадности или неприязни соответственно. И сказано также: «Ибо это, друзья, есть спасение от недоброжелательности, то есть освобождение ума любящей добротой... Ибо

---

13 Все тексты прочитывают как *kassa* (чей), что согласуется с цитатой, переведённой в сноске 20. Ввиду контекста здесь заманчиво прочитывать как *katmassa* («каммы» [родительный падеж]), но для этого здесь нет оснований. И тогда фраза будет не вопросом, а утверждением.

это, друзья, есть спасение от жестокости, то есть освобождение ума состраданием... Ибо это, друзья, есть спасение от антипатии (скуки), то есть освобождение ума радованием... Ибо это, друзья, есть спасение от жадности, то есть освобождение ума невозмутимостью» (D.iii, 248).

[Ближние и дальние враги]

**§ 98.** Каждая божественная обитель имеет по два врага: один близний, другой дальний.

Любящая доброта [319] имеет жадность своим близним врагом<sup>14</sup>, ибо и то и другое опирается на видение достоинств. Жадность ведёт себя подобно недоброжелателю, что держится близко к человеку и с лёгкостью подгадывает момент. Так что любящая доброта должна быть хорошо защищена от неё. И недоброжелательность, которая не имеет с ней той же схожести, которую имеет жадность, — это дальний враг; это подобно недоброжелателю, который притаился в скалистой глухи. Так что любящая доброта должна практиковаться также и при свободе от недоброжелательности, ибо невозможно практиковать её и одновременно с этим чувствовать злобу (см. D.iii, 247–248).

---

14 «Жадность является близним врагом любящей доброты от того, что она способна загрязнить её ввиду своей схожести с ней — как враг, что нарядился другом» (Pm. 309).

**§ 99.** Сострадание имеет своим ближним врагом недовольство, основанное на домохозяйской жизни, ибо и то и другое опирается на видение неудач. Такое недовольство описано во фразе со следующим началом: «Когда человек рассматривает как лишение неудачу в обретении искомых, желанных, приятных, отрадных и связанных с мирским видимым объектов, распознаваемых глазом, или когда он вспоминает об обретённых ранее, что прекратились и изменились, тогда недовольство возникает в нём. Такое недовольство зовётся недовольством, основанным на домохозяйской жизни» (M.iii, 218). И жестокость, которая не имеет той же схожести с состраданием, что имеет недовольство, здесь дальний враг. Так что сострадание должно практиковаться со свободой от жестокости, ибо невозможно практиковать сострадание и в то же самое время быть жестоким к дышащим существам.

**§ 100.** Радование имеет своим ближним врагом ту радость, что основана на домохозяйской жизни, ибо и то и то опирается на видение успеха. Такая радость описана во фразе с таким началом: «Когда человек рассматривает в качестве обретения получение искомых... связанных с мирским видимых объектов, распознаваемых глазом, или когда он вспоминает об обретённых ранее, что прекратились и изменились, тогда радость возникает в нём. Такая радость называется радостью, основанной

на домохозяйской жизни» (М.iii, 217). И антипатия/отвращение (скука), которая не имеет той же схожести с радованием, что имеет вышеописанная радость, это дальний враг. Так что радование необходимо практиковать со свободой от неё, ибо невозможно практиковать радование и в то же самое время быть недовольным удалёнными обителями и состояниями, что связаны с высшей благотворностью.

§ 101. Невозмутимость имеет своим ближним врагом невозмутимость незнания, основанную на домохозяйской жизни, ибо и то и другое опирается на игнорирование изъянов и достоинств. Такое незнание описано во фразе с таким началом: «Когда имеет место видение глазом визуального объекта, невозмутимость возникает в глупом, ослеплённом заурядном человеке, в необученном заурядном человеке, что не преодолел свои ограничения, что не преодолел будущий результат [каммы], что не видит опасности. Такой вид невозмутимости не преодолевает видимый объект. Такая невозмутимость зовётся невозмутимостью, основанной на домохозяйской жизни» (М.iii, 219). И жадность с неприязнью, которые не имеют той же схожести с невозмутимостью, что имеет невозмутимость незнания, это дальние враги. Следовательно, невозмутимость должна практиковаться со свободой от них, [320] ибо невозможно взирать

с невозмутимостью и в то же самое время быть снедаемым жадностью или быть неприязненным<sup>15</sup>.

[Начало, середина, конец и т. д.]

**§ 102.** Рвение, заключающееся в желании действовать, — это начало всех четырёх. Подавление помех и т. д. — это середина. Погружение — конец. Объектом божественных обителей является одно живое существо или множество в качестве ментального объекта в виде концепции.

[Порядок расширения]

**§ 103.** Расширение объекта имеет место быть или в доступе, или в погружении. Далее будет дан порядок этого. Подобно умелому пахарю, что сначала расчерчивает область, а затем её пашет, точно так же сначала следует разграничить одно жилище, а потом развить любящую доброту по отношению ко всем существам в его области: «Пусть все существа в этом жилище будут свободны от ненависти». Когда ум практикующего стал податливым и управляемым в отношении этого, он может затем разграничить два жилища. Затем три, пять, шесть,

---

15 Раṭīhāyñatī — «быть неприязненным»: отсутствует в словаре P.T.S. Нужно было, чтобы этот глагол соотносился с «неприязнью» (raṭigha), как глагол «полыхать жадностью» (rajjati) соотносится с «жадностью» (rāga).

восемь, девять, десять, одну улицу, половину деревни, целую деревню, область, царство, одну сторону света — вплоть до одной мировой сферы или даже дальше, а затем развивать любящую доброту к существам в таким образом разграниченной области. Подобным же образом — и в случае сострадания, и с прочими божественными обителями. Таков порядок расширения здесь.

[Исходная точка]

**§ 104.** Подобно тому как нематериальные состояния исходят из касин, как сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия исходит из сосредоточения, как достижение плода исходит из прозрения или как достижение прекращения исходит из умиротворённости в паре с прозрением, так и божественная обитель невозмутимости исходит из первых трёх божественных обителей. Ибо как конёк крыши нельзя построить просто в воздухе, без возведения помостов и предварительного построения стропила, так и невозможно развить четвёртую (джхану на четвёртой божественной обители) без предварительного развития третьей джханы в трёх предыдущих (божественных обителях).

[Четыре вопроса]

**§ 105.** Но здесь можно спросить: «Почему любящая доброта, сострадание, радование и невозмутимость

зовутся божественными обителями? И почему их всего лишь четыре? И каков их порядок? И почему в Абхидахамме они называются безмерными состояниями?»

§ 106. На это можно ответить так: божественность обители (*brahmavihāratā*) следует понимать здесь в смысле исключительности, безупречности. Ибо эти обители исключительны в правильности своего отношения к существам. И подобно тому как божества-Брахмы пребывают с безупречным умом, так и практикующие эти божественные обители разделяют с ними это. Поэтому они зовутся божественными обителями в смысле исключительности и безупречности. [321]

§ 107. Далее будут даны ответы на прочие вопросы, начиная со следующего: «Почему их всего лишь четыре?»:

Их число «четыре» связано с путями к чистоте  
И с другими наборами из четырёх; их порядок  
соответствует их цели  
Как благополучию и остальному. Их охват  
Неизмерим; поэтому они — «безмерные  
состояния».

§ 108. Ибо среди них любящая доброта — это путь к чистоте для того, у кого много недоброжелательности; сострадание — для того, у кого много жестокости; радование — для того, у кого много анти-

патии (скуки); невозмутимость — для того, у кого много жадности. И внимание, направляемое на существ, лишь четырёхчастно: как принесение благополучия, как устранение страдания, как радование их успеху и как непредвзятая нейтральность. И тому, кто пребывает в безмерных состояниях, следует практиковать любящую доброту и прочее, подобно матери с четырьмя сыновьями: с маленьким ребёнком, с увечным, краснощёким юнцом и с сыном, занятым своими делами; ибо она желает маленькому вырасти, увечному — поправиться, молодому — наслаждаться пользой от молодости, а занятому — не так беспокоиться. Вот почему безмерных состояний только четыре — «ввиду числа путей к чистоте и других наборов из четырёх».

**§ 109.** Тому, кто желает развить эти четыре, следует сначала практиковать их в отношении существ по характеристике способствования аспекту благополучия; и любящая доброта имеет способствование такому аспекту своей характеристикой. Далее: видя, слыша или заключая<sup>16</sup>, что существа, которым благополучие пожелалось таким образом, ниспали в страдание, практикующий должен практиковать их как способствующих аспекту устранения страдания; и сострадание имеет способствование такому аспекту своей характеристикой. Затем, видя успех у тех, кому благополучие

---

16 *Sambhāvetuā* — «заключая»: отсутствует в этом смысле в словаре Р.Т.С. Рм. (стр. 313) объясняет это посредством *parikappetuā* (догадываясь).

и устранение страдания пожелались таким образом, практикующий должен практиковать их как способствующих аспекту переживания радости; и радование имеет такое переживание своей характеристикой. После этого не осталось ничего, что нужно делать, и поэтому их следует практиковать в нейтральном аспекте, то есть как состояние взирающего-на; и невозмутимость имеет такой аспект своей характеристикой. Следовательно, так как их соответствующие цели — это аспект благополучия и т. д., их очерёдность следует понять как согласующуюся со следующим порядком: любящая доброта идёт первой, затем — сострадание, затем — радование, затем — невозмутимость.

§ 110. Все они тем не менее слушаются с безмерным охватом, ибо их охват — это безмерность существ; и вместо принятия меры наподобие: «Любящую доброту и т. д. следует развивать только в отношении одного существа или в области, до такой-то меры расширенной», они возникают со всеобъемлющим пронизыванием. Вот почему сказано: [322]

Их число «четыре» связано  
с путями к чистоте  
И с другими наборами из четырёх;  
их порядок соответствует их цели  
Как благополучию и остальному. Их охват  
Неизмерим; поэтому они —  
«безмерные состояния».

[Как порождение трёх или четырёх джхан]

**§ 111.** И хотя все они обладают характеристикой в виде обладания безмерным охватом, всё же первые три обители дают только три или четыре джханы [в четырёхчастном и пятичастном джхановом делении соответственно]. Почему? Потому что они ассоциированы с [джхановым фактором] счастья. Но почему? Потому что они — это спасение от недоброжелательности и т. д., которые порождаются недовольством [*т. е. неприятным ментальным ощущением*, которое выбивается *приятным ментальным ощущением* этих джхан]. Но последняя обитель принадлежит только к последней джхане [обеих систем джханового деления]. Почему? Потому что она ассоциирована с ощущением невозмутимости. Ибо божественная обитель невозмутимости, что возникает в аспекте нейтральности в отношении существ, не существует отдельно от такой невозмутимости [то есть от ни-приятного-ни-не-приятного] ощущения.

**§ 112.** Однако кто-то может сказать: «Благословенным в «Книге Восьмёрок», когда речь шла про безмерные состояния в целом, было сказано: „Затем, монах, тебе следует развить сосредоточение с приложением и удержанием; и тебе следует развить его без приложения, только с удержанием; и тебе следует развить его без приложения и без удержания; и тебе следует развить его с восторгом; и тебе следует развить его без восторга; и тебе следует

развить его в связке с наслаждением; и тебе следует развить его в связке с невозмутимостью” (A.iv, 300). Следовательно, все четыре божественные обители дают четыре и пять джхан соответственно“.

**§ 113.** Такому следует ответить: «Не рассматривайте это так. Ибо если бы было так, тогда созерцание тела и т. д. также давало бы четыре или пять джхан. Но в созерцании ощущения и оставшихся двух<sup>17</sup> нет даже первой джханы. Так что не искажайте слова Благословенного, цепляясь к букве. Наставления Просветлённого глубоки, и их следует рассматривать так, как подразумевалось, уделяя должное внимание учителям».

**§ 114.** И подразумевалось следующее: Благословенный, кажется, попросили наставить в Дхамме так: «Досточтимый, было бы чудесно, если бы Благословенный научил меня Дхамме вкратце, чтобы я, услышав её, мог пребывать в одиночестве, отрешённым, старательным, пылким и усердным» (A.iv, 299). Но Благословенный не был пока уверен в этом монахе, так как, хотя он и услышал Дхамму, он тем не менее не стал выполнять монашеские обязательства, а просто ушёл, [и Благословенный выказался об отсутствии своей уверенности в этом монахе] таким образом: «Точно так же, как некие

---

17 Касательно того, какой вид созерцания тела даёт какой вид сосредоточения, см. гл. VIII, §43, а также MA.i, 247.

сбитые с пути лишь спрашивают меня о наставлении, а когда я раскрываю [для них] Дхамму, они всё ещё не считают нужным следовать за мной» (A.iv, 299). Тем не менее этот монах имел потенциал становления арахантом и был наставлен Благословенным снова [323]: «Тебе следует практиковаться в следующем ключе: „Мой ум будет устойчивым, всецело устойчивым внутренне; мой ум не будет захвачен возникшими неблаготворными мыслями, они не останутся в нём“. Так тебе следует практиковаться» (A.iv, 299). И в этом наставлении подразумевается начальное сосредоточение, заключающееся лишь в единении ума<sup>18</sup> внутренне, то есть в себе (см. гл. XIV, сноска 75).

---

18 «„Лишь в единении ума“: ещё не развитый вид сосредоточения (*samādhāna*), что был только что обретён тем, кто занят медитацией. Он называется „начальным сосредоточением“, ибо является базовой причиной для видов более глубокого сосредоточения, что будут упомянуты позже в этой связи. „Только лишь единение ума“ — это моментальное сосредоточение, как во фразе со следующим началом: „Я внутренне собрал, успокоил, привёл к единению и сосредоточил свой ум“ (M.i, 116). Ибо первое единение ума распознаётся здесь как моментальное сосредоточение, как в первом из двух последовательных описаний: „Неустанная энергия возникла во мне... мой ум был сосредоточен и приведён к единению“, за чем идёт: „Полностью отрёшившись от чувственных желаний...“ (M.i, 21)» (Pm. 314).

**§ 115.** После этого, с целью показать, что ему не следует довольствоваться лишь начальным сосредоточением, но углублять его, Благословенный наставил его в развитии посредством любящей доброты: «Монах, когда твой ум стал устойчивым, всецело устойчивым внутренне, и когда он не захвачен возникшими неблагими мыслями и не удерживает их, тогда тебе следует практиковать так: „Освобождение ума любящей добротой будет развито мною, оно будет усиленно практиковаться, сделается средством передвижения, сделается основой, закрепится и будет тщательнейшим образом совершаться“. Так тебе следует практиковать» (A.iv, 299–300), после чего он добавил: «Когда это сосредоточение было таким образом развито и усиленно практиковалось, тогда тебе следует развить это сосредоточение с приложением и удержанием... и тебе следует развить его в связке с невозмутимостью» (A.iv, 300).

**§ 116.** Смысл таков: «Монах, когда это начальное сосредоточение было развито тобою посредством любящей доброты, тогда затем, вместо довольствования лишь этим малым, тебе следует углубить своё начальное сосредоточение до четырёх и пяти джхан на других объектах посредством [далнейшего] развития в следующем ключе: „С приложением...<sup>19</sup>“».

---

19 «„Таким образом развито“: подобно тому как пламя начинается с древесины и разгорается от коровьего навоза и т. д., хотя оно и приходит к состоянию „пла-

**§ 117.** Закончив с этим, он сказал далее: «Монах, когда это сосредоточение было таким образом развито тобою и усиленно практиковалось, тогда затем тебе следует тренироваться так: „Освобождение ума состраданием будет развито мною...“» (A.iv, 300) и т.д., показывая тем самым, что «тебе следует вызывать его [далнейшее] углубление посредством четырёх или пяти джхан на других объектах; этому [далнейшему] развитию предшествуют остальные божественные обители сострадания и прочие».

**§ 118.** Показав таким образом, как этому [далнейшему] развитию посредством четырёх и пяти джхан предшествует любящая доброта и т.д., и сказав ему: «Монах, когда это сосредоточение было таким образом развито тобою и усиленно практиковалось, тогда затем тебе следует тренироваться так: „Я буду пребывать, созерцая тело как тело“» и т.д., он окончил наставление словами об арахантстве как о кульминации: «Монах, когда это сосредоточение было таким образом развито тобою, полностью развито тобою, тогда, [324] куда бы ты ни пошёл, где бы ты ни стоял, где бы ты ни сидел, где бы ты ни лежал, ты будешь пребывать в комфорте» (A.iv, 301). Из этого должно быть понято, что тройка

---

мени коровьего навоза“ и т. д. (см. M.i, 259), оно тем не менее называется по изначальному пламени, что началось с древесины, так и начальное сосредоточение, о котором здесь идёт речь, взято как развивающееся через любящую доброту и так далее. „На других объектах“: на таких, как касина земли» (Pm. 315).

любящей доброты и прочих даёт только три или четыре джханы, а невозмутимость — оставшиеся две последние джханы [обеих методов джханового деления]. То же самое объясняется и в Абхидахамме.

[Высший предел каждого]

**§ 119.** И хотя божественные обители двоичны в свете порождения только лишь трёх-четырёх джхан и оставшихся последних двух, всё же их следует понимать как различаемые в каждом случае посредством различной действенности в виде обладания «красотой как высшего» и т. д. Ибо так они описываются в Халиддавасана Сутте: «Монахи, освобождение ума любящей добротой имеет красоту как высшее, я говорю вам... Освобождение ума состраданием имеет сферу безграничного пространства как высшее, я говорю вам... Освобождение ума радованием имеет сферу безграничного сознания как высшее, я говорю вам... Освобождение ума невозмутимостью имеет сферу ничто как высшее, я говорю вам<sup>20</sup>» (S.v, 19–21).

**§ 120.** Но почему они описаны таким образом? Потому что каждое — это соответствующая начальная поддержка для вышеперечисленного. Ибо существа не-отвратительны для того, кто пребывает

---

20 «Красота» (subha) — это третье из восьми освобождений (vimokkha, см. M.ii, 12; MA.iii, 255).

в любящей доброте. Когда практик знаком с аспектом не-отвращения, тогда, когда он направляет свой ум к не-отвратительным и чистым цветам — таким, как сине-чёрный [т. е. к определённым касинам, см. гл. V, § 28–37], его ум входит в них без трудностей. Таким образом, любящая доброта — это начальная поддержка для освобождения посредством красивого (см. M.ii, 12; MA.iii, 256), но не более. Вот почему она описывается как «имеющая красоту как высшее».

**§ 121.** Пребывающий в сострадании приходит к пониманию опасности в материальности, так как сострадание возникает в нём, когда он видит страдания существ, что имеют своей материальной причиной битьё палками и так далее. Таким образом, прекрасно понимая опасность в материальности, он, когда удаляет какую-либо касину [концепцию, которую он созерцал], будь то касина земли или другая, направляет свой ум к пространству [которое осталось после удаления касины (см. гл. X, § 6)], что есть спасение от материальности, и затем его ум без проблем входит в это [пространство]. Таким образом, сострадание — это начальная поддержка для сферы безграничного пространства, но не более. Вот почему оно описывается как «имеющее сферу безграничного пространства как высшее».

**§ 122.** Когда он пребывает в радовании, его ум становится знаком со схватыванием сознания, так как

радование возникает в нём тогда, когда он видит сознания других существ, что возникли в форме счастья из-за некой причины для него. И когда он преодолевает ранее достигнутую сферу безграничного пространства и направляет свой ум к сознанию, что ранее имело своим объектом образ безграничного пространства, [325] его ум входит в него без трудностей. Таким образом, радование — это начальная поддержка для сферы безграничного сознания, но не более. Вот почему оно описывается как «имеющее сферу безграничного сознания как высшее».

**§ 123.** Когда он пребывает в невозмутимости, его ум становится умелым<sup>21</sup> в схватывании того, чего

21 В обоих случаях прочтение как *avijjātāna-dahaṇa-dakkhaṇi cittam*, не *-dukkhaṇi*. «„Ввиду отсутствия дальнейшего имения дел (*ābhoga*)“: ввиду того, что ум не имеет дальнейшей заинтересованности (*ābhujana*) посредством надежды (*āsiṃsanā*) в удовольствии и т. д. существ так: „Пусть они будут счастливы“. Развитие любящей доброты и т. д., возникающее в форме надежды на удовольствие существ и т. д., берёт их своим объектом посредством направления [ума] к схватыванию [того, что существует] в первичном смысле [т. е. удовольствие и т. д.]. Но развитие невозмутимости, вместо того чтобы возникать так, как возникает развитие любящей доброты, берёт своим объектом существ посредством простого взирания на них. [Вопрос:] Но разве божественная обитель невозмутимости сама по себе не берёт тоже существ своим объектом посредством направления ума на схватывание

(в первичном смысле) не существует, потому что его ум был отклонён от схватывания (существующего в) первичном смысле, то есть удовольствия, (свободы от) боли и т. д., и это ввиду отсутствия дальнейшего имения дел [с существами] в следующем ключе: «Пусть существа будут счастливы», «Пусть они будут свободны от боли», «Пусть они не потеряют того успеха, что уже обрели». И когда его ум отклонился от схватывания (того, что существует) в первичном смысле, и стал умелым в схватывании того, что не-существует в первичном смысле (то есть «существ», которые лишь концепция), и когда он преодолевает сферу безграничного сознания и направляет свой ум к факту отсутствия сознания [прошлой нематериальной джханы], который [факт отсутствия *per se*] не существует как индивидуальная сущность, а сознание — это реальность (см. M.i, 260) в первичном смысле, его

[того, что существует] в первичном смысле, ввиду слов: „Существа — это владельцы своих поступков. Чей это [если не их] выбор, посредством которого они становятся счастливы...“? (§ 96). Это определено так. Но это — предварительная стадия развития невозмутимости. Но когда она достигает своей кульминации, она берёт своим объектом существ посредством простого взирания на них, поэтому она занята тем, чего не-существует в первичном смысле [т. е. „существ“, что является концепцией]. Поэтому навык в схватывании не-существующего следует понимать как избегание замешательства от схватывания существ в искажённом [концептуальном] модусе, которое достигло погружения» (Pm.).

ум входит в это ([концептуальное] ничто, в это не-существование) без трудностей (см. гл. X, § 32). Таким образом, невозмутимость — это начальная поддержка для сферы ничто, но не более. Вот почему оно описывается как «имеющее сферу ничто как высшее».

**§ 124.** Когда он таким образом понял эту особую действенность каждой обители как «имеющей красоту как высшее» и т. д., ему следует также понять, как они приводят к совершенству все благие состояния, начиная с отдачи предпочтения благополучию. Ибо умы великих существ сохраняют своё равновесие посредством отдачи предпочтения благополучию других существ, посредством неприятия страдания других существ, посредством желания существам различного долгого успеха и посредством равнотности к ним. И всем существам они дарят дары, которые есть источник удовольствия, не разделяя при этом, что «этот дар должен быть дан этому, а этот не должен быть дан этому». И с целью избежать причинения существам вреда они берут на себя обеты нравственности. Они практикуют отречение с целью совершенствования своей нравственности. Они очищают своё понимание ради не-замешательства в отношении того, что для существ есть благо, а что нет. Они постоянно побуждают в себе энергию, имея в сердце благополучие и счастье существ. Когда они обрели геройскую стойкость посредством высшей энергии,

они становятся терпимыми к различным изъянам у существ. Они не обманывают, когда обещают: «Мы дадим тебе это, мы сделаем для тебя это». Они непоколебимо решительны касательно благополучия и счастья других существ. Посредством непоколебимой любящей доброты они ставят существ на первое место [прежде себя]. Посредством невозмутимости они не ожидают никакой награды. Исполнив таким образом [десять] совершенств, эти [божественные обители] затем совершенствуют все благие состояния, что классифицированы как десять сил; четыре вида бесстрашения; шесть видов знания, которые недоступны ученикам; восемнадцать состояний Просветлённого<sup>22</sup>. Вот каким образом они приводят к совершенству все благие состояния, начиная с отдачи предпочтения благополучию.

Окончена девятая глава, названная  
 «Описанием божественных обителей»  
 в разделе развития сосредоточения  
 этого Пути Очищения,  
 что составлен для радости достойных людей.

---

22 Касательно «десяти сил» и «четырёх видов бесстрашения» см. М. сутта 12. Касательно «шести видов знания, недоступных ученикам» см. Ps.i, 121 и далее. Касательно «восемнадцати состояний Просветлённого» см. комментарий к Ср-а.

## Глава X

---

# НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ (Āgippa-niddesa)

### [(1) СФЕРА БЕЗГРАНИЧНОГО ПРОСТРАНСТВА]

§ 1. [326] Теперь что касается четырёх нематериальных состояний, упомянутых после четырёх божественных обителей (гл. III, § 105). Тот, кто желает сначала развить сферу безграничного пространства, видит в грубой физической материи опасность ввиду орудования палками и т. д., ибо сказано: «„Это из-за материи могут существовать орудование палками и ножами, ссоры, потасовки и диспуты; но всего этого нет в нематериальном состоянии“, и с таким упоминанием он входит на путь бесстрастия к только лишь материальным явлениям, к угасанию и прекращению только лишь их» (M.i, 410), и он также видит опасность в материи ввиду тысячи болезней, начиная с болезни глаз. Таким образом, с целью преодолеть всё это он входит в четвёртую джхану на любых из девяти касин,

начиная с касины земли, но исключая касину ограниченного пространства.

§ 2. Теперь, хотя он и преодолел уже грубую физическую материю посредством четвёртой джханы тонкоматериальной среды, тем не менее он всё ещё хочет преодолеть материальность касины, так как это образ-аналог предшествующей грубой материи. Каким образом он это делает?

§ 3. Положим, пугливого человека в лесу преследует змея, а он убегает так, как только может; и если в том месте, в которое он убежал, он видит пальмовый лист с прожилкой, или ползучее растение, или некую трещину в земле, то он преисполняется страхом, тревогой и никогда больше не посмотрит в их сторону. И, положим, некий человек живёт в той же деревне, что и человек, враждебный ему, и когда первый видит угрозу быть побитым или угрозу сожжённого дома, он перебирается жить в другую деревню; и когда на новом месте он встречает другого человека, что наружностью, голосом и манерой похож на его недоброжелателя, он наполняется страхом, тревогой и никогда больше не посмотрит в его сторону.

§ 4. Сопоставим сравнения. То время, когда монах берёт грубую физическую материю своим объектом, подобно времени, когда те двое были под угрозой змеи или врага соответственно. [372] То время,

когда монах преодолевает грубую физическую материю посредством четвёртой джханы тонкоматериальной среды, подобно времени, когда первый человек убегал так быстро, как мог, а второй шёл в другую деревню. Наблюдение монаха, что даже материальность касины — это образ-аналог грубой физической материи, и его желание преодолеть также и её подобно тому, как первый человек видит в том месте, куда он убежал, пальмовый лист с прожилкой и т. д. и как второй видит человека, что похож на его врага из той деревни, что он покинул, а также их нежеланию смотреть в их сторону из-за страха и тревоги.

И здесь также уместны сравнения с собакой, которую атакует кабан, а также с демоном и пугливым человеком<sup>1</sup>.

§ 5. Итак, когда он таким образом отвратился (разочаровался в) от материальности касины, то есть от объекта четвёртой джханы, и хочет уйти от него прочь, он достигает пятичастного мастерства [в отношении четвёртой джханы, см. гл. IV, §§ 131–136]. Затем, по выходе из уже знакомой ему четвёр-

---

1 «Некая собака, говорят, была атакована в лесу неким кабаном, от которого убежала. Когда наступили сумерки, собака, увидев поодаль котёл для варки риса и подумав, что это кабан, убежала в страхе и ужасе. И некий человек, которого напугали демоны писача, ночью в незнакомом месте увидел пень от срубленной пальмы и, восприняв его как демона, упал от страха, ужаса и смятения» (Pm. 320).

той джханы тонкоматериальной среды, он видит в ней опасность в следующем ключе: «Её объект — это материальность, от которой я отвратился», и «Она имеет счастье своим ближайшим врагом», и «Она грубее, чем умиротворяющие освобождения». Здесь, однако, нет [сравнительной] грубоcти факторов, [как в случае четырёх тонкоматериальных джхан], ибо нематериальные состояния наделены теми же двумя факторами, что и четвёртая тонкоматериальная джхана.

**§ 6.** Когда он увидел опасность этой [тонкоматериальной четвёртой джханы] в этом ключе и покончил с привязанностью к ней, он направляет своё внимание на сферу безграничного пространства как на более умиротворяющую. Затем, когда он расширил касину до границы мировой сферы или до той границы, которую хотел, он удаляет [материальность] касины посредством обращения внимания на пространство, занимаемое ею, [расматривая его] как «пространство» или как «безграничное пространство».

**§ 7.** Когда он удаляет её [материальность касины], он не делает это так, как будто складывает коврик или достаёт пирог из коробки. Он всего лишь не обращается к ней, не уделяет ей внимания и не рассматривает её, но уделяет внимание исключительно пространству, которое она занимает, [рассматривая его] как «пространство, пространство» —

вот когда о нём можно говорить как об «удаляющем касину».

**§ 8.** И когда касина удаляется, она не свёртывается и не укатывается прочь. «Удалением» называется всего лишь не-обращение внимания на неё, ибо внимание практикующего направляется на «пространство, пространство». Это концептуализируется как всего лишь оставшееся пространство от удалённой [материальности] касины. Называется ли оно «пространством, оставшимся после удаления касины», или «пространством, занимаемым касиной», или «пространством, отрешённым от касины» — всё это одно и то же.

**§ 9.** Он вновь и вновь обращается к образу пространства, оставшемуся на месте удалённой касины [328] как «пространство, пространство», пронзая его приложением и удержанием. Пока он делает так, его помехи подавляются, осознанность укореняется, а ум становится сосредоточенным в сосредоточении доступа. Он возвращивает этот образ вновь и вновь, развивает и раз за разом практикует.

**§ 10.** Вновь и вновь обращаясь к этому образу и направляя на него внимание в таком ключе, сознание, принадлежащее к сфере безграничного пространства, возникает в погружении с [концептуальным] пространством [в качестве его объекта], как это случается с сознанием тонкоматериальной

среды в случае касины земли и так далее. И здесь аналогично: сначала возникают три или четыре импульса чувственной среды, ассоциированных с нейтральным ощущением, но пятый или шестой будут импульсами нематериальной среды. Прочее аналогично описанию касины земли (гл. IV, § 74).

**§ 11.** Однако есть отличие. Когда сознание нематериальной среды возникает таким образом, монах, который прежде смотрел на диск касины своим джхановым взором, обнаруживает себя взирающим только лишь на пространство, оставшееся после того, как этот образ был внезапно удалён из-за обращения внимания в предварительной работе как «пространство, пространство». Он подобен человеку, что закрыл отверстие в [крытой] колеснице, в мешке или в горшке<sup>2</sup> с помощью куска тряпья голубого или любого другого цвета наподобие жёлтого, красного или белого и стал на него смотреть; и когда этот кусок ткани отделился бы из-за порыва ветра или из-за чего-либо ещё, этот человек обнаружил бы себя смотрящим на пространство.

---

2 Словарь Р.Т.С., ссылаясь на этот отрывок, читает *yānariṭosā* как *yānapatoḷī*, беря это за одно сложное слово (см. *yāna* и *mutoḷī*), но это, к счастью, не подходит по контексту. Рм. (стр. 321) содержит: «„Yānappatolikumbhimukhādīnan“ ti oguṇṭhana-sivikādi-yānam mukham = *yāna-mukham*; *patoḷiyā kuddakadvārassa mukham* = *patoli-mukham*; *kumbhi-mukhan* ti *paccekam mukha-saddo sambandhitabbo*». Для этого нужно брать *yāna* отдельно.

[Текст и комментарий]

§ 12. Касательно этого: «С полным преодолением (*samatikkamā*) восприятий материи, с исчезновением восприятий сопротивления, с не-вниманием к восприятиям множественности, [сознавая] «неограниченное пространство», он входит в сферу безграничного пространства и пребывает в ней» (Vbh. 245).

§ 13. Здесь речь идёт о «полноте» во всех аспектах или всех [восприятий]; без исключений — вот смысл. «Восприятий материи»: и (а) восприятия тонкоматериальных джхан, упомянутых [здесь] в контексте «восприятия», и (б) восприятия тех феноменов, что являются их объектами. Ибо (а) джхана тонкоматериальной среды называется «материей» в таких фразах, как: «Обладая видимой материей, он видит виды материи» (D.ii, 70; M.ii, 12), и (б) это также и её объект, [что зовётся «материей】] в таких отрывках, как: «Он видит виды видимой материи внешне... красивые и уродливые» (D.ii, 110; M.ii, 13).<sup>3</sup> Следовательно, здесь фраза «восприятия материи» (*rūpa-saññā*) в смысле «восприятий в отношении материи» используется (а) для тонкоматериальной джханы, данной таким образом в контексте «восприятий». [Также] (б) он наделён меткой (*saññā*) «материя» (*rūpa*), таким образом, он (объект джха-

3 Эти две цитаты соответственно отсылают к первому из восьми освобождений и к первой из восьми основ мастерства (см. MA.iii, 255 и далее).

ны) как «отмеченная материя» (*rūpa-saññā*); смысл таков: эта «материя» — его обозначение. Таким образом, это также следует понимать как термин для (b) того, что классифицируется как касина земли и т. д., что является объектом этой [тонкоматериальной джханы<sup>4</sup>]. [329]

**§ 14.** «С преодолением»: с исчезновением и с прекращением. Что это значит? С исчезновением и с прекращением ввиду исчезновения и ввиду прекращения во всех аспектах, или же без всяких исключений, этих восприятий материи, взятых как джхана, чьё число пятнадцать от [суммы трёх пятёрок] благотворного, результирующего и функционального<sup>5</sup>, а также явлений отмеченной материи, расценённых как объекты [тех восприятий], чьё число девять от суммы касины земли с прочими (§ 1), он входит в сферу безграничного пространства и пребывает в ней. Ибо он не может войти и пребывать в ней без полного преодоления восприятий материи.

- 
- 4 Это объяснение полагается на словесную игру с *saññā* в качестве (субъектного) восприятия и как (объектного) знака, сигнала или метки.
  - 5 См. гл. XIV, § 129, описание совокупности восприятия, что классифицируется в том же ключе, что и совокупность сознания. Пятнадцать тонкоматериальных видов соответствуют номерам (9)–(13), (57)–(61) и (81)–(85) в Таблице II.

**§ 15.** И нет преодоления этих восприятий в случае того, у кого жадность к объекту [тех восприятий] не угасла; и когда эти восприятия были преодолены, тогда и их объекты — тоже. Это то, почему в Вибханге упоминается только лишь преодоление восприятий, но не их объектов: «Что такое восприятие материи? Оно восприятие, воспринимание, воспринятость в том, кто обрёл достижение тонкоматериальной среды, или в том, кто был там перерождён, или в том, кто пребывает там в счастье в этой самой жизни. Всё это зовётся восприятиями материи. Эти восприятия материи пройдены, превзойдены, преодолены. Поэтому и сказано: „С полным преодолением восприятий материи“» (Vbh. 261). Но этот комментарий следует также понимать как имеющий дело с преодолением объекта этих восприятий, потому что эти достижения обретаются посредством преодоления их объекта, а не удержанием этого же объекта, как в первой и последующих [тонкоматериальных] джханах.

**§ 16.** «С исчезновением восприятий сопротивления»: восприятия сопротивления — это восприятия, возникшие через воздействие на физическую основу глаза и т. д. соответствующих им объектов в виде видимого и т. д.; и это также обозначение для восприятия видимых объектов (*rūpa*) и так далее, в соответствии с чем сказано: «Что такое восприятия сопротивления? Восприятия видимых объектов, звуков, запахов, вкусов, осязаемого — вот что зо-

вётся „восприятиями сопротивления“» (Vbh. 261); смысл таков: с полным исчезновением, отбрасыванием, не-возникновением этих десяти видов восприятий сопротивления, то есть пяти благотворных результирующих и пяти неблаготворных результирующих<sup>6</sup>, вызывание их не-наличия.

**§ 17.** Конечно, все эти восприятия нельзя обнаружить у того, кто вошёл в первую джхану и т. д., ибо сознание во время джханы не возникает посредством пяти дверей, [а только посредством процесса двери ума без примеси чувственности]. И всё же [330] это упоминание здесь следует понимать как рекомендацию для этой джханы с целью вызвать интерес в отношении неё, как, например, в случае четвёртой джханы, где есть упоминание удовольствия и боли, хотя они были везде [во всех джханах] отброшены ранее, или как в случае третьего пути упоминается [ложное] воззрение о «личности» и т. д., что уже было отброшено ранее [на пути вхождения в поток].

**§ 18.** Или иначе: и хотя эти восприятия нельзя обнаружить у достигшего тонкоматериальной среды, их отсутствие там не продиктовано их отбрасыванием, ибо развитие тонкоматериальной среды не ведёт к исчезновению жадности к материальности, и их [т. е. тонкоматериальных джхан]

---

6 См. гл. XIV, § 96 и далее, номера (34)–(38) и (50)–(54) в Таблице II.

продолжительность зависит от материальности [их объект — это материальность касины и т. д.]. Но развитие [нематериальных джхан] ведёт к исчезновению жадности в отношении материальности. Поэтому будет допустимым сказать, что их отбрасывание реально происходит только лишь здесь, и не только сказать, но и взять за абсолютный факт.

**§ 19.** По сути, именно из-за того что в тонкоматериальных джханах не происходит их отбрасывания, Благословенным сказано о том, что звук — это шип для обладателя первой джханы (A.v, 135). И именно ввиду их отбрасывания в нематериальных сферах упоминается (M.i, 33) непоколебимость (см. Vbh. 135) нематериальных достижений и их состояние умиротворённого освобождения и что Алара Калама, находясь в нематериальном достижении, не видел и не слышал пять сотен телег, что прошли мимо него (D.ii, 130).

**§ 20.** «С не-вниманием к восприятиям множественности»: к восприятиям, возникающим с множественностью как их областью, или к восприятиям, которые множественны сами в себе. «Восприятия множественности» называются так по двум причинам. Это, во-первых, ввиду природы тех видов восприятий, которые возникают вместе с элементом ума и элементом сознания ума в том, кто не достиг [джханы], как описано в Вибханге: «Что такое

восприятия множественности? Восприятие, воспринимание, воспринятость в том, кто не достиг джханы и обладает элементом ума или элементом сознания ума — вот что зовётся «восприятиями множественности» (Vbh. 261). Эти восприятия возникают в отношении области, характеризуемой множеством индивидуальных сущностей, классифицируемых как видимый объект, звук и так далее. И, во-вторых, речь идёт о восприятиях множественности ввиду существования сорока четырёх видов восприятия: восьми видов благотворных восприятий чувственной среды, двенадцати видов неблаготворных восприятий чувственной среды, одиннадцати видов благотворных результирующих восприятий чувственной среды, двух видов неблаготворных результирующих восприятий и ввиду одиннадцати видов функциональных восприятий чувственной среды. Все они сами в себе несут множественность, обладают множественными индивидуальными сущностями и не похожи друг на друга. С полным не-вниманием, не-обращением, не-реакцией, не-рассмотрением этих восприятий множественности — это значит, что практик не обращается к ним, не направляет на них внимания и не рассматривает их, поэтому и...

**§ 21.** И следует понять [две вещи]: во-первых, что их отсутствие дано здесь двояко — как «преодоление» и как «исчезновение», потому что прошлые

восприятия материи и восприятия сопротивления отсутствуют даже в виде существования, созданного этой джханой при перерождении, что уж говорить о том, когда в эту джхану входят и пребывают в ней в таком [нематериальном] существовании; [331] и во-вторых, что в случае восприятий множественности говорится о «не-внимании» к ним потому, что двадцать семь видов восприятия всё ещё существуют в виде существования, порождённом этой джханой, то есть восемь видов благотворных восприятий чувственной среды, девять видов функциональных восприятий и десять видов неблаготворных восприятий, [исключая две читты со злобой, ибо в тонкоматериальной и нематериальной средах они не возникают]. Ибо когда он входит в эту джхану и пребывает в ней, он делает это посредством не-внимания также и к ним, потому что если он направляет к ним внимание, значит, он не достиг [этого нематериального достижения<sup>xxii</sup>].

**§ 22.** И здесь следует понимать вкратце то, что отбрасывание всех состояний тонкоматериальной среды обозначается словами «с преодолением восприятий материи», а отбрасывание и не-внимание ко всем сознаниям чувственной среды и их ментальным факторам обозначается словами «с исчезновением восприятий сопротивления, с не-вниманием к восприятиям множественности».

**§ 23.** «Неограниченное пространство»: здесь оно зовётся «неограниченным» (*ananta*, что буквально «бескрайнее») потому, что ни его край как его возникновение, ни его край как его прекращение неизвестны<sup>7</sup>. И «пространством» здесь зовётся то пространство, что осталось после удаления касины. И эту неограниченность (бескрайность) здесь следует понимать также как [отсылающую к] вниманию, почему и сказано в Вибханге: «Он помещает, устанавливает своё сознание на это пространство, он неограниченno (*anantam*) пронизывает, поэтому и говорится о „неограниченном (*ananto*) пространстве“» (Vbh. 262).

**§ 24.** «Он входит в сферу безграничного пространства и пребывает в ней»: оно не имеет границы (*anta*), таким образом, оно неограниченno (*ananta*). То, что пространственно неограниченno (*ākāsaṁ anantam*), представляет собой неограниченное пространство (*ākāsānantaṁ*). Неограниченное пространство — это то же, что и безграничное пространство (*ākāsā-paiṣat* — букв. пространство-безграничность). Это

---

7 «Некая [сформированная] дхамма с индивидуальной сущностью разграничена возникновением и распадом, ибо она порождается после своего не-бытия, и, побыв, она исчезает. Но пространство называется неограниченным потому, что оно не имеет ни возникновения, ни распада, ибо это дхамма без индивидуальной сущности [— концепция]» (Pm. 323).

«безграничное пространство» есть «сфера» (*āyatana*) в смысле сферы для джханы, чья природа — быть ассоциированной с ним, как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это есть «сфера безграничного пространства» (*ākāsānañcāyatana*). «Он *входит и пребывает в*»: достигнув сферы безграничного пространства, вызвав её порождение, он пребывает (*viharati*) с обителюю (*vihāra*), заключающейся в позах, что соответствуют этому.

Таково детальное объяснение сферы безграничного пространства в качестве медитативной опоры.

## [**(2) СФЕРА БЕЗГРАНИЧНОГО СОЗНАНИЯ**]

**§ 25.** Если практикующий желает развивать сферу безграничного сознания, то он должен сначала достичнуть пятичастного мастерства в достижении сферы безграничного пространства. Затем ему следует увидеть опасность в сфере безграничного пространства в следующем ключе: «Это достижение имеет тонкоматериальную джхану своим ближайшим врагом, и оно не так умиротворяюще, как сфера безграничного сознания». Покончив таким образом со своей привязанностью к сфере безграничного пространства, он должен направить своё внимание к сфере безграничного сознания как к умиротворяющей, снова и снова как «сознание, сознание» к тому сознанию, что возникло ранее, пронизывая это безграничное пространство [в ка-

честве своего объекта]. Ему следует направить туда своё внимание, рассмотреть это и пронизывать его приложением и удержанием; [332] но ему не следует направлять своё внимание [всего лишь] в таком ключе: «безграницность, безграницность<sup>8</sup>».

**§ 26.** По мере направления своего ума к этому образу в таком ключе, происходит подавление помех и укоренение осознанности, а ум становится сосредоточенным в сосредоточении доступа. Он вращивает этот образ вновь и вновь, развивает и раз за разом практикует. Поскольку он делает так, сознание, принадлежащее к сфере безграничного сознания, возникает в погружении с [объектом в виде] [прошлого] сознания, что ранее пронизывало безграничное пространство [в качестве своего объекта], как то было в случае сферы безграничного пространства и пространства [в качестве его объекта]. Объяснение процесса погружения следует понимать здесь так, как уже было изложено ранее.

[Текст и комментарий]

**§ 27.** Касательно этого: «Посредством полного преодоления (*samatikamma*) сферы безграничного пространства, [сознавая:] „неограниченное сознание“,

---

8 «Практикующему не следует направлять своё внимание как „безграницность, безграницность“, но следует делать это как „безграничное сознание, безграничное сознание“ или „сознание, сознание“» (Pm. 324).

он входит в сферу безграничного сознания и пребывает в ней» (Vbh. 245).

§ 28. «Полнота» уже была объяснена ранее. «Посредством... преодоления сферы безграничного пространства»: джхана называется «сферой безграничного пространства» в ранее описанном ключе (§ 24), и её объект называется аналогично. Ибо этот объект также есть «безграничное пространство» (*ākāsānaīcām*) в уже ранее изложенном ключе (§ 24), и так как это объект первой нематериальной джханы, то он является её «сферой» в смысле среды, подобно тому как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это «сфера безграничного пространства». Аналогично: это — «безграничное пространство», и ввиду того что это причина существования джханы такого вида, это её «сфера» в смысле локализации вида, подобно тому как Камбоджа — это «сфера» лошадей; таким образом, это «сфера безграничного пространства» также и в такой смысловой канве. Итак, следует понимать, что слова «Посредством... преодоления сферы безграничного пространства» включают в себя сразу оба смысла [и джхану, и её объект], так как в эту сферу безграничного сознания входят и пребывают в ней именно посредством преодоления, порождения не-наличия, не-внимания и к предыдущей джхане, и к её объекту.

§ 29. «Неограниченное сознание»: имеется в виду, что он уделяет своё внимание, таким образом, «не-

ограниченному сознанию», то есть тому же самому сознанию, которое возникло при пронизывании [пространства в качестве своего объекта] как «неограниченного пространства» [т. е. объектом бе-рётся сознание предыдущей нематериальной джханы]. Или же «неограниченное» отсылает к вниманию. Ибо когда он без остатка уделяет внимание сознанию, объектом которого было безграничное пространство, тогда внимание, которое он уделяет ему, является «неограниченным».

**§ 30.** Ибо вот что сказано в Вибханге: „Неограниченное сознание“: он направляет внимание к тому же самому пространству, пронизываемому сознанием; он пронизывает безгранично, поэтому и говорится о „неограниченном сознании““ (Vbh. 262). Но в этом пассаже (*taṭam yeva ākāsam viññāṇena phuṭam*) творительный падеж — «сознанием» [т. е. «пронизываемому сознанием» — *viññāṇena*] — должен пониматься в смысле винительного падежа; ибо учителя комментариев объясняют его смысл именно в таком ключе. «Он пронизывает безгранично» означает, что «он направляет внимание к тому же самому сознанию, что ранее пронизывало то пространство» (*taṭam yeva ākāsam phuṭam viññāṇam*).

**§ 31.** «Он входит в сферу безграничного сознания и пребывает в ней»: [333] у него нет границы (*anta*, букв. «края»), таким образом, оно неограниченно (*ananta*). То, что не ограничено, является безграничным

(āpaīsa, букв. неограниченность), и неограниченное сознание зовётся «безграничным сознанием» — *viññāṇapāsād* [в сокращённом виде] вместо *viññāṇapāsād* [с полным числом слогов]. Это идиоматическая форма. То безграничное сознание (*viññāṇa*) есть сфера (āyatana) в смысле опоры для этой джханы, чья природа — быть ассоциированной с ним, как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это «сфера безграничного сознания» (*viññāṇicāyatana*). Остальное — как ранее.

Таково детальное объяснение сферы безграничного сознания в качестве медитативной опоры.

### [**(3) СФЕРА НИЧТО**]

**§ 32.** Когда практикующий желает развивать сферу ничто, он должен сначала достичь пятичастного мастерства в достижении сферы безграничного сознания. Затем ему следует увидеть опасность в сфере безграничного сознания в таком ключе: «Это достижение имеет своим ближайшим врагом сферу безграничного пространства, и оно не так умиротворяюще, как сфера ничто». Покончив таким образом со своей привязанностью к ней, он должен направить своё внимание к сфере ничто как к умиротворяющей. Ему следует направить своё внимание к [текущему] не-существованию, пустотности, аспекту отрешённости того [прошлого] сознания сферы безграничного пространства, что

ранее было объектом для [сознания] сферы безграничного сознания. Каким образом это происходит?

**§ 33.** Не направляя [далнейшего] внимания к тому сознанию, ему [теперь] следует направлять его снова и снова в следующем ключе: «Отсутствие, отсутствие», или «Пустота, пустота», или «Отрешённость, отрешённость»; ему следует рассматривать это, пронизывать это приложением и удержанием.

**§ 34.** По мере направления своего ума к этому образу в таком ключе, происходит подавление помех и укоренение осознанности, а ум становится сосредоточенным в сосредоточении доступа. Он вращивает этот образ вновь и вновь, развивает и раз за разом практикует. Пока он делает так, сознание, принадлежащее к сфере ничто, возникает в погружении, беря своим объектом аспект пустотности, отрешённости, не-существования того самого [прошлого] возвышенного сознания, что возникло, пронизывая пространство, подобно тому как [сознание] сферы безграничного сознания делало это в отношении [уже тогда прошедшего] возвышенного сознания, что пронизывало пространство. Объяснение процесса погружения следует понимать здесь так, как уже было изложено ранее.

**§ 35.** Но есть отличие. Положим, некий человек видит Общину монахов, собравшуюся в зале для собраний или в подобном месте, а затем ушедшую

куда-либо ещё; когда монахи решили вопрос, ради которого собрались, а затем ушли, и когда этот человек вернётся, он, стоя в дверном проёме и снова окинув взором бывшее место собрания, увидит только пустоту и отрешённость [этого места от людей], тогда он не подумает: «Так много монахов умерло, так много покинуло эту местность», но, скорее, [334] он будет думать о не-существовании в таком ключе: «Здесь пусто, отрешённо»; аналогично и здесь: если ранее он пребывал в сфере безграничного сознания и видел взором этой джханы [прошлое] сознание, что было с пространством в качестве своего объекта, то теперь, когда это сознание исчезло ввиду обращения внимания на предварительную работу в таком ключе: «Отсутствие, отсутствие», практик пребывает в погружении [сферах ничто], видя там только лишь не-существование того прошлого сознания безграничного пространства, другими словами — его ушедшность.

[Текст и комментарий]

§ 36. Касательно этого: «Посредством полного преодоления сферы безграничного сознания, [сознавая:] „Ничего нет“, он входит в сферу ничто и пребывает в ней» (Vbh. 245).

§ 37. «Полнота» уже объяснена ранее. «Посредством... преодоления сферы безграничного сознания»: здесь тоже эта джхана зовётся «сферой безгранич-

ного сознания» в ранее изложенном ключе, и её объект зовётся аналогично. Ибо этот объект также есть «безграничное сознание» (*viññāṇaīśam*) в уже ранее изложенном ключе, и ввиду того что это — объект второй нематериальной джханы, он — её «сфера» в смысле среды, подобно тому как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это «сфера безграничного сознания». Аналогично: это — «безграничное сознание», и ввиду того что это причина существования джханы такого вида, это — её «сфера» в смысле локализации вида, подобно тому как Камбоджа — это «сфера» лошадей; таким образом, это «сфера безграничного сознания» также и в такой смысловой канве. Итак, следует понимать, что слова «Посредством... преодоления сферы безграничного сознания» включают в себя сразу оба смысла [и джхану, и её объект], так как в эту сферу ничто входит и пребывают в ней именно посредством преодоления, порождения не-наличия, не-внимания и к предыдущей джхане, и к её объекту.

**§ 38.** «Ничего нет» (*natthi kiñci*): имеется в виду, что он направляет внимание как «отсутствие, отсутствие», или как «пустота, пустота», или как «отрешённость, отрешённость». Это сказано в Вибханге: „Ничего нет“: он делает то же самое сознание не-существующим, отсутствующим, исчезнувшим, он видит, что „ничего нет“, поэтому „ничего нет“ и говорится» (Vbh. 262), и этот отрывок имеет

сходство с постижением [посредством прозрения] подверженности разрушению, тем не менее смысл следует понимать именно так, как описано выше. Ибо слова «он делает то же самое сознание не-существующим, отсутствующим, исчезнувшим» сказаны о том, кто не обращает на него внимания и не рассматривает его, а обращается только лишь к его не-существованию, пустотности, отрешённости; эти слова не предназначались ни для чего иного (см. гл. XXI, § 17).

**§ 39.** «Он входит в сферу ничто и пребывает в ней»: у этого нет обладания (*kīñcana*<sup>9</sup>), таким образом, оно не-обладающее (*akiñcana*); смысл таков: у него нет в остатке даже просто акта своего исчезновения [ибо уже произошло наличное исчезновение]. Состояние (сущность) не-обладания — это ничто (*ākiñcañña*). Это обозначение для исчезновения сознания, принадлежащего к сфере безграничного

9 Здесь присутствует игра словами *natthi kīci* («ничего нет») и *akiñcana* («не-обладающее»). В М.i, 298 есть следующая фраза: *Rāgo kho āvuso kīçano* («жадность, друг, это обладание»), которая используется в связке с этим достижением. Комментарий (МA.ii, 354) говорит: *Rāgo uppajjituñ puggalāñ kīcati, maddati, palibujjhati, tasmā kīçano ti vutto* («жадность, возникнув, обладает, давит, сдерживает личность — вот почему она называется обладанием»). (См. МA.i, 27; также гл. XXI, § 53 и сноска 19.) Рm. (стр. 327) говорит здесь следующее: *Kīçanan ti kīci pi*. Слово *kīcati* отсутствует в словаре Р.T.S.

пространства. [335] Это ничто есть «сфера» в смысле опоры для этой джханы, как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это «сфера ничто». Остальное — как уже объяснялось ранее.

Таково детальное объяснение сферы ничто в качестве медитационной опоры.

#### [(4) СФЕРА НИ-ВОСПРИЯТИЯ-НИ-НЕ-ВОСПРИЯТИЯ]

**§ 40.** Когда практикующий желает развить сферу ни-восприятия-ни-не-восприятия, он должен сначала достичь пятичастного мастерства в достижении сферы ничто. Затем ему следует увидеть опасность в сфере ничто, а также преимущество в том, что выше неё: «Это достижение имеет сферу безграничного сознания своим ближайшим врагом, и оно не так умиротворяюще, как сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия», или так: «Восприятие — это нарыв, восприятие — это дротик... а ни-восприятие-ни-не-восприятие умиротворённо, возвыщенно» (M.ii, 231). Покончив таким образом со своей привязанностью к сфере ничто, он должен обратиться к сфере ни-восприятия-ни-не-восприятия как к умиротворяющей. Ему следует вновь и вновь направлять внимание к достижению сферы ничто, которое возникало с не-существованием как своим объектом, укрепляясь в нём, сознавая «умиротворённость,

умиротворённость», рассматривать и пронизывать его приложением и удержанием.

**§ 41.** По мере направления своего ума к этому образу в таком ключе, происходит подавление помех и укоренение осознанности, а ум становится сосредоточенным в сосредоточении доступа. Он возвращает этот образ вновь и вновь, развивает и раз за разом практикует. Пока он делает так, сознание, принадлежащее к сфере ни-восприятия-ни-не-восприятия, возникает в погружении, беря своим объектом четыре [ментальных] совокупности, что образовывали достижение сферы ничто, подобно тому, как [сознание] сферы ничто делало это в отношении исчезновения [предшествующего] сознания. Объяснение процесса погружения следует понимать здесь так, как уже было изложено ранее.

[Текст и комментарий]

**§ 42.** Касательно этого: «Посредством полного преодоления сферы ничто он входит в сферу ни-восприятия-ни-не-восприятия и пребывает в ней» (Vbh. 245).

**§ 43.** «Полнота» уже объяснена ранее. «Посредством... преодоления сферы ничто»: здесь тоже эта джхана зовётся «сферой ничто» в ранее изложенном ключе, и её объект зовётся аналогично. Ибо этот объект также есть «ничто» «(ākiñcaññam) в уже

ранее изложенном ключе, и ввиду того что это — объект третьей нематериальной джханы, он — её «сфера» в смысле среды, подобно тому как «сфера божеств» — для божеств; таким образом, это «сфера ничто». Аналогично: это — «ничто», и ввиду того что это причина существования джханы такого вида, это — её «сфера» в смысле локализации вида, подобно тому как Камбоджа — это «сфера» лошадей; таким образом, это «сфера ничто» также и в такой смысловой канве. Итак, следует понимать, что слова «Посредством... преодоления сферы ничто» включают в себя сразу оба смысла [и джхану, и её объект], так как в эту сферу ни-восприятия-ни-не-восприятия входят и пребывают в ней именно посредством преодоления, порождения не-наличия, не-внимания и к предыдущей джхане, и к её объекту.

**§ 44.** «Сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия»: именно ввиду такого практикующего, ввиду присутствия такой специфики его восприятия, это достижение зовётся «сферой ни-восприятия-ни-не-восприятия», и в Вибханге, с целью указать на такого, он, во-первых, выделяется как «ни-воспринимающий-ни-не-воспринимающий», а также: «Уделяя внимание той самой сфере ничто как умиротворяющей, он развивает достижение с остаточными формациями, поэтому и говорится о „ни-восприятии-ни-не-восприятии“» (Vbh. 263).

**§ 45.** Здесь под «уделяя внимание... как умиротворяющей» подразумевается, что он уделяет ей внимание

как «умиротворяющей» ввиду следующего качества умиротворённости её объекта: «Как умиротворённо это достижение! Оно может взять даже не-существование своим объектом и всё ещё быть проявленным!»

Если он воспринимает это умом как «умиротворяющее», как тогда здесь происходит преодоление? Так, что здесь нет фактического желания достижения этой сферы. Ибо хотя он и уделяет внимание ей как «умиротворяющей», всё же здесь нет такой реакции: «Я буду обращать внимание на это», или «Я достигну этого», или «Я определю [продолжительность] этого». Почему так? Потому что сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия более высокая и умиротворяющая, чем сфера ничто.

**§ 46.** Положим, некий царь идёт по некой улице, сверкая своим великолепием знати<sup>10</sup>, грациозно взбирается на спину слона и видит ремесленников, что тую обмотаны набедренной тканью и тканью на голове, которые работают над различными ремёслами наподобие обработки слоновой кости и т. д., что их части тела покрыты пылью от слоновых бивней и т. д.; и покуда царь довольствуется их навыком, думая: «Как умелы эти мастера, что за дивные ремёсла!», к нему всё же не приходит мысли: «Ведь я могу оставить своё знатное положе-

---

10 Mahacca (см. D.i, 49 и DA.i, 148); в этой форме отсутствует в словаре P.T.S., возможно, производная от mahatiya.

ние и заделаться ремесленником!» И почему? Потому что в царском положении много преимуществ, и в итоге он просто уходит от ремесленников и идёт дальше. Точно так же и здесь: хотя практикующий и направляет своё внимание с осознаванием «это умиротворённое», всё же он не думает: «Я буду обращать внимание на это», или «Я достигну этого», или «Я определю [продолжительность] этого», или «Я выйду из этого», или «Я буду пересматривать это».

**§ 47.** Когда практикующий направляет своё внимание к этому с осознаванием «это умиротворённое» в ранее описанном ключе, [337] он достигает сверхутончённого восприятия-погружения, по качеству которого он и называется «ни-воспринимающим-ни-не-воспринимающим», и именно о таком практикующем сказано выше: «Он развивает достижение с остаточными формациями».

«Достижение с остаточными формациями» — это четвёртое нематериальное достижение, чьи формации достигают состояния крайней утончённости.

**§ 48.** И с целью показать смысл достигнутого восприятия такого вида, в свете которого [этаджхана] зовётся «сферой ни-восприятия-ни-не-восприятия», говорится следующее: «„Сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия“: состояния сознания или его ментальных факторов в том, кто достиг сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, или в том, кто переродился в этой сфере, или в том, кто пребывает

в таком счастье в этой самой жизни» (Vbh. 263). Здесь подразумеваются состояния сознания и его ментальных факторов у того, кто достиг.

**§ 49.** Смысл слов здесь таков: эта джхана с её ассоциированными состояниями не имеет ни восприятия, ни полного не-наличия восприятия ввиду отсутствия грубого восприятия и присутствия утончённого; таким образом, это «ни-восприятие-ни-не-восприятие» (*n' eva-saññā-nāsaññām*). Это «ни-восприятие-ни-не-восприятие», и это сфера (*āyatana*), ибо она включена в сферу ума (*manāyatana*) и сферу ментальных объектов (*dhammāyatana*); таким образом, это «сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия» (*nevasaññānāsaññāyatana*).

**§ 50.** Или иначе: восприятие здесь не является таким, так как оно не способно во всей полноте выполнять функцию восприятия, но это также и не не-восприятие, так как оно всё ещё существует в утончённом состоянии как остаточная формация; таким образом, это «ни-восприятие-ни-не-восприятие». Это «ни-восприятие-ни-не-восприятие», и это «сфера» в смысле опоры для других состояний, таким образом, это «сфера ни-восприятия-ни-не-восприятия».

Но здесь не только восприятие находится в таком положении, но также и ощущение — это ни-ощущение-ни-не-ощущение, сознание — ни-

сознание-ни-не-сознание, контакт — ни-контакт-ни-не-контакт, и по такой же логике рассматриваются все прочие ассоциированные состояния; но следует понимать, что всё это дано в терминах восприятия.

§ 51. И смысл этого также следует показать посредством примеров, начиная с примера про покрытие чаши маслом. Итак, некий послушник покрыл чашу маслом и, говорят, отложил её в сторону. Когда настало время есть кашу, некий старейшина сказал, чтобы он принес эту чашу. Тот ответил: «Досточтимый, но масло в чаше». На что ему было сказано: «Тогда принеси масло, я наполню свою трубку для масла». Послушник ответил: «Но масла нет, досточтимый». Подобно тому как «масло в чаше» в смысле несовместимости его с кашей, так как им залили чашу, и как «масла нет» в смысле наполнения трубки для масла и т. д., точно так же и это восприятие здесь — «ни-восприятие» в смысле неспособности в полной мере выполнять функцию восприятия, и оно также «ни-не-восприятие» в смысле утончённого его присутствия в качестве остаточной формации. [338]

§ 52. Но что в этом контексте понимать под функцией восприятия, [которая не может быть исполнена во всей своей полноте]? Это восприятие объекта, и это порождение бесстрастия в отношении того,

делаются ли [это достижение и его объект] объектным полем для прозрения. Но оно не способно здесь в полной мере выполнить такую функцию восприятия, так же как элемент тепла в прохладной<sup>11</sup> воде не способен в полной мере выполнить функцию обжигания; и оно также не способно в полной мере порождать бесстрастие посредством рассмотрения объектного поля этого достижения через прозрение, как это происходит в случае иных медитативных достижений.

§ 53. Факт таков, что ни один монах не способен достичь бесстрастия посредством постижения совокупностей, что связаны со сферой ни-восприятия-ни-не-восприятия, разве что он уже осуществил свою интерпретацию с помощью других совокупностей (см. гл. XX, § 2 и далее; гл. XXI, § 23). И, более того, когда досточтимый Сарипутта или кто-либо ещё с большой мудростью и естественно одарённый прозрением, как он, способен совершить это, тогда даже такой совершает это через постижение группами (гл. XX, § 2) в следующем ключе: «Итак, кажется, этих явлений не было, и они пришли; прия, они исчезли» (M.iii, 28), но не через [актуальное прямое] прозрение в феномены [сознания]

---

11 Sukhodaka — «прохладная вода»: см.санскр. словарь Monier Williams. Sukha в этом смысле отсутствует в словаре P.T.S.

и ментальных факторов, что составляют эту джхану,] один за другим, по мере их возникновения. Вот как утончённо это достижение.

**§ 54.** И смысл этого следует также проиллюстрировать через пример с водой на дороге, как это было сделано ранее в примере с чашей, покрытой маслом. Итак, некий послушник шёл перед неким старейшиной, который, говорят, отправился в странствие. Он увидел немного воды и сказал: «Здесь вода, досточтимый, снимите свои сандалии». Тогда старейшина сказал: «Если здесь вода, тогда принеси мне купальную ткань — и мы искупаемся», на что послушник ответил: «Но её нет». И здесь, подобно тому как «здесь вода» означает всего лишь намокание сандалий и «но её нет» — в смысле купания, точно так же и это восприятие есть «ни-восприятие» в смысле неспособности в полной мере выполнять функцию восприятия, и оно «ни-не-восприятие» в смысле утончённого его присутствия в качестве остаточной формации.

**§ 55.** И смысл этого следует проиллюстрировать не только этими примерами, но и прочими, что будут здесь уместными.

«Входит и пребывает»: уже объяснено ранее.

Таково детальное объяснение сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия в качестве медитативной опоры.

[Общее]

§ 56. Вот как Несравненный Помощник  
Сказал о четырёх нематериальных  
состояниях;  
И знать общее о них тоже  
Не будет чем-то неуместным.

§ 57. Ибо эти нематериальные состояния

Делимы как преодоление  
Объекта — на четыре, но мудрый  
Не признаёт преодоление  
Факторов, что могут быть распознаны.

§ 58. Итак, первая нематериальная сфера достигается ввиду преодоления образов материальности; вторая — ввиду преодоления пространства; третья — ввиду преодоления сознания, что возникало с пространством как своим объектом; четвёртая — ввиду преодоления исчезновения сознания, что возникало с пространством как своим объектом. Таким образом, их следует понимать как четверку — с преодолением соответствующего объекта в каждом из случаев. [339] Но мудрый не признаёт любого преодоления [джхановых] факторов, ибо здесь таковое отсутствует, полностью закончившись в процессе тонкоматериальных достижений. Каждое из нематериальных обладает только двумя факторами: невозмутимостью и единением ума.

§ 59. Поскольку это так,

Прогресс их в утончении —  
Каждое утончённее предыдущего.  
Две иллюстрации для сравнения помогут  
понять:  
Отрезки ткани и этажи дворца.

§ 60. Положим, есть четырёхэтажный дворец: на первом этаже находятся пять крайне утончённых объектов чувственного удовольствия в виде небесных танцев, пения и музыки, духов, благовоний, гирлянд, еды, лож, тканей и т. д., на втором они были бы ещё более утончёнными, чем на первом, на третьем — ещё больше, а на четвёртом достигали бы своего пика; но всё же сущностно это останется этажами дворца, и здесь нет разницы между ними в срезе их состояния (сущности) как этажей дворца, есть только постепенное утончение пяти объектов чувственного удовольствия на них. И снова: положим, есть четыре отрезка тканей с четырьмя, тремя, двумя и одним слоем толщины, спрядённые одной женщиной с использованием всё более и более тонких нитей соответственно, и все они с разной толщиной, но одинаковой шириной и длиной; они едины по длине и ширине, но различны в мягкости прикосновения к ним, утончённости и ценности, ибо последующий отрезок будет лучше, чем предшествующий; аналогично и с этими джханами: хотя у всех них всего

лишь два фактора, то есть невозмутимость и единение ума, всё же каждое последующее следует понимать как более утончённое, с последовательным утончением этих двух факторов ввиду успешного развития.

§ 61. И чтобы показать тот факт, что каждое последующее достижение более утончённо, чем предыдущее, [есть такая иллюстрация:]

На грязи стоит навес,  
И на нём висит человек,  
на котором повис ещё один.  
Снаружи на своих ногах стоит третий,  
А четвёртый опирается на третьего.  
Такова картина.  
А в каком отношении между собой  
эта четвёрка —  
Узреть способен тот, кто мудр.

§ 62. Далее следует объяснение — как нужно понимать смысл этого сравнения. У нас есть навес, стоящий на некоем месте, где много грязи. К нему подошёл некий человек, и, отвратившись от грязи, он зацепился за навес и повис на нём. Подошёл второй человек и повис на первом. Затем пришёл третий и подумал: «Плохи дела этих двух: если навес упадёт, то упадут и они. Постою снаружи». [340] И вот, вместо позиции первых двух, он решил остаться снаружи. Пришёл четвёртый, и, осознав,

что висеть под навесом не сулит ничего хорошего, а также что стоящий снаружи находится в хорошем положении, он облокотился на третьего.

§ 63. Далее последует объяснение того, как стоит рассмотреть эту ситуацию. Пространство, которое осталось после удаления касины, подобно этому навесу, стоящему в месте, где много грязи. [Сознание] сферы безграничного пространства, которое взяло пространство своим объектом ввиду отвращения от тонкоматериального образа, здесь подобно первому человеку, что повис на этом навесе, отвертившись от грязи. [Сознание] сферы безграничного сознания, которое возникает в зависимости [т. е. беря как объект] от [сознания] сферы безграничного пространства, чей объект — пространство, подобно здесь второму человеку, что повис на первом. [Сознание] сферы ничто, которое, вместо того чтобы делать своим объектом [сознание] сферы безграничного пространства, делает своим объектом его не-существование, здесь подобно третьему человеку, который решил остаться поодаль. [Сознание] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, которое возникает в зависимости [т. е. беря как объект] от [сознания] сферы ничто, которое стоит поодаль, то есть на не-существовании [прошлого] сознания, здесь подобно четвёртому человеку, который, после умозаключения о небезопасности позиций первых двух и о безопасности третьего, решил облокотиться на последнего.

§ 64. И возникая так:

Оно берёт своим объектом это,  
Так как нет ничего краше;  
Как люди, что под царем живут,  
От него средства для жизни получают,  
Даже видя в нём изъян.

§ 65. Хотя [сознание] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия и узрело изъян в сфере ничто таким образом: «Это достижение имеет сферу безграничного пространства своим ближайшим врагом», всё же оно берёт его как свой объект ввиду отсутствия иного. Подобно чему? Подобно людям, что живут на средства от царя, в котором видят изъян. Ибо они не могут получить средства к существованию где-либо ещё и в итоге смиряются с этим царем, что правит сторонами света, но необуздан, груб телом, речью и умом, что и видят эти люди. Точно так же и это [сознание] сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия берёт [сознание] сферы ничто своим объектом, несмотря на виденье его изъянов, ибо ничего лучше найти оно не может.

§ 66. Как тот, кто поднимается на высокую  
лестницу,  
Опирается на перила,  
Как взбирающийся на пик высокой горы —  
На уступ, что повыше;

## ГЛАВА X. НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ СОСТОЯНИЯ

Как тот, кто стоит у обрыва,  
Опирается на свои же колени,  
Так и каждая джхана здесь  
Стоит на той, что пониже.

Окончена десятая глава, названная  
«Описанием нематериальных состояний»  
в разделе развития сосредоточения  
этого Пути Очищения, что составлен  
для радости достойных людей.

## Глава XI

---

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ ПО СОСРЕДОТОЧЕНИЮ

Питание и элементы  
(*Samādhi-niddesa*)

#### [Восприятие отвратительности в питании]

§ 1. [341] Теперь настал черёд описания развития восприятия отвратительности в питании, данное ранее после нематериальных состояний как «одно восприятие»<sup>1</sup> (гл. III, § 105).

---

1 «Слово „восприятие“ (*saññā*) используется для дхаммы с характеристикой восприятия (*sañjānana*), как в случае „восприятия видимых объектов“, „восприятия звука“ и т. д.; оно также используется для прозрения, как в случае „восприятия непостоянства“, „восприятия страдания“ и т. д.; оно также используется для умиротворённости, как во фразе: «Восприятие раздутого и восприятие видимых объектов имеет этот один смысл или множество смыслов». Здесь же его следует понимать как предварительную работу для умиротворённости, ибо это схватывание отвра-

Итак: оно подпитывает (*āharati*, букв. «приводит-к»), таким образом, это питание (*āhāra*, букв. «приведение-к»). Существуют четыре вида питания: физическое питание, питание как контакт, питание как ментальное воление и питание как сознание<sup>2</sup>.

---

тительного аспекта в питании или же доступ джханы, порождённый посредством этого, что и имеется в виду под „восприятием отвратительности в питании“» (Pm. 334–335).

- 2 Более детальное объяснение питания даётся в МА.i, 107 и далее. «„Оно подпитывает“: оно ведёт, приводит, порождает свой собственный результат посредством своего состояния как условия для возникновения или присутствия результата, и состояние это называется „условием питания“ — вот смысл. Оно делается на один укус (*kabalaṁ karīyati*), таким образом, оно физическое (*kabaliñkāra*). Это то, как оно отличается от конкретного объекта; но что касается характеристики, то следует понимать, что оно имеет характеристику питательной эссенции (*ojā*). Оно физическое, и это питание в вышеизложенном смысле, таким образом, — это физическое питание. Аналогично и с прочим. Оно касается (*phusati*), таким образом, это контакт (*phassa*); и хотя оно является нематериальным феноменом, оно также возникает в аспекте касания объекта (*ārammaṇa* — букв. „то, на что опереться“), откуда оно и получает характеристику касания. Оно волит (*setayati*), таким образом, это воление (*setanā*); смысл таков: оно приводит себя в порядок (собирает) на объекте вместе с ассоциированными состояниями. Ментальное воление — это воление в рамках ума. Оно распознаёт (*vijānāti*) посредством размышлений/предположений в отношении перерождения (см. гл. XVII, § 303), таким образом, это сознание (*vijñāna* — когниция» (Pm. 335).

§ 2. Но чем здесь является эта подпитка («приведение-к» чему)? Физическое питание (*kabaliñkārāhāra*) подпитывает (приводит-к) материальной восьмёрке с питательной эсценцией в качестве восьмого<sup>3</sup>. Контакт как питание подпитывает (приводит-к) трём видам ощущения. Ментальное воление как питание подпитывает (приводит-к) сознанию связки-перерождения в трёх видах становления. Сознание как питание подпитывает (приводит-к) ментальность-материальность в момент сознания связки-перерождения.

§ 3. Когда есть физическое питание, есть и привязанность, которая приводит к опасностям; когда есть питание как контакт, есть и приближение, которое приводит к опасностям; когда есть питание как ментальное воление, есть и сознание связки-перерождения, которое приводит к опасностям; когда есть питание как сознание, есть и повторное возникновение, которое приводит к опасностям<sup>4</sup>.

- 
- 3 Касательно «восьмёрки с питательной эсценцией как восьмым» (*ojaṭṭhamaka*) см. гл. XVIII, § 5 и далее, а также гл. XX, § 27 и далее.
  - 4 Рм. (стр. 355) объясняет «привязанность» здесь как жажду, которая «приводит к опасностям ввиду приведения к вреду» (см. напр. D.iii, 58–59), или, другими словами, «жадность к пяти совокупностям (вожделение опыта пяти совокупностей)». Приводится следующая цитата: «Монахи, когда есть физическое питание, есть и жадность (вожделение), наслаждение, жажда; растёт сознание, посаженное в рамках этого. Где посаженное сознание растёт, там возникает

И чтобы показать, как они таким образом приносят страх, касательно физического питания следует сослаться на пример с плотью ребёнка (S.ii, 98); касательно контакта как питания — на пример с коровой без шкуры (S.ii, 99); касательно воления

комбинация ума и материи. Где есть комбинация ума и материи, там есть ветвление формаций. Где ветвятся формации, там порождается будущее становление. Где порождается будущее становление, там возникают будущие рождение, старение и смерть. Где возникают будущие рождение, старение и смерть, там конец в печали, стенании и отчаянии, я говорю вам» (S.ii, 101; см. S.ii, 66). «Приближение» объясняется как «встреча, совпадение с неотброшенными извращениями [восприятия] ввиду некого объекта, [что воспринимается как постоянный и т. д., но таковым не является]», и оно «приводит к опасностям, ввиду того что несвободно от трёх видов страдания». Цитируется следующее: «Монахи, ввиду контакта того вида, что испытывается как приятный, возникает приятное ощущение. С этим ощущением как условием возникает жажда... так возникает эта целая груда страдания» (см. S.iv, 215). «Сознание связки-перерождения» — это фактическая связка с новым становлением, которая «приводит к опасностям ввиду отсутствия защиты от страдания из-за образов [грядущего] сознания связки-перерождения». Цитируется следующее: «Монахи, когда есть сознание как питание, есть и жадность (вожделение), наслаждение...» (S.ii, 102). «Повторное возникновение»: «перерождение в том или ином виде становления. Приход в новое становление приводит к опасностям потому, что нет защиты от рисков, коренящихся в нём». И цитируется следующее: «Монахи, не зная, некий человек формирует формуцию благой заслуги, и его сознание [перерождения] соглашается с [совершённой] заслугой; он формирует формуцию неблагой заслуги... формирует формуцию непоколебимого...» (S.ii, 82).

как питания — на пример с ямой, устланной углями (S.ii, 99); касательно сознания как питания — на пример с сотней копий (S.ii, 100).

**§ 4.** Но в этой главе под «питанием» подразумевается только физическое питание — всё то, что едят, пьют, жуют и пробуют на вкус. Восприятие, возникшее как схватывание отвратительного аспекта в этом питании, — это «восприятие отвратительности в питании».

**§ 5.** Тому, кто желает развивать такое восприятие отвратительности в питании, следует изучить эту медитативную опору и убедиться, что он понял в ней всё от первого и до последнего слова. Затем ему следует удалиться в одиночный затвор и [342] рассматривать отвратительность физического питания, взятое как то, что употребляется в пищу, пьётся, жуётся и пробуется на вкус, [и такое рассмотрение следует совершать] в следующих десяти аспектах: касательно пути, касательно поиска, касательно употребления, касательно выделения, касательно вместилища, касательно непереваренного, касательно переваренного, касательно плода, касательно источения и касательно измазанности.

**§ 6. 1.** «Касательно пути»: даже если некий человек ушёл из мирской жизни в лоно такого великого учения и если он, положим, целую ночь повторял слова Просветлённого или осуществлял отшель-

нический долг, то всё равно, после того как он проснулся рано утром, чтобы выполнить обязательства, связанные с террасой четти и террасой дерева Бодхи, выставить воду для питья и стирки, подмети и облегчить телесные нужды, после того как он сел на своё сиденье, направил внимание к медитативной опоре двадцать или тридцать раз<sup>5</sup> и вновь поднялся, он должен взять свою чашу и [верхнее] одеяние, покинуть отшельническую обитель, где нет толп людей, где счастье отрешённости, где тень и вода, где чистые, спокойные, восхитительные места, и пренебречь благородным восхищением отрешённости, и всё для того, чтобы отправиться в деревню за пропитанием, подобно шакалу на кладбище.

§ 7. И когда его день таким образом начинается, то с момента, когда он встаёт с кровати или стула, ему

5 «„Двадцать или тридцать раз“: здесь некоторые говорят, что количество раз определяется тем, что существует в непрерывности [см. гл. XIV, § 188]. Другие же говорят об этом в ключе „разогревания сидения“ (см. МА.i, 255), ибо медитативное развитие, что не достигло подавления помех, не устраниет телесный дискомфорт в акте сидения, т.к. недостаточно пронизывающего восторга. Так что поза здесь тоже влияет. И „двадцать или тридцать“ берётся как количество, уже наблюдаемое ко времени отправления на сбор подаяний. Или иначе: от „подъёма“ и до „измазанности“ — это один круг, и тогда это происходит после направления внимания на медитативную опору в течение двадцати или тридцати таких кругов» (Рм. 339).

необходимо наступить на коврик<sup>6</sup>, покрытый пылью его ног, экскрементами ящериц и так далее. Затем ему нужно увидеть дверной порог<sup>7</sup>, который ещё более отталкивающий, чем внутренняя часть комнаты, так как там постоянно испражняются кролики, летучие мыши<sup>8</sup> и так далее. Затем идёт нижняя терраса, которая ещё более отталкивающая, чем верхняя, так как здесь испражняются совы, голуби<sup>9</sup> и так далее. Затем идёт прилегающая земля<sup>10</sup>, что ещё более отвратительна, чем нижний уровень здания: старую траву и листья носит ветер, всё покрыто мочой, экскрементами, слюнями и соплями больных послушников, во время сезона дождей везде вода, грязь и так далее. А потом предстоит выйти на дорогу к монастырю, которая ещё хуже.

§ 8. Далее, в надлежащем порядке, после того как он постоял в ложе для обсуждений<sup>11</sup>, когда выказал

- 
- 6 Rassattharāpa — «коврик»: это слово обычно обозначает покрывало, но здесь, если верить Pm. (стр. 339), это «покрытие (attharaṇa) в виде коврика (ciliṃika), который расстилают на земле для защиты кожи ступней».
- 7 Касательно ratiṅkha («дверной порог») см. гл. XIII, § 97.
- 8 Jatukā — «летучая мышь» = khuddaka-vaggulī (Pm. 339); отсутствует в словаре P.T.S., см. гл. XIII, § 97.
- 9 Pārāvata — «голубь»; в словаре P.T.S. даётся только как pārāpata.
- 10 Касательно этого смысла pariveṇa см. гл. IV, сноскау 37.
- 11 Vitakka-mālaka — «ложе для обсуждений». Pm. (стр. 339) здесь говорит: «„Kattha nu kho ajja bhikkhāya caritabban“

почтение Дереву Просветления и четии, он отправляется в путь со следующими мыслями: «Вместо смотрения на четию, что подобна россыпи жемчуга, вместо смотрения на Дерево Просветления, что прекрасно, как пучок павлиньих перьев, вместо смотрения на нашу обитель, что прекрасна подобно дворцу божеств, я должен повернуться спиной к таким очаровательным местам и отправиться в путь за едой». А на пути в деревню его ждут различные виды шипов и пней, а также неровная, размытая водой дорога.

§ 9. Затем, когда он повязал на себя нижнее одеяние, подобно прячущему гнилостный нарост, и повязал вокруг свой пояс, подобно перевязывающему рану, и облачился в верхнее одеяние, подобно прячущему скелет, и взял свою чашу, подобно тому, кто взял кастрюлю для [того, чтобы сварить] лекарств, [343] и когда он приблизится к деревенским воротам, его может ждать вид туши слона, туши лошади, туши быка, человеческого трупа или мёртвой змеи, и не только лишь вид, но и запах.

Затем, ступив на линию ворот, он должен промотреть деревенские улицы, чтобы избежать опасности в виде диких слонов, лошадей и так далее.

ti ādinā vitakkanamālāke» (в ложе для обдумывания в следующем ключе: «Куда мне нужно пойти за подаяниями сегодня?»).

**§ 10.** Итак, этот [опыт] отвратительности, начиная с коврика, на который нужно наступить, и заканчивая различными видами мёртвых тел, которые нужно видеть и нюхать, [необходимо испытывать] ради добычи пропитания — «Воистину, как отвратительно питание!»

Вот каким образом отвратительность питания следует рассматривать касательно пути.

**§ 11. 2.** Как рассматривать «касательно поиска»? Вынеся вышеописанную отвратительность пути, войдя в деревню, обворачиваясь в свой лоскутный плащ, он должен скитаться по деревенским улицам от дома к дому, подобно бедняку с тарелкой в руке. И в дождливый сезон, куда бы он ни ступал, его нога погружается в воду и болото, доходя до плоти на икрах<sup>12</sup>. Ему [в дождливый сезон] необходимо нести чашу в одной руке, а второй приподнимать одеяние. В жаркий сезон ему необходимо идти всему в грязи, траве и пыли, надуваемой ветром. Достигнув такой-то и такой-то двери, он должен видеть сточные канавы и выгребные ямы, облепленные мясными мухами и кишащие всеми видами червей, смешанными с мусором от рыбы, мяса, риса, со слюнями, соплями, испражнениями свиней и собак, и даже наступать на них; и мухи оттуда садятся ему на одеяния, чашу, голову.

---

12 *Piṇḍika-maṭsa* — «плоть на икрах» = *jaṅghapīṇḍika-maṭsa-padesa* (Pm. 340). См. гл. VIII, § 97, также АА. 417. Отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S.

**§ 12.** И когда он входит в дома, некоторые люди дают ему что-то, а некоторые — ничего. И если дают, то вчерашний рис, чёрствые пироги, затхлое желе<sup>13</sup>, соус и так далее. Те, что ничего не дают, говорят: «Пожалуйста, проходите мимо, досточтимый», другие же просто молчат, как будто его не замечая. Некоторые отводят взгляд. Другие грозят ему с грубыми словами: «Пошёл прочь, бритоголовый». Когда он закончил такое скитание за подаяниями, подобно бедняку, ему необходимо покинуть деревню.

**§ 13.** Итак, этот [опыт], начиная с входа и заканчивая уходом из деревни, что сопровождается отвратительностью из-за воды, грязи и т. д., что с необходимостью придётся видеть, наступать в это и терпеть, [необходимо испытывать] ради добычи пропитания — «Воистину, как отвратно питание!»

Вот каким образом отвратительность питания следует рассматривать касательно поиска. [344]

**§ 14. 3.** Как рассматривать «касательно употребления»? После того как он нашёл себе пропитание, как описано выше, как с облегчением сел в удобное место за границей деревни, тогда, пока он не погрузил свою руку в еду, он может пригласить, [чтобы поделиться], уважаемого монаха или благопристойного индивида, если он таковых увидит;

---

13 Кимтāса — «желе»: обычно переводится как «сырок», но комментарии на Винайю описывают это как сделанное из кукурузы (yava).

но как только он погрузил туда свою руку из желания насытиться, будет постыдным сказать таковым: «Возьмите немного». И когда он погрузил свою руку в еду и зачерпнул её, пот, стекающий по пяти его пальцам, делает влажным и промокшим любой сухой кусок пищи в чаше.

**§ 15.** И когда приятный глазу внешний вид еды испорчен из-за черпания её рукой, и когда он из неё слепил шар и поместил в рот, тогда функция нижних зубов подобна ступке, верхних — песту, а языка — руке, [что размалывает что-то в ступе при помохи песта]. Когда он ворошит языком еду опять и опять, она кувыркается там, как еда собаки в её миске, и тонкая струйка слюны с кончика и с середины обратной стороны языка покрывает пищу вместе с грязью на зубах из тех мест, куда не могут достать палочки для чистки зубов.

**§ 16.** Размолотая и измазанная таким образом, еда превращается в бесформенный ком, который потерял свои [изначальные] цвет и запах, превратившись в нечто противное, подобное собачьей блевотине в её миске. Тем не менее это всё ещё можно проглотить, ведь оно не в поле зрения.

Вот каким образом отвратительность питания следует рассматривать касательно употребления.

**§ 17. 4.** Как рассматривать «касательно выделения»? Будды, Пачекабудды и Вращающие Колесо

Монархи выделяют только одно из четырёх: или желчь, или слизь, или гной, или кровь; но те, чьи заслуги слабы, выделяют все четыре субстанции. Итак, когда [еда] прошла стадию поедания и попала внутрь, тогда в том, у кого избыток выделения желчи, она становится предельно тошнотворной, как если бы была покрытой слоем масла мадхука; в том, у кого избыток выделения слизи, еда становится как будто покрытой соком листьев нагабалы<sup>14</sup>; в том, у кого избыток выделения гноя, она становится как будто покрытой слоем протухшей пахты; в том, у кого избыток выделения крови, она становится как будто покрытой красителем. Вот таким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно выделения.

**§ 18. 5.** Как рассматривать «касательно вместилища»? Когда еда попала в живот и покрылась одним из этих выделений, её новое вместилище [т. е. желудок] — отнюдь не золотая, драгоценная или серебряная тарелка и т. д.; напротив: съеденная десятилетним человеком, она будет лежать как будто в выгребной яме, которую не чистили десять лет. [345] Съеденная двадцатилетним, тридцатилетним, сорокалетним, пятидесятилетним, шестидесятилетним, семидесятилетним, восьмидесятилетним, девяностолетним, столетним человеком, она будет лежать как будто в выгребной яме, что

---

14 *Nāgabalā* — вид растения. Отсутствует в словаре Р.Т.С.

нечищена сотню лет. Вот каким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно вместилища.

**§ 19. 6.** Как рассматривать «касательно непереваренного»? После того как пища попала в вышеописанное вместилище, она, пока не переварится, остаётся всё там же: в абсолютной темноте, продуваемая сквозняками<sup>15</sup>, загрязненная различными запахами нечистот, всецело тошнотворная и скверная. И подобно тому как, когда не по сезону, во время засухи, облако пролило дождь и куски травы, листьев и камышей, трупов змей, собак и человеческих существ, что были сброшены в яму у ворот деревни отверженных, лежат там и варятся под палящим солнцем до момента, пока яма, [заполненная дождевой водой], не покроется пеной с пузырями, точно так же и то, что было поглощено этим днём, вчерашним днём, позавчерающим днём, остаётся внутри в одной куче и, будучи покрытым слоем слизи и облепленным пеной с пузырями от процесса переваривания путём жара телесного огня, становится до крайности отвратительным. Вот каким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно непереваренного.

**§ 20. 7.** Как рассматривать «касательно переваренного»? Когда пища полностью переварилась теле-

---

15 Pavana — «сквозняк»: отсутствует в этом смысле в словаре Р.Т.С., см. гл. XVI, § 37.

сными огнями, она не превращается в золото или серебро и т. д., как превращаются золотые, серебряные и т. д. руды<sup>16</sup> [после процесса переплавки]. Напротив, испустив пузыри и пену, она превращается в экскременты и заполняет вместилище для переваренного, подобно коричневой глине, что зачерпнули лопаткой и поместили в трубу; также она превращается в мочу и заполняет мочевой пузырь. Вот таким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно переваренного.

**§ 21. 8.** Как рассматривать «касательно плода»? Когда она должным образом переварилась, она истоچает множество нечистот в виде волос на теле и на голове, ногтей, зубов и прочего. Когда переварена плохо, она вызывает сотни болезней, начиная с чесотки, кольчатаых червей, оспы, лепры, чумы, туберкулёза, кашля, поноса и так далее. Таковы её плоды. Вот таким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно плода.

**§ 22. 9.** Как рассматривать «касательно источения»? Поглощаясь, пища входит в одну дверь, после чего источается из разных дверей, как описывается во фразе с таким началом: «Глазная грязь из глаза, ушная грязь из уха» (Sn. 197). И когда её поглощают, для этого действия скапливаются иногда огромные сбороища. Но когда его источают из себя, когда

16 *Dhātu* — «руда»: отсутствует в этом смысле в словаре Р.Т.С., см. также гл. XV, § 20.

оно стало экскрементами, мочой и т. д., то делают это только в одиночестве. [346] В первый день питанием восхищаются и наслаждаются. На второй день закрывают нос, воротят лицо, отвращаются и смущаются. В первый день его поедают жадно, вожделенно, ненасытно, до безумия. Но на второй день, после одной ночи, его выделяют с неудовольствием, пристыженно, униженно и с отвращением. Поэтому Древние говорили:

§ 23. «Питьё, еда, что так ценные —  
Жевать, облизывать приятно —  
Всё вниз летит чрез дверь одну,  
Но источается аж девятью.

Питьё, еда, что так ценные —  
Жевать, облизывать приятно —  
В компании едят всё это,  
Но испражняются тайком.

Питьё, еда, что так ценные —  
Жевать, облизывать приятно —  
С восхищением ест их человек,  
Но выделяет с бессловесным  
отвращением.

Питьё, еда, что так ценные —  
Жевать, облизывать приятно —  
Одной лишь ночи хватит,  
Чтоб разложилось всё».

Вот каким образом следует рассматривать отвратительность питания касательно источения.

**§ 24. 10.** Как рассматривать «касательно измазанности»? Во время употребления пищи едящий измазывает свои руки, губы, язык и нёбо, и от этого они становятся отвратительными. И даже после мытья их необходимо мыть опять и опять, чтобы избавиться от запаха. И подобно тому как, когда варится рис, шелуха, красный порошок на рисовых зёрнах и т. д. поднимаются и покрывают носик, обод и крышку котелка, точно так же и пища: будучи съеденной, она во время процесса переваривания и томления телесным огнём, что пронизывает всё тело, поднимается наверх и превращается в зубной камень и слону со слизью и т. д., которые, соответственно, покрывают язык, нёбо и т. д., а также она превращается в глазную и ушную грязь, сопли, мочу, экскременты и т. д., которые, соответственно, покрывают глаза, уши, нос и т. д. И пока эти двери покрываются этим, они никогда не станут ни чистыми, ни приятными, мой их хоть целый день. И после мытья определённого места нужно опять мыть руки<sup>17</sup>. И даже после того, как это определённое место было помыто, отвратительность не покидает его даже спустя две или три чистки с коровьей лепёшкой, глиной и ароматным порошком. Вот

---

17 «Под „определенным местом“ понимается анальное отверстие. Но те, кто по природе чистоплотен, снова моют свои руки и после помывки рта и т. д.» (Рм. 342).

каким образом отвратительность питания следует рассматривать касательно измазанности.

§ 25. По мере того, как практикующий рассматривает отвратительность в ключе этих десяти аспектов и направляет так приложение и удержание, физическое питание [347] становится ему очевидным в его отвратительном аспекте. Он взращивает этот образ<sup>18</sup> вновь и вновь, развивает и раз за разом практикует. Пока он делает так, помехи подавляются, ум сосредоточивается в сосредоточении доступа, но не достигая погружения ввиду глубины физического питания в качестве феномена с индивидуальной сущностью. И восприятие в схватывании отвратительного аспекта здесь очевидно — вот почему эта медитативная опора зовётся «восприятием отвратительности в питании».

---

18 «„Этот образ“: этот объект в качестве образа для [медитативного] развития, чей образ называется „физическим питанием“ и который проявился в аспекте отвратительности тому, кто в вышеописанном ключе раз за разом направляет на него своё внимание. И здесь, в то время как развитие возникает посредством аспекта отвратительности, отвратительными являются только те дхаммы, в отношении которых возникает концепция „физического питания“, но это не сама концепция, [что берётся здесь объектом]. И здесь достигается лишь доступ, но не погружение; это так ввиду того, что возникновение данного [медитативного] развития зависит только от дхамм с индивидуальной сущностью [см. гл. XIV, § 70; т. е. они и берутся объектом], отсюда также вытекает «глубина». Ибо именно из-за глубины сложно увидеть первые две истины» (Pm. 342–343).

**§ 26.** Когда монах посвящает себя восприятию отвратительности в питании, его ум затворяется, отрекается и отшатывается от жажды к вкусам. Он питается без опьянённости — только лишь с целью пересечь страдание — как те, кто, пересекая пустынью, едят плоть своего собственного мёртвого ребёнка (S.ii, 98). Жадность практикующего к пяти нитям чувственного желания становится ему беспрепятственно ясной посредством полного понимания физического питания. Он полностью понимает совокупность материальности ввиду полного понимания пяти нитей чувственного желания. Совершенствуется развитие осознанности к телу через отвратительность в аспекте «касаемо непереваренного» и прочих. Он вступил на путь, сообразный восприятию не-привлекательности [см. гл. VI]. И, продолжая эту практику, даже если он не испытает Бессмертное в этой жизни, то по меньшей мере его ждёт счастливый удел.

Таково детальное объяснение развития восприятия отвратительности в питании.

### [ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ]

**§ 27.** На очереди — описание развития определения четырёх элементов, которое идёт следом за восприятием отвратительности в питании, и называется «одним определением» (гл. III, § 105).

Здесь «определение» (*vavatthāna*) — это определение посредством характеристизации индивидуальных сущностей<sup>19</sup>. [Сложное слово] «*catudhātuvavatthāna*» («четыре-элемент-определение») [разложимо в] «*catunnaṁ dhātūnaṁ vavatthānaṁ*» («определение четырёх элементов»). «Внимание, направленное на элементы», «медитативная опора, заключающаяся в элементах» и «определение четырёх элементов» — всё это одно и то же.

Эта медитация описывается двумя способами: кратко и в деталях. Кратко она даётся в Махасатипаттхана Сутте (D.ii, 294), а в деталях — в Махахаттхипадопама Сутте (M.i, 185), Рахуловада Сутте (M.i, 421) и в Дхатувибханга Сутте (M.iii, 240).

---

19 «„Посредством характеристизации индивидуальных сущностей“: посредством делания специфических характеристик твёрдости и т. д. очевидными (*upadhāraṇa*). Ибо эта медитативная опора не заключается в наблюдении только лишь концепции, как в случае касины земли, не заключается в наблюдении цвета, как в случае синего цвета и т. д. синей касины и т. д., не заключается в наблюдении главных характеристик непостоянства и т. д. в формациях, как в случае прозрения; она заключается в наблюдении индивидуальных сущностей элементов земли и прочих. Вот почему говорится „посредством характеристизации индивидуальных сущностей“, что означает „посредством делания специфических характеристик твёрдости и т. д. очевидными“» (Pm. 344).

## [ТЕКСТ И КОММЕНТАРИЙ ВКРАТЦЕ]

**§ 28.** Следующее даётся вкратце в Махасатипаттхана Сутте для того, чьё понимание быстро и чья опора для медитации — элементы: «Монахи, подобно тому как умелый мясник или ученик мясника, что, убив корову, сел на перекрёстке [348] с порубленной на куски тушей, так и монах обозревает это тело, поставленное и расположенное как угодно, как состоящее из четырёх элементов: „В этом теле есть элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент воздуха<sup>20</sup>» (D.ii, 294).

- 
- 20 «Итак, что касается „элемента земли“ и т. д.: смысл элемента земли — это смысл индивидуальной сущности; смысл индивидуальной сущности — это смысл пустотности; смысл пустотности — это смысл отсутствия «живого существа». Поэтому это просто земля в смысле индивидуальной сущности, пустотности и отсутствия „живого существа“, что есть „элемент“, отсюда и „элемент земли“. Аналогично и в случае остальных элементов. Элемент земли — это элемент, что является опорой для совозникающих материальных феноменов; элемент воды — это элемент их соединения; элемент огня — это элемент их созревания; элемент воздуха — это элемент их несения и вздувания [предотвращения коллапса]» (Pm. 345).

Чтобы сгладить возможное недопонимание, стоит отметить, что в «физических» земле, воде, огне и воздухе все элементы присутствуют во всей своей полноте, но в «физической» земле элемент земли является выраженным по эффекту своего модуса «твёрдости», в «физической» воде — соответственно элемент воды и так далее. См. гл. XIV, § 45.

**§ 29.** Смысл таков: подобно тому как умелый мясник или его ученик, работающий на своё содержание, который, убив корову и разделав её, сел на перекрёстке — в смысле точки пересечения главных дорог в четырёх направлениях света, выставив части туши одну за другой, так и монах обозревает это тело, как угодно поставленное ввиду его нахождения в одной из четырёх позиций, как угодно расположение ввиду такой его постановки, в следующем ключе: «В этом теле есть элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент воздуха».

**§ 30.** Что под этим имеется в виду? Подобно мяснику, который, откормив корову, привёл её на бойню, привязал, убил и, видя её мёртвую тушу, не теряет восприятие «коровы», пока не разрубит её на части, но когда он расчленил её и сидит на бойне, тогда он теряет восприятие «коровы», и появляется восприятие «мяса»; он не думает: «Я продаю корову» или «Они уносят корову», но, скорее: «Я продаю мясо», «Они уносят мясо»; так и этот монах, который, пока он глупый и заурядный человек — мирянин или же ушедший в мирскую жизнь, не теряет восприятие «живого существа», «человека» или «личности» вплоть до момента, когда он посредством разложения компактности [тела] на элементы рассматривает это тело, что как угодно поставлено, что как угодно расположено, как состоящее из четырёх элементов. Но когда он рассматривает его как состоящее из четырёх элементов, он теряет вос-

приятие «живого существа», и его ум устанавливается на элементы. Вот почему Благословенным было сказано: «Монахи, подобно тому как умелый мясник... сел на перекрёстке... так и монах... элемент воздуха».

### [В деталях]

**§ 31.** В Махахатхипадопама Сутте, как и в Рахуловада и Дхатувибханга суттах, эта медитация даётся в деталях для того, чьё понимание быстро и чья опора для медитации — элементы:

«И что такое, друзья, внутренний элемент земли? Что угодно, что внутренне в себе, что твёрдое и жёсткое<sup>21</sup>, что от цепляния (обретённое посредством каммы), то есть волосы на голове, волосы на теле, ногти, зубы, кожа, плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, плевра, селезёнка, лёгкие, кишki, брыжейка, проглоченное, кал; или ещё что-либо внутренне в себе, что твёрдое, жёсткое и от цепляния — вот что зовётся внутренним элементом земли (M.i, 185). [349]

И что такое, друзья, внутренний элемент воды? Что угодно, что внутренне в себе, что вода и водянистое, что от цепляния, то есть желчь, слизь, гной, кровь, пот, жир, слёзы, кожное сало, слюна, сопли, суставная жидкость и моча; или ещё что-либо

---

21 Kharigata — «жёсткий»: отсутствует в словаре P.T.S., но см. khara.

внутренне в себе, что вода, водянистое и от цепляния — вот что зовётся внутренним элементом воды (M.i, 187).

И что такое, друзья, внутренний элемент огня? Что угодно, что внутренне в себе, что огонь и огненное, что от цепляния, то есть то, благодаря чему в теле происходит нагревание, старение и сгорание, а всё, что было съедено, выпито, разжёвано и распробовано, полностью переваривается; или ещё что-либо внутренне в себе, что огонь, огненное и от цепляния — вот что зовётся внутренним элементом огня (M.i, 188).

И что такое, друзья, внутренний элемент воздуха? Что угодно, что внутренне в себе, что воздух и воздушное, что от цепляния, то есть восходящие ветра, нисходящие ветра, ветра в животе, ветра в кишечнике, курсирующие по всем конечностям ветра, вдох и выдох; или же ещё что-либо внутренне в себе, что воздух, воздушное и от цепляния — вот что зовётся внутренним элементом воздуха» (M.i, 188).

§ 32. Далее следует комментарий к тем словам, что неясны. «Внутренне в себе» (*ajjhattam paccattam*): эти слова являются обозначением для того, что своё собственное (*niyaka*), ибо то, что своё собственное, — значит порождённое в своей собственной идентичности (*attani jātam*); смысл этого таков: включённое в свою собственную продолжительность (*sasantati-pariyāpanna*). Это зовётся «внутрен-

ним» (*ajjhānaṭ* = *adhi* + *attā*, букв. «принадлежащее-себе») потому, что оно возникает в себе (*attanti* — местный падеж), так же как, например, разговор среди женщин (*itthīsu* — местный падеж) зовётся в мире «[разговором] принадлежащим-к-женщинам» (*adhittī*). И это «в себе» (*raccattam*) потому, что возникает ввиду себя же (*attānaṭ paṭicca*<sup>22</sup>).

**§ 33.** «Твёрдое»: неподдающееся. «Жёсткое»: грубое. Первое — это слово, касающееся характеристики, а второе — касающееся модуса; ибо элемент земли характеризуется как твёрдый, и его модус — это грубоść, которая есть причина для обозначения его как «жёсткого». «Отцепляния»: крепко схваченное [посредством каммы]; смысл таков: крепко схваченное, ухваченное, прицепившееся как «Я» и «Моё» (см. § 89 и далее).

**§ 34.** «То есть» (*seyyathidaṭ*) — это союз; смысл таков: «И что же это?» Затем идёт демонстрация того, что: «волосы на голове, волосы на теле» и т.д. И здесь также нужно будет добавить мозг, так как необходимо понимать, что элемент земли требует описания в двадцати модусах. «Или ещё что-либо» — элемент земли, включённый в оставшиеся три раздела.

---

22 «То, что возникает при посещении (*adhikicca*) себя (*attā*), посредством своего отнесения к феномену, что может быть взят так, ибо является включённым в свою собственную продолжительность/непрерывность в качестве внутреннего (*ajjhatta*)» (Pm. 347).

§ 35. [350] Она течёт (*appoti*), течёт дальше (*pappotu*), к такому-то и такому-то месту в качестве состояния потока, таким образом, это вода (*āpo*). «Водянистое» (*āpo-gata*) — это то, что ушедшее (*gata*) среди таких различных видов воды (*āpo*), как камма-порождённые и так далее. Но что это? Это то, что обладает характеристикой элемента воды в виде соединения.

§ 36. «Огонь» (*tejo*) [определяем как] нагревание (*tejana*). «Огненное» (*tejo-gata*) — это то, что ушедшее, как описано выше, среди видов огня (*tejo*). Но что это? Это то, что обладает характеристикой тепла. «Благодаря чему»: от чего посредством повышенности элемента огня происходит «нагревание» тела, от чего оно становится нагретым посредством состояния однодневной лихорадки<sup>23</sup> и так далее. «Старение»: посредством чего это тело растёт, достигает увядания управляющих способностей, теряет силу, приобретает морщины, седеет и так далее. «Сгорание»: посредством повышенности элемента огня, который сжигает это тело, человек воспит: «Я горю, я горю!», желая потока воздуха от веера, сотню раз очищенного масла гхи, мази из сандалового дерева госисы и т. д. «А всё, что было съедено, выпито, разжёвано и распробовано, полностью переваривается»: ввиду сваренного риса появляется категория съеденного, ввиду напитка и т. д. — категория выпитого, ввиду жёсткой пищи в виде печенья

23 *Jara* — «лихорадка»: отсутствует в словаре P.T.S.; см. A.v, 100; Nd. 1, 117.

и т. д. появляется категория разжёванного, а ввиду манго, мёда, мелассы и т. д. появляется категория расprobованного — всё это полностью переваривается посредством этого; из них извлекаются все соки и т. д. — вот смысл сказанного. И здесь первые три вида элемента огня [то есть «нагревание», «старение» и «сгорание»] образуются посредством [всех] четырёх способов происхождения (гл. XX, § 27 и далее), в то время как последний вид [т. е. пищеварительный огонь] происходит исключительно от каммы.

**§ 37. «Воздух» (*vāyo*) [определяем как] дуновение (*vāyana*). «Воздушное» (*vāyo-gata*) — это то, что ушедшее, как описано выше, среди видов воздуха. Но что это? Это то, что обладает характеристикой вздувания, расширения [предотвращения коллапса<sup>24</sup>].**

---

24 *Vitthambhana* — «вздувание, расширение»: слово, которое обычно применяется при описании элемента воздуха. Оно часто переводится как «поддерживание», что выделено здесь для *nissaya*. Двухчастная функция элемента воздуха такова: (a) удерживать (*sandhārana*) посредством вздувания (*vitthambhana*), предотвращая коллапс (§ 92), и (b) двигать (*samudirāpa*), или же, более строго, — вызывать проявление движения (*calana*, см. сноска 37). В гл. XIV, § 61 о нём говорится как о «вызывающем *thambhana*», что переведено там как «напряжение», но здесь, в описании элемента земли как *thaddha* (§ 39, причастие прошедшего времени от *thambhati*, откуда также образуется существительное *thambhana*), переводится как «жёсткость». Можно также отметить, что слово *sandhārana* (удерживание [подобно фундаменту]) используется в описании и элемента земли (гл. XIV, § 47), и элемента воздуха (гл. XIV, § 61).

«Восходящие ветра»: поднимающиеся наверх ветра (потоки), что вызывают рвоту, отрыжку и так далее. «Нисходящие ветра»: уходящие вниз ветра (потоки), что выталкивают экскременты и мочу. «Ветра в животе»: ветра (потоки) снаружи кишечника. «Ветра в кишечнике»: ветра (потоки) непосредственно внутри кишечника. «Курсирующие по всем конечностям ветра»: ветра (потоки), производящие напряжение, расширение и т. д. и распределённые по всему телу посредством сети вен (нервов). «Вдох»: ветер, входящий в ноздри. «Выдох»: ветер, выходящий из ноздрей. И здесь первые пять видов образуются посредством всех четырёх способов происхождения, но вдохи и выдохи — посредством сознания. [351]

И в каждом случае фраза «или ещё что-либо» включает в себя, соответственно, элемент воды, огня и воздуха, включённые в остальные три раздела.

**§ 38.** Таким образом, четыре элемента были детализованы в сорока двух аспектах: элемент земли — в двадцати аспектах, элемент воды — в двенадцати, элемент огня — в четырёх и элемент воздуха — в шести.

Таков здесь, первостепенно, комментарий к тексту.

## [МЕТОД РАЗВИТИЯ ВКРАТЦЕ]

**§ 39.** Что касается метода практики, то подробно анализировать элементы как «волосы на голове — это элемент земли, волосы на теле — это элемент земли» оказывается избыточным для монаха с быстрым пониманием, и эта медитативная опора проявляется для такого практика, когда он направляет своё внимание в следующем ключе: «То, что обладает характеристикой жёсткости, — это элемент земли; то, что обладает характеристикой соединения, — элемент воды; то, что обладает характеристикой созревания, — элемент огня; то, что обладает характеристикой вздувания (поддерживания), — это элемент воздуха»<sup>xxviii</sup>. Но если у практикующего нет быстрого понимания и он направляет своё внимание в таком ключе, то эта медитативная опора проявляется для него неясной и неочевидной, однако если он направляет своё внимание как в первом случае, то опора становится явной. Почему?

**§ 40.** Положим, два монаха рецитируют некий текст с множеством опущенных повторений; монах с быстрым пониманием заполняет пропуски один или два раза, после чего продолжает рецитировать только две последние части пропусков. Тогда тот, у кого нет такого быстрого понимания, говорит: «Что он рецитирует? Он даже не даёт времени пошевелить губами! Мы вообще запомним эти тексты с его подходом?» — и делает рецитацию, заполняя все

пропуски. Тогда тот, что с быстрым пониманием, говорит: «Что он рецитирует? Этому не видно края. Мы вообще дойдём до конца с таким его подходом?» Аналогично: детальное различение элементов через волосы на голове и т. д. оказывается излишним для обладающего быстрым пониманием, и медитативная опора для такого становится ясной после лишь краткого различения: «То, что обладает характеристикой жёсткости, — это элемент земли» и так далее. Но когда так делает тот, кто таким быстрым пониманием обделён, тогда медитативная опора становится ему из-за этого неясной и неочевидной, однако для него всё наоборот в случае детального направления внимания посредством волос на голове и так далее.

§ 41. Итак, сначала что касается обладающего быстрым пониманием: если такой хочет развить эту медитацию, то ему следует уйти в одиночный затвор. Затем ему следует направлять внимание ко всему своему телу и различать элементы вкратце, в следующем ключе: «То, что в этом теле жёсткость или твёрдость, — это элемент земли; то, что соединение или текучесть<sup>25</sup> [352], — это элемент воды; то, что созревание или тепло, — это элемент огня; то, что вздувание или движение, — это элемент воздуха». И ему следует направлять своё внимание

---

25 *Drava-bhāva* — «текучесть»: отсутствует в словаре P.T.S.

к телу и рассматривать его снова и снова как «элемент земли, элемент воды» и т. д., то есть как всего лишь элементы, как бессамостное, а не как «живое существо».

**§ 42.** Пока он применяет усилие в таком ключе, возникновение сосредоточения не заставит себя долго ждать; и сосредоточение это усилено посредством понимания, что освещает классификацию элементов; и оно [сосредоточение] достигает лишь доступа, но не погружения, так как объектом берутся феномены с индивидуальными сущностями.

**§ 43.** Или иначе: есть эти четыре части [тела], упомянутые Полководцем Дхаммы [старейшиной Сарипуттой] с целью показать отсутствие какого-либо «живого существа» в четырёх великих первоэлементах: «Где пространство заключено в кости и сухожилия, плоть и кожу, там появляется обозначение «материальная форма (rūpa)» (M.i.190). И практикующему следует разобрать каждую из этих частей [как отдельную структуру], вычленяя их ручкой знания, а затем различить их, как уже ранее описывалось: «Среди этого то, что жёсткость или твёрдость, — это элемент земли». И практикующему следует направлять на это своё внимание снова и снова, рассматривать эти части всего лишь как элементы, а не как «самость» или «живое существо».

**§ 44.** Пока он применяет усилие в таком ключе, возникновение сосредоточения не заставит себя долго ждать; и сосредоточение это усилено посредством понимания, что освещает классификацию элементов; и оно [сосредоточение] достигает лишь доступа, но не погружения, так как объектами берутся феномены с индивидуальными сущностями.

Таков метод развития определения элементов вкратце.

#### [МЕТОД РАЗВИТИЯ В ДЕТАЛЯХ]

**§ 45.** Практикующему, у которого нет быстрого понимания и который хочет развить эту медитацию, следует детально изучить элементы в сорока двух аспектах, обратившись к тому или иному учителю, и ему следует поселиться в обители ранее описанного вида. Затем, когда он выполнит все обязательства, ему следует уйти в одиночный затвор и развивать эту медитативную опору в четырёх аспектах: (1) по составляющим вкратце, (2) по составляющим посредством анализа, (3) по характеристикам вкратце, (4) по характеристикам посредством анализа.

#### [*(1) По составляющим вкратце*]

**§ 46.** Каким образом развивать «по составляющим вкратце»? Монах определяет составляющие тела в таком ключе: «В двадцати частях тела то, что об-

ладает модусом жёсткости, — это элемент земли», «В двенадцати частях тела жидкость, зовущаяся водой и обладающая модусом соединения, — это элемент воды», [353] «В четырёх частях тела то, что созревает (что обладает модусом созревания), — это элемент огня», «В шести частях тела то, что обладает модусом вздувания [предотвращения коллапса], — это элемент воздуха». По мере такого определения составляющие становятся для монаха очевидными. По мере повторяющегося обращения и направления внимания к ним возникает сосредоточение, но только лишь доступа.

[(2) По составляющим посредством анализа]

**§ 47.** Если, однако, предыдущий способ не дал результата, тогда практикующему следует начать развитие «по составляющим посредством анализа». Каким образом? Прежде всего ему следует выполнить все инструкции, данные касательно тридцати двух частей тела в описании осознанности к телу как медитативной опоры (гл. VIII, §§ 48–78), то есть освоить семичастный навык в исследовании и десятичастный навык в обращении внимания, и начать ему следует с вербальной рецитации в прямом и обратном порядке без каких-либо пропусков — с пятёрки кожи и т. д. Однако различие здесь таково: [в случае осознанности к телу] после направления внимания к волосам на голове и т. д. по цвету, форме, направлению, месторасположению

и разграничению, ум необходимо зафиксировать посредством отвратительности (гл. VIII, § 83), однако в этой медитации его необходимо фиксировать посредством элементов. Итак, после направления внимания к волосам на голове и т. д. в пяти аспектах по цвету и т. д. (гл. VIII, § 83) внимание следует направить так, как будет описано далее.

**§ 48.** Итак, это зовётся волосами на голове, и растут они на внутренней коже, что обволакивает череп. Подобно тому как, когда травинки кунтха растут на верхушке муравейника, муравейник не знает: «Травинки кунтха растут на мне», а травинки не знают: «Мы растём на верхушке муравейника», так и внутренняя кожа, что покрывает череп, не знает: «Волосы растут на мне», а волосы на голове не знают: «Мы растём на внутренней коже, что покрывает череп». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения [т.е. сознания]. Таким образом, то, что зовётся волосами на голове, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, [этически] неопределённый [т.е. материя не может быть благотворной или неблаготворной, как в случае читт], пустой, не «живое существо», твёрдый (жёсткий) элемент земли.

**§ 49.** Волосы на теле растут на внутренней коже, что обволакивает тело. Подобно тому как, когда травинки дабба растут на площади в пустой де-

ревне, пустая деревня не знает: «Травинки дабба растут на мне», а травинки не знают: «Мы растём на площади в пустой деревне», так и внутренняя кожа, что покрывает тело, не знает: «Волосы растут на мне», а волосы на теле не знают: «Мы растём на внутренней коже, что покрывает тело». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся волосами на теле, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 50.** Ногти растут на кончиках пальцев рук и ног. Подобно тому как, когда дети играют в игру, протыкая палками сердцевину фруктов мадхуки, палки [354] не знают: «Фрукты мадхуки насаживают на нас», а фрукты мадхука не знают: «Нас насаживают на палки», так и пальцы на руках и ногах не знают: «Ногти растут на наших кончиках», а ногти не знают: «Мы растём на кончиках рук и ног». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся ногтями, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 51.** Зубы растут из челюстных костей. Подобно тому как, когда строители помещают столбы в каменные ниши и заливают их каким-либо

цементом<sup>26</sup>, ниши не знают: «В нас помещают столбы», а столбы не знают: «Нас помещают в ниши», так и челюстные кости не знают: «Зубы растут из нас», а зубы не знают: «Мы растём из челюстных костей». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся зубами, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 52.** Кожа покрывает всё тело. Подобно тому как, когда большую лягушку покрывают сырой воловьей шкурой, лягушка не знает: «Меня покрывают сырой воловьей шкурой», а воловья шкура не знает: «Мною покрывают лягушку», так и тело не знает: «Я покрыто кожей», а кожа не знает: «Мною покрывается тело». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся кожей, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 53.** Плоть облеплена по скелету. Подобно тому как, когда стену облепливают вязким клеем, стена не знает: «Меня облепливают вязким клеем», а вязкий клей не знает: «Мною облепливают стену», так

---

26 *Silesa* — «цемент»: отсутствует в словаре P.T.S. в этом смысле; MA.i, 37 *samsilesa*.

и скелет не знает: «Я облеплен девятью сотнями кусков плоти», а плоть не знает: «Мною облеплен скелет». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся плотью, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 54.** Сухожилия находятся внутри тела, соединяя кости вместе. Подобно тому как, когда прутья и палки соединены вместе лианами, прутья и палки не знают: [355] «Мы соединены лианами», а лианы не знают: «Нами соединены прутья и палки», так и кости не знают: «Мы соединены сухожилиями», а сухожилия не знают: «Кости соединены нами». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся сухожилиями, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 55.** Что касается костей, то пятые кости поддерживают кости лодыжек, кости лодыжек поддерживают берцовые кости, берцовые кости поддерживают бедренные кости, бедренные кости поддерживают тазовые кости, тазовые кости поддерживают кости спины, кости спины поддерживают кости шеи, кости шеи поддерживают кости черепа. Кости черепа держатся на костях шеи, кости шеи — на костях спины, кости спины — на тазовых костях,

тазовые кости — на бедренных костях, бедренные кости — на берцовых костях, берцовые кости — на лодыжках, а лодыжки — на пятонных костях.

§ 56. Подобно тому как, когда кирпичи, брёвна или [блоки сухого] коровьего навоза выстраивают в постройку, те материалы, что внизу, не знают: «Мы держим тех, кто сверху», а те, что сверху, не знают: «Мы держимся на тех, кто снизу», так и пятонные кости не знают: «Мы держим лодыжки», и лодыжки не знают: «Мы держим берцовые кости», и берцовые кости не знают: «Мы держим бедренные кости», и бедренные кости не знают: «Мы держим тазовые кости», и тазовые кости не знают: «Мы держим кости спины», и кости спины не знают: «Мы держим кости шеи», и кости шеи не знают: «Мы держим кости черепа», и кости черепа не знают: «Мы держимся на костях шеи», и кости шеи не знают: «Мы держимся на костях спины», и кости спины не знают: «Мы держимся на тазовых костях», и тазовые кости не знают: «Мы держимся на бедренных костях», и бедренные кости не знают: «Мы держимся на берцовых костях», и берцовые кости не знают: «Мы держимся на лодыжках», и лодыжки не знают: «Мы держимся на пятонных костях». Все они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся костями [356], — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопредел-

лённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

§ 57. Костный мозг находится внутри различных костей. Подобно тому как, когда варёные бамбуковые побеги и т. д. накладывают в бамбуковые стебли и т. д., бамбуковые стебли и т. д. не знают: «В нас накладывают варёные бамбуковые побеги и т. д.», а бамбуковые побеги и т. д. не знают: «Нас накладывают в бамбуковые стебли и т. д.», так и кости не знают: «Внутри нас костный мозг», а костный мозг не знает: «Я внутри костей». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся костным мозгом, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

§ 58. Почки находятся по каждую сторону по линии от сердечной плоти, соединяясь крепким сухожилием, которое начинается одним корнем от основы шеи и, спустя некоторое расстояние, разделяется на два. Подобно тому как, когда пару манго связывает один черенок, черенок не знает: «Пара манго соединена вместе благодаря мне», а пара манго не знает: «Мы соединены вместе благодаря черенку», так и крепкое сухожилие не знает: «Почки соединены благодаря мне», а почки не знают: «Мы соединены благодаря крепкому сухожилию». Они

лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся почками, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 59.** Сердце находится внутри тела, рядом с центром грудной клетки. Подобно тому как, когда кусок мяса положили в каркас старой телеги, внутренняя часть каркаса старой телеги не знает: «Кусок мяса положили рядом с моим центром», а кусок мяса не знает: «Я нахожусь рядом с центром внутренней части каркаса старой телеги», так и внутренняя часть грудной клетки не знает: «Сердце находится рядом с моим центром», а сердце не знает: «Я нахожусь рядом с центром внутренней части грудной клетки». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся сердцем, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 60.** Печень находится внутри тела, с правой стороны грудины. Подобно тому как, когда сдвоенный кусок мяса прилип к стенке котелка, стенка котелка не знает: «Сдвоенный кусок мяса прилип ко мне», а сдвоенный кусок мяса не знает: [357] «Я прилип к стенке котелка», так и правая сторона грудины не знает: «Печень находится рядом со мной», а пе-

чень не знает: «Я нахожусь рядом с правой стороной грудины». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся печенью, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 61.** Что касается плевры, то скрытая плевра окружает почки и сердце, а нескрытая находится под кожей, покрывая плоть всего тела. Подобно тому как, когда мясо завёрнуто в тряпку, мясо не знает: «Я завёрнуто в тряпку», а тряпка не знает: «Мясо завернули в меня», так и сердце, почки и плоть всего тела не знают: «Мы укрываемся плеврой», а плевра не знает: «Почки, сердце и плоть всего тела укрываются мною». Все они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся плеврой, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 62.** Селезёнка находится рядом с верхней стороной живота, по левой линии от сердца. Подобно тому как, когда кусок коровьего навоза находится рядом с верхней частью сарая, верхняя часть сарая не знает: «Кусок коровьего навоза находится рядом со мной», а кусок коровьего навоза не знает: «Я нахожусь рядом с верхней частью сарая», так и верхняя часть живота не знает: «Селезёнка находится рядом

со мной», а селезёнка не знает: «Я нахожусь рядом с верхней частью живота». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся селезёнкой, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 63.** Лёгкие находятся внутри тела, в грудине, нависая над сердцем и печенью, покрывая их. Подобно тому как, когда птичье гнездо нависает внутри старого сарая, внутренняя часть старого сарая не знает: «Птичьего гнезда нависает внутри меня», а птичье гнездо не знает: «Я нависаю внутри старого сарая», так и [358] внутренняя часть тела не знает: «Лёгкие нависают внутри меня», а лёгкие не знают: «Мы нависаем внутри тела». Все они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся лёгкими, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 64.** Кимечник находится внутри тела, растягиваясь от основания шеи до заднего прохода. Подобно тому как, когда тушу большой и обезглавленной крысиной змеи<sup>27</sup> свернули и поместили в корыто для сбора крови, корыто не знает: «Боль-

27 Dhammani — «крысиная змея»: в этом смысле отсутствует в словаре P.T.S., см. АА.459.

щую и обезглавленную тушу крысиной змеи положили в меня», а туша змеи не знает: «Я в корыте», так и внутренняя часть тела не знает: «Кишечник внутри меня», а кишечник не знает: «Я внутри тела». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся кишечником, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

§ 65. Брыжейка находится в двадцати одной складке кишечника, удерживая его вместе. Подобно тому как, когда одними верёвками скрепляется вместе другой верёвочный моток для обтирания ног, верёвочный моток для обтирания ног не знает: «Другие верёвки скрепляют меня вместе», а скрепляющие верёвки не знают: «Мы скрепляем вместе верёвочный моток для обтирания ног», так и кишечник не знает: «Меня удерживает брыжейка», а брыжейка не знает: «Я удерживаю кишечник вместе». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся брыжейкой, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

§ 66. Проглоченное — это то, что съели, выпили, прожевали и распрабовали, лежащее внутри желудка. Подобно тому как, когда собачья блевотина лежит в собачьей миске, собачья миска не знает: «Собачья

блевотина лежит во мне», а собачья блевотина не знает: «Я лежу в миске», так и желудок не знает: «Проглоченное лежит во мне», а проглоченное не знает: «Я лежу внутри желудка». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся проглощенным, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 67.** Кал находится в конце кишечника, который походит на бамбуковый стебель и зовётся «вместилищем для переваренной пищи». [359] Подобно тому как, когда мягкую коричневую глину засо-зывают в бамбуковые трубки, бамбуковые трубки не знают: «Внутри нас мягкая коричневая глина», а глина не знает: «Я внутри бамбуковых трубок», так и вместилище для переваренной пищи не знает: «Кал внутри меня», а кал не знает: «Я внутри вместилища для переваренной пищи». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся калом, — это определённый компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 68.** Мозг находится внутри черепа. Подобно тому как, когда кусок старого теста поместили в кожуру старой тыквы, кожура старой тыквы не знает: «Во мне кусок теста», а кусок теста не знает: «Я в ко-

журе старой тыквы», так и внутреннее пространство черепа не знает: «Внутри меня мозг», а мозг не знает: «Я внутри черепа». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся мозгом, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», твёрдый элемент земли.

**§ 69.** Что касается желчи, то общая желчь, которая связана с управляющей способностью жизни, пропитывает всё тело, в то время как местная желчь располагается в желчном кармане (желчный пузырь). Подобно тому как, когда масло пропитало пирог, пирог не знает: «Масло пропитывает меня», а масло не знает: «Я пропитываю пирог», так и тело не знает: «Общая желчь пропитывает меня», а общая желчь не знает: «Я пропитываю тело». И подобно тому как, когда побег косатаки (мочальной тыквы) наполняется дождевой водой, дождевая вода не знает: «Я внутри побега косатаки», а побег косатаки не знает: «Внутри меня дождевая вода», так и желчный пузырь не знает: «Местная желчь во мне», а местная желчь не знает: «Я внутри желчного пузыря». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся желчью, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 70.** Слизь находится на поверхности желудка, по количеству составляя примерно одну чашу. Подобно тому как, когда на поверхности выгребной ямы наличествует слой пены, выгребная яма не знает: «На мне поверхность из пены», а поверхность из пены [360] не знает: «Я на выгребной яме», так и поверхность желудка не знает: «На мне слизь», а слизь не знает: «Я на поверхности желудка». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся слизью, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 71.** Гной не имеет фиксированного месторасположения. Он находится там, где кровь застаивается и портится, то есть в тех частях тела, что повреждены ранами от заноз, шипов, обожжены огнём, или же где появляются нарывы, карбункулы и т. д. Подобно тому как, когда дерево сочится камедью от удара, скажем, топора, части дерева, по которым бьют, не знают: «Камедь внутри нас», а камедь не думает: «Я — часть дерева, которое расекают», так и повреждённые части тела не думают: «Гной внутри нас», а гной не знает: «Я внутри повреждённых частей тела». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся гноем, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопре-

делённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

§ 72. Что касается крови, то циркулирующая кровь, подобно желчи, пропитывает всё тело. Скопившаяся же кровь наполняет нижнюю часть района печени вплоть до количества полной чаши, увлажняя почки, сердце, печень и лёгкие. Определение циркулирующей крови схоже с таковым у общей желчи. Но что касается второго вида, то подобно тому как, когда дождевая вода просачивается сквозь старый котёл и делает дрова и куски земли под ним влажными, комки земли и дрова не знают: «Мы промокаем в дождевой воде», а дождевая вода не знает: «Я намачиваю комки земли и дрова», так и нижняя часть района печени или почки и т. д., соответственно, не знают: «Кровь во мне» или «Мы намачиваемся ею», а кровь не знает: «Я заполняю нижнюю часть района печени, я увлажняю почки и всё прочее». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся кровью, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

§ 73. Пот заполняет поры и истекает из пор волос на голове и на теле, когда присутствует воздействие тепла из-за огня и т. д. Подобно тому как, когда [361] охапку лилий и лотосов вытаскивают из воды,

щели в охапке лилий и т. д. не знают: «Из нас истекает вода», а вода не знает: «Я истекаю из щелей охапки лилий и т. д.», так и поры не знают: «Пот истекает из нас», а пот не знает: «Я истекаю из пор». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся потом, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 74.** Жир — это вязкая мазь, пронизывающая всё тело крупного человека, а у худого она на плоти голеней и т. д. Подобно тому как, когда кусок мяса укрывают жёлтой тряпкой, кусок мяса не знает: «На мне жёлтая тряпка», а жёлтая тряпка знает: «Я на куске мяса», так и плоть не знает: «На мне жир», а жир не знает: «Я на плоти». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся жиром, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 75.** Слёзы, когда выделяются, наполняют глазницы или источаются из них. Подобно тому как, когда ниши в сердцевинах молодых пальм заполняются водой, ниши в сердцевинах молодых пальм не знают: «В нас вода», а вода не знают: «Я внутри ниш в сердцевинах молодых пальм», так и глазни-

цы не знают: «Внутри нас слёзы», а слёзы не знают: «Мы внутри глазниц». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся слезами, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 76.** Кожное сало — это расплавленная мазь, находящаяся ввиду теплового воздействия огня и т. д. на ладонях и задних частях рук, на подошвах и пятках ног, на носу и на лбу, на концах плеч. Подобно тому как, когда в рисовую кашу налили масло, рисовая каша не знает: «Масло растекается по мне», а масло не знает: «Я растекаюсь по рисовой каше», так и вышеупомянутые части тела не знают: «По нам растекается кожное сало», а кожное сало не знает: «Я растекаюсь по этим частям тела». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся кожным салом, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 77.** Слюна находится на поверхности языка, после того как стекла туда с обеих щёк и когда для её возникновения есть условие. Подобно тому как, когда полость в речном береге постоянно омывается водой, поверхность этой полости не знает:

«На мне вода», а вода не знает: «Я на поверхности полости», так и поверхность языка не знает: «Слюна, что стекла с обеих щёк, лежит на мне», а слюна не знает: «Я стекла с обеих щёк и лежу на поверхности языка». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся слюной, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 78.** Сопли, когда появляются, находятся в ноздрях, заполняя их или истекая из них. Подобно тому как, когда сумку<sup>28</sup> набивают гниющим творогом, сумка не знает: «Во мне гниющий творог», а гниющий творог не знает: «Я в сумке», так и ноздри не знают: «Внутри нас сопли», а сопли не знают: «Мы внутри ноздрей». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся соплями, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 79.** Системная жидкость находится в ста восьмидесяти суставах, выполняя функцию смазки. Подобно тому как, когда ось [телеги] смазывают маслом, ось не знает: «Масло смазывает меня», а масло

---

28 Sippikā — «сумка»: отсутствует в P.T.S. в этом смысле.

не знает: «Я смазываю ось», так и сто восемьдесят суставов не знают: «Суставная жидкость смазывает нас», а суставная жидкость не знает: «Я смазываю сто восемьдесят суставов». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся суставной жидкостью, суть конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 80.** Моча находится внутри мочевого пузыря. Подобно тому как, когда пористый горшок положили вверх дном в выгребную яму, горшок не знает: «Содержимое выгребной ямы внутри меня», а выгребная яма не знает: «Я внутри пористого горшка», так и мочевой пузырь не знает [363]: «Моча во мне», а моча не знает: «Я внутри мочевого пузыря». Они лишены заинтересованности друг другом и рассмотрения. Таким образом, то, что зовётся мочой, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», жидкий элемент воды в модусе соединения.

**§ 81.** После того как практикующий направил внимание в таком ключе к волосам на голове и т. д., он должен направить своё внимание на последующие [четыре] компонента таким образом: то, «благодаря чему в теле происходит нагревание», — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей,

неопределённый, пустой, не «живое существо», элемент огня в модусе созревания.

«То, благодаря чему в теле происходит старение...»

«То, благодаря чему в теле происходит сгорание...»

«То, благодаря чему всё, что было съедено, выпито, разжёвано и распробовано, полностью переваривается», — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», элемент огня в модусе созревания.

**§ 82.** После этого, определив «восходящие ветра (потоки)» как восходящие, «нисходящие ветра (потоки)» — как нисходящие, «ветра в животе» — как ветра в животе, «ветра (потоки) в кишечнике» — как ветра в кишечнике, «курсирующие по всем конечностям ветра (потоки)» — как курсирующие по всем конечностям ветра, «вдох и выдох» — как вдох и выдох, он должен направить своё внимание к этим [шести] компонентам воздуха в следующем ключе: то, что зовётся восходящими ветрами (потоками), — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», элемент воздуха в модусе вздувания [предотвращения коллапса].

То, что зовётся нисходящими ветрами (потоками...

То, что зовётся ветрами (потоками) в животе...

То, что зовётся ветрами (потоками)  
в кишечнике...

То, что зовётся курсирующими по всем  
конечностям ветрами (потоками)...

То, что зовётся вдохом и выдохом, — это конкретный компонент этого тела, лишённый мыслей, неопределённый, пустой, не «живое существо», элемент воздуха в модусе вздувания [предотвращения коллапса].

**§ 83.** Когда практик направляет свое внимание в таком ключе, элементы становятся для него очевидны. Когда он направляет так внимание опять и опять, у него возникает сосредоточение доступа, как уже описывалось ранее.

[(3) По характеристикам вкратце]

**§ 84.** Но если эта медитация после этого так и не продвинулась, то практикующему следует развивать её «по характеристикам вкратце». Каким образом? В двадцати компонентах характеристику жёсткости следует определить как элемент земли, а наличествующую здесь также характеристику соединения — как элемент воды, характеристику

созревания — как элемент огня, а характеристику вздувания [предотвращения коллапса] — как элемент воздуха. В двенадцати компонентах характеристику соединения следует определить как элемент воды, а наличествующую здесь также характеристику созревания — как элемент огня, характеристику вздувания — как элемент воздуха, а характеристику жёсткости — как элемент земли. В четырёх компонентах характеристику созревания следует определить как элемент огня, характеристику вздувания, неотделимую от них, — как элемент воздуха, [364] характеристику жёсткости — как элемент земли, а характеристику соединения — как элемент воды. В шести компонентах характеристику вздувания следует определить как элемент воздуха, характеристику жёсткости, которая также там присутствует, — как элемент земли, характеристику соединения — как элемент воды, а характеристику созревания — как элемент огня.

По мере такого определения элементы становятся очевидны для практикующего. По мере обращения к ним внимания опять и опять наступает сосредоточение доступа, как уже описывалось ранее.

[*(4) По характеристикам посредством анализа*]

**§ 85.** Если, однако, даже после этого его медитация так и не продвинулась, то следует развивать её «по характеристикам посредством анализа». Каким

образом? После различения волос на голове и т. д. в ранее описанном ключе, следует определить характеристику жёсткости в волосах на голове как элемент земли, характеристику соединения, которая также там присутствует, — как элемент воды, характеристику созревания — как элемент огня, а характеристику вздувания — как элемент воздуха. В таком ключе следует определить все четыре элемента в случае каждого из компонентов [частей тела].

По мере такого определения элементы становятся очевидны для практикующего. По мере обращения к ним внимания опять и опять наступает сосредоточение доступа, как уже описывалось ранее.

### [Дополнительные способы направления внимания]

**§ 86.** В дополнение к прочему, внимание к элементам следует обращать посредством следующих способов: (1) по значению слова; (2) по группам; (3) по частицам; (4) по характеристике и т. д.; (5) по тому, как порождено; (6) по множеству и единству; (7) по разложению (отделимости) и не-разложению (неотделимости); (8) по сходству и различию; (9) по разнице между внутренним и внешним; (10) по включённости; (11) по условию; (12) по отсутствию сознательной реакции; (13) по анализу условий.

§ 87. 1. Итак, обращающему к ним внимание «по значению слова», следует делать это в частном и общем контексте: [беря раздельно], это земля (*pathavī*), потому что она распространяется (*pathaṭa*); она течёт (*appoti*), скользит (*āpiyati*) или удовлетворяет (*appāyati*), таким образом, это вода (*āpo*); он греет (*tejati*), таким образом, это огонь; он дует (*vāyati*), таким образом, это ветер (*vāyo*). Но беря в общем, все они элементы (*dhātu*) — ввиду ношения (*dhāraṇa*) их собственных характеристик, ввиду схватывания (*ādāna*) страдания и ввиду наложения (*ādhāna*) страдания<sup>29</sup> (см. гл. XV, § 19). Вот каким образом следует обращать внимание по значению слова.

§ 88. 2. «По группам»: существует элемент земли, описывающийся в свете двадцати аспектов, начиная с волос на голове, а также элемент воды, описывающийся в контексте двенадцати аспектов, начиная с желчи, слизи и т. д. Касательно них:

---

29 «„Ввиду ношения их собственных характеристик“: они не как «примордиальная сущность» (*prakati*, санскр. *prkrti*) или „самость“ (*attā*), что воображаются философами, но не существуют как индивидуальные сущности. Все они несут свои собственные характеристики — вот почему они элементы» (Рт. 359). *Appāyati* — «удовлетворять»: отсутствует в словаре Р.Т.С., см. VbhA. 9.

Цвет, запах, вкус, питательная  
 Эссенция и четыре элемента —  
 От комбинации этой восьмёрки возникает  
 Обычное понимание волос на голове.  
 Но вне этой восьмёрки<sup>30</sup>  
 Нет обычного понимания волос на голове.

Таким образом, волосы на голове — это всего лишь группа из восьми феноменов<sup>xxiv</sup>. Аналогично — волосы на теле [365] и прочие части тела. Один компонент здесь [т. е. одна часть тела], что порождён каммой, — это группа из десяти феноменов [то есть предыдущие восемь] вместе с управляющей способностью жизни и полом. Но по причине соответствующей выраженности [жёсткости или соединения] он обретает обозначение «элемент

---

30 „Восьмёрка“: восемь дхамм, начиная с цвета, когда выделяются посредством понимания, в конечном смысле схватываемы (*upalabhbhanti*) через взаимное отрицание (*aññam-añña-vyatirekena*); но волосы на голове не являются в конечном смысле схватываемыми через отрицание цвета и так далее. Следовательно, расхожий термин „волосы на голове“ применяется к этим дхаммам по их со-возникшему состоянию, но если эти дхаммы брать по отдельности, то „нет обычного понимания волос на голове“. Смысл в том, что это лишь конвенциональный термин. „Лишь группа из восьми феноменов“: так говорится при взятии цвета и т. д., что реальны (*bhūta* — „ставшие“) в качестве единства посредством концепции (*paññatti*) „волосы на голове“, а не только оттого, что они есть эти восемь феноменов» (Pm. 360).

земли» или «элемент воды». Вот каким образом следует обращать внимание по группам.

**§ 89. 3.** «По частицам»: в этом теле элемент земли [т. е. те части тела, что условно называются «элементом земли» и проч., в зависимости от выраженности того или иного элемента, см. абзац выше], взятый как растёртый в мелкую пыль до размера малейшего атома<sup>31</sup>, может составлять в среднем одну полную меру доны (*dona*), и она скрепляется вместе<sup>32</sup> элементом воды, измеряющимся в том же количестве. Получая содействие от элемента огня и вздуваясь, [предохраняясь от коллапса] посредством элемента воздуха, тело не фрагментируется и не распадается<sup>33</sup>. Вместо этого оно приходит к альтернативным состояниям женского или мужского пола и т. д., а также проявляет малый размер, большой размер, длину, короткость, твёрдость, ригидность и так далее.

---

31 *Paramati* — «малейший атом», см. VbhA. 343. В соответствии с VbhA. размер *paramati* составляет 1/581.147.136-ю часть *aṅgula* (дюйм). Рм. (стр. 361) замечает: «Поэтому *paramati* как частица пространства не является областью физического глаза, но лишь божественного ока».

32 *Sāṅgahita* — «скреплённый вместе»: есть в словаре P.T.S., но не совсем в том же смысле. «Скреплённые (*gahita*) ввиду соединения и предотвращённые от фрагментирования» (Рм. 361).

33 «Оберегаемое (*anurakkita*), благодаря чему не превращается в состояние влаги из-за элемента воды, чья сущность — быть сочащимся» (Рм. 361).

**§ 90.** Жидкий элемент воды, который является модус соединения, основываясь на земле, получая содействие от элемента огня и вздуваемый ветром, не считается и не сбегает прочь<sup>34</sup>. Вместо этого он обеспечивает постоянную подпитку<sup>35</sup>.

**§ 91.** И элемент огня, обладающий характеристикой тепла, который переваривает съеденное, выпитое и т. д., что является модус нагрева, опираясь на землю, скрепляясь вместе водой и вздуваясь воздухом, способствует этому телу и обеспечивает его надлежащий вид. И это тело, получая содействие от него, не показывает признаков разложения.

**§ 92.** Элемент воздуха, что курсирует по всем конечностям и обладает характеристикой движения и вздувания, основываясь на земле, скрепляясь вместе водой и получая содействие от огня, вздувает [предохраняет от коллапса] это тело. И это тело, вздуваясь вторым видом воздуха, не коллапсирует, но остаётся выпрямленным и, приводясь в движение<sup>36</sup> посредством первого [подвижного] воздуха, демонстрирует [телесное и вербальное, см. главу XIV, §§ 61–62 и далее] выражение, сгибается, тянется, его

34 Parissavatī — «убегать прочь»: отсутствует в словаре P.T.S.; — vissarati (Pm. 361).

35 «Это говорится в отношении элемента воды в качестве сока, что помогает в росте» (Pm. 361).

36 Samabbhāhata — «приведённый в движение»: см. гл. IV, сноска 38.

конечности извиваются, и всё это происходит в позах хождения, стояния, сидения и лежания. Итак, этот механизм элементов выполняет свою работу подобно магическому трюку, дуря глупых людей мужским и женским полом и так далее. Вот таким образом следует обращать внимание по частицам.

§ 93. 4. «По характеристике и т. д.»: практикующему следует обращать внимание к четырём элементам так: «Элемент земли — какова его характеристика, функция, проявление?», [определяя их так:] «Элемент земли обладает характеристикой твёрдости. Его функция — выступать как основание. Он проявляется как получение (приобретение). Элемент воды обладает характеристикой просачивания. Его функция — усиливать. Он проявляется как скрепление вместе. Элемент огня обладает характеристикой тепла. Его функция — вызывать созревание (способствовать). Он проявляется как беспрерывный источник мягкости. Элемент воздуха обладает характеристикой вздувания [предотвращения коллапса]. Его функция — вызывать движение. Он проявляется как передача<sup>37</sup>. Вот ка-

---

37 *Abhinīhāra* — «передача»: отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S. «„Передача“ — это действие в качестве причины для последовательного возникновения в прилегающих локациях (*desantaruppatti*) конгломерата элементов (*bhūta-saṅghāta*)» (Pm. 363). Pm. (стр. 359) также говорит касательно элемента воздуха следующее: «„Он дует“ (§ 87): он колышется; смысл в том, что конгломерат элементов приводится в дви-

ким образом следует обращать внимание по характеристике и так далее. [366]

**§ 94. 5.** «По тому, как порождено»: среди сорока двух компонентов, начиная с волос на голове, показанных в детальном разборе элемента земли и т. д., четвёрка проглощенного, кала, гноя и мочи порождается исключительно температурой; четвёрка слёз, пота, слюны и соплей порождается только температурой и сознанием. Пищеварительный огонь порождается только каммой; вдохи и выдохи порождаются только сознанием; остальное порождается любым из четырёх способов. Вот каким образом следует обращать внимание по тому, как порождено.

**§ 95. 6.** «По множеству и единству»: множество здесь заключается в особых характеристиках и т. д. всех элементов, ибо характеристика, функция и проявление элемента земли одни, а у элемента воды и т. д. — другие. Но их единство здесь заключается в их материальности, великой первичности, элементности, феноменальности (*dhamma*), не-постоянстве и т. д.; и это несмотря на факт, что они множественны в соответствии с [особой]

жение ввиду выступления элемента воздуха в качестве причины для последовательного возникновения в прилегающих локациях (точках)», а также: «Приведение в движение (*samabbhāhana*) — это акт вызывания последовательного возникновения в прилегающих локациях материальных групп (*rūpa-kalāpa*)» (стр. 362).

характеристикой и т. д. и в соответствии с порождённостью каммой и так далее.

**§ 96.** Все элементы — это «виды материальности» (*rūpāni*) ввиду того, что они не выходят за рамки характеристики «подверженности воздействию» (*ruppana*). Они «великие первичные» (*mahābhūta*) ввиду «великого проявления» и так далее. «Ввиду «великого проявления» значит, что эти элементы зовутся «великими первичными» по следующим причинам: (а) проявление величия; (б) сходство с великими существами; (с) великая поддержка; (д) великое изменение, а также (е) ввиду того, что они великие, и ввиду того, что они сущности.

**§ 97.** Итак, (а) «проявление величия»: они проявляются как великие в своей продолжительности не от цепляния (не от каммы) и в продолжительности от цепляния [т. е. в контексте тела, что порождается каммой]. Их проявление величия в продолжительности не от цепляния даётся в описании памятования о Будде:

«Четыре раза по сотне тысяч лиг  
И восемь по десять тысяч в добавление  
(480 000) —  
Такова воды толщина, которая покоится  
на ветре;  
Таков размер её, как они говорят»

(гл. VII, § 41).

И элементы проявляются на больших масштабах как великие также и в своей продолжительности от цепляния, например в телах рыб, черепах, божеств, демонов Данава и так далее. Ибо вот что сказано: «Монахи, в великом океане есть существа с телами в сотню лиг» (A.iv, 207) и так далее.

**§ 98. (b) «Сходство с великими существами»:** подобно тому как кудесник превращает воду в хрусталь и кусок чего-либо не золотого — в золото, и, будучи ни духом, ни птицей, показывает себя как дух и как птица, так и элементы, сами не будучи тёмно-синими, превращают себя в тёмно-синюю производную материю; сами не будучи жёлтыми... красными... белыми, [367] они превращают себя в белую производную материю. В этом ключе они, будучи великими созданиями/творениями (*mahābhūta*) кудесника<sup>38</sup>, есть «великие первичные» (*mahābhūta*),

38 «Великий первичный (*mahābhūta*) — это великое чудо (*mahanto abbhuto*), потому что он показывает различные нереальные вещи (*abhūta*), различные фантастические явления (*abbhuta*) и чудеса (*acchariya*). Или иначе: они здесь великие чудеса (*abbhuta*), таким образом, они также кудесники. И духи и т. д. являются большими (*mahant*) существами (*bhūta*) ввиду своего порождения от них, таким образом, они — великие первичные. Или же обозначение „великий первичный“ можно рассмотреть как общее для всех них. Земля и т. д. являются великими первичными, потому что они обманывают и потому что, подобно большим существам, сложно указать на то место, которое они занимают. Обман лежит в плоскости проявления →

**§ 99.** И подобно тому как кого бы великие существа наподобие духов (*yakkha*) ни схватили (обрели контроль), они не находятся ни внутри, ни снаружи него, и всё же они не стоят независимо [от жертвы], так и элементы не находятся ни внутри, ни снаружи друг от друга, и всё же они не независимы друг от друга. Таким образом, они также великие первичные (*mahābhūta*) по своей схожести с великими существами (*mahābhūta*) наподобие духов, ибо все они не имеют мыслимой отдельности [относительно друг друга].

**§ 100.** И подобно тому как великие существа, известные как духи женского пола (*yakkhīnī*), скрывают свою устрашающую природу под приятным цветом, формой и жестом, дуря тем самым

---

индивидуальных сущностей синего и проч. цветов, а также в проявлении того, что наделено аспектом женщины и т. д. И также в их недемонстрируемости, ибо они не обнаруживаются внутри или снаружи друг друга, хотя и опираются друг на друга. Ибо если бы эти элементы обнаруживались внутри друг друга, то они не выполняли бы своих специфических функций из-за создания помех друг другу, и если бы они обнаруживались снаружи друг друга, то были бы уже разделёнными, а отсюда следует бессмысленность любого их описания как неотделимых. Итак, хотя их место и недемонстрируемо, всё же каждый способствует другому посредством своей специфической функции, отчего каждый из них становится условием для других в качестве условия совозникновения и прочих» (Pm. 363).

существ, так и элементы скрывают свои собственные характеристики и функции твёрдости и т. д. посредством приятного цвета мужских и женских тел и т. д., приятных форм конечностей, приятных жестов пальцами и бровями; и они также дурачат заурядных людей, скрывая свои собственные характеристики и функции, не позволяя увидеть их индивидуальные сущности. Таким образом, они великие первичные (*mahābhūta*) по своей схожести с великими существами (*mahābhūta*) — духами женского пола, поскольку они великие обманщики.

**§ 101. (c) «Великая поддержка»:** это ввиду того, что их необходимо поддерживать посредством великих необходимых вещей. Ибо эти элементы являются великими первичными (*mahābhūta*) ввиду того, что они являются ставшими (*bhūta*), возникшими посредством еды, одежды и т. д., что велико (*mahant*) [в своей важности], ибо всё это необходимо искать каждый день. Или иначе: они великие первичные (*mahābhūta*), поскольку они первичные, чьё поддержание — это великое дело.

**§ 102. (d) «Великое изменение»:** то, что от цепляния и не от цепляния — это [основа для] великих изменений. Великое изменение того, что не от цепляния, даёт о себе знать в сворачивании эона (см. гл. XIII, § 34), а от цепляния — в нарушении элементов [в теле]. Ибо:

Пламя пожара вырывается  
Из-под земли и дальше идёт —  
Всё выше, до Брахмы небес,  
Когда мир в огне сгорает.

Целая мировая система, что  
Широкою в сотню тысяч миллионов,  
Меркнет под потоком диким —  
Наводнение стирает всё.

Сотню тысяч миллионов лиг  
Мировая система содержит,  
И всё это в пыль разлетается,  
Когда мир элементом воздуха стирается.

«Древесных пастей» укус  
Тело жёстким сделать может,  
Когда в нём бушует элемент земли, —  
Вот что творят такие змеи.

«Гнилых пастей» укус  
Гнить тело заставить может,  
Когда бушует элемент воды в нём, —  
Вот что творят такие змеи.

«Огненных пастей» укус  
Тело гореть заставить может,  
Когда бушует элемент огня в нём, —  
Вот что творят такие змеи.

«Острых пастей» укус  
Тело кровоточить заставить может,  
Когда бушует воздуха элемент в нём,—  
Вот что творят такие змеи.

Таким образом, они великие первичные (*mahā-bhūta*), потому что они стали (*bhūta*) [основой для] великого (*mahant*) изменения.

**§ 103. (e)** «Ввиду того, что они великие, и ввиду того, что они сущности»: «великие» (*mahant*) потому, что они требуют великого усилия, чтобы их различить, и «сущности» (*bhūta* = ставшие) потому, что они существующие; таким образом, они великие первичные (*mahābhūta*) ввиду их величия (*mahā*) и ввиду того, что они сущности (*bhūta*).

Вот каким образом все эти элементы являются «великими первичными» по «великому проявлению» и так далее.

**§ 104.** И снова: они элементы (*dhātu*) ввиду ношения (*dhāraṇa*) их собственных характеристик, ввиду схватывания (*ādāna*) страдания, ввиду (*ādhāna*) налаживания страдания (см. гл. XV, § 19) и ввиду того, что ни один из элементов не свободен от характеристики бытия элементом.

Они феномены (*dhamma*) ввиду ношения (*dhāraṇa*) своих собственных характеристик и ввиду того, что такое ношение (*dhāraṇa*) длится

соответствующее им время<sup>39</sup>. Они непостоянны в смысле [подверженности] разрушению; они страдательны в смысле [наведения] ужаса; они бессамосты в смысле отсутствия ядра [постоянства и так далее]. Таким образом, они едины в том, что все они — материальность, великие первичные, элементы, феномены, непостоянны и так далее. Вот каким образом следует обращать внимание по множеству и единству.

**§ 105. 7.** «По разложению (отделимости) и не-разложению (неотделимости): они позиционно неразложимы (неотделимы), так как они всегда возникают вместе в каждой малейшей материальной группе чистой восьмёрки и прочих, но они разложимы (отделимы) по характеристикам. Вот каким образом следует обращать внимание по разложению (отделимости) и не-разложению (неотделимости).

**§ 106. 8.** «По сходству и различию: и хотя они неразложимы (неотделимы) в вышеописанном ключе, тем не менее первые два элемента похожи по своей тяжести, а оставшиеся два — по своей лёгкости; но [по этой причине] первые два и последние два различны. Вот каким образом следует обращать внимание по сходству и различию.

---

39 Это отсылает к длительности одного момента существования материи, который составляет шестнадцать тактов сознания (см. VbhA. 25 и далее).

**§ 107.** 9. «По разнице между внутренним и внешним»: внутренние элементы являются [материальной] поддержкой физических основ для сознания, для видов выражения и для материальных управляющих способностей. Они ассоциированы с позами тела и имеют четыре вида происхождения [*от питания, сознания, температуры и каммы*]. Внешние элементы противоположны этому. Вот каким образом следует обращать внимание по разнице между внутренним и внешним.

**§ 108.** 10. «По включённости»: порождённый каммой элемент земли включается в другие порождённые каммой элементы, ибо у них нет различий в происхождении. Аналогично и с порождёнными сознанием элементами. Вот каким образом следует обращать внимание по включённости.

**§ 109.** 11. «По условию»: элемент земли, который скрепляется вместе элементом воды, получает действие от элемента огня [§ 93] элементом огня и вздувается ветром, — это условие для трёх других великих первичных, действуя в качестве их основания. Элемент воды, который основывается на элементе земли, получает действие от элемента огня и вздувается ветром, — это условие для трёх других великих первичных, действуя в качестве их соединения. Элемент огня, который основывается на элементе земли, скрепляется вместе элементом воды [369] и вздувается элементом воздуха, — это

условие для трёх других великих первичных, он содействует им. Элемент воздуха, который основывается на элементе земли, скрепляется вместе элементом воды и получает содействие от элемента огня, — это условие для трёх других великих первичных, действуя в качестве их вздувания [предотвращения коллапса]. Вот таким образом следует обращать внимание по условию.

**§ 110. 12.** «По отсутствию сознательной реакции»: элемент земли не знает: «Я — элемент земли» или «Я — условие, действующее в качестве основания для трёх других великих первичных». И три прочие элемента не знают: «Элемент земли — это условие для нас, выступающее в качестве нашего основания». Аналогично — в случае каждого элемента. Вот таким образом следует обращать внимание по отсутствию сознательной реакции.

**§ 111. 13.** «По анализу условий»: существует четыре условия [способа порождения] для элементов: камма, сознание, питание и температура.

Итак, камма — это условие для того, что порождено каммой, но не для прочего. Аналогично и с сознанием и т. д. И камма — это порождающее условие<sup>40</sup> для того, что порождено каммой, а также

---

40 «Термин „порождающее условие“ отсылает к инициации порождения, хотя в качестве условия — это условие каммы. Ибо сказано: „Благотворное и неблаготворное воление является условием как условием

непрямое условие решающей поддержки для про-чего<sup>41</sup>. Сознание — это порождающее условие для того, что порождено сознанием, а также условие присутствия, поствозникновения и неисчезнове-ния для прочего. Питание — это порождающее ус-ловие для того, что порождено питанием, а также условие присутствия и неисчезновения для про-чего. Температура — это порождающее условие для того, что порождено температурой, а также условие присутствия и неисчезновения для про-чего. Некий порождённый каммой элемент — это порождающее условие для некоего иного порож-дённого каммой элемента, а также для некоего по-рождённого сознанием и так далее. Аналогично и в случае порождённых сознанием и питанием. Некий порождённый температурой элемент — это условие для некоего иного порождённого темпера-турой элемента, а также для порождённых каммой и так далее (см. гл. XX, § 27 и далее).

---

каммы для результирующих совокупностей и для материальности, обусловленной совершённой кам-мой” (Pṭn 1, 5)» (Pm. 368).

41 «„Для прочего“: для порождённого сознанием и так далее. Оно непрямое условие решающей поддержки потому, что в Паттхане условие решающей поддержки дано только для нематериальных дхамм, отчего отсутствует прямое указание на условие решающей поддержки для материальных дхамм. Однако ввиду следующих фраз из Сутт: „С личностью как решаю-щей поддержкой“ (M.i, 107) и „С роцей как решающей поддержкой“ (M.i, 106) условие решающей поддержки может быть косвенно понято в смысле „отсутствия без“» (Pm. 368).

**§ 112.** Таким образом, камма-порождённый элемент земли — это условие для других камма-порождённых элементов и в качестве основания, и в качестве условий совозникновения, взаимности, поддержки, присутствия и неисчезновения, но не в качестве порождающего условия. Он также является условием для других элементов в тройной продолжительности (см гл. XX, § 22) как условие поддержки, присутствия и неисчезновения, но не как порождающее условие или как основание. И элемент воды здесь — это условие для других трёх и как условие совозникновения и т. д., и как соединение, но не как порождающее условие. И для прочих в тройной продолжительности: элемент воды — это также условие поддержки, присутствия и неисчезновения, но не как порождающее условие или как соединение. И элемент огня здесь — это условие для трёх других и как условие совозникновения и т. д., и как способствование, но не как порождающее условие. И для прочих в тройной продолжительности: элемент огня — это также условие поддержки, присутствия и неисчезновения, но не как порождающее условие или способствование. И элемент воздуха здесь — это условие для других трёх [370] и как условие совозникновения и т. д., и как вздувание, но не как порождающее условие. И для прочих в тройной продолжительности: элемент воздуха — это также условие поддержки, присутствия и неисчезновения, но не как порождающее условие или вздувание.

Аналогичный метод анализа применяется и в случае элементов, порождённых сознанием, питанием и температурой.

§ 113. И когда эти элементы сделались присутствующими посредством влияния условий совозникновения и т. д.:

С тремя ввиду одного, возникают четырьмя способами;

И также с одним ввиду трёх; и

С двумя, шестью способами, ввиду двух —

Вот как возникают они.

§ 114. Если взять каждый из них, начиная с элемента земли, существуют три других, чье возникновение зависит от этого одного; таким образом, с тремя ввиду одного, их возникновение имеет место четырьмя способами. Аналогично и каждый из них, начиная с элемента земли, возникает в зависимости от прочих трёх; таким образом, с одним ввиду трёх, их возникновение имеет место четырьмя способами. Но последние два, зависящие от первых двух, с первыми двумя, зависящими от последних двух, со вторым и четвёртым, зависящими от первого и третьего, с первым и третьим, зависящими от второго и четвёртого, и с первым и четвёртым, что зависят от второго и третьего, возникают шестью способами с двумя элементами ввиду двух.

**§ 115.** В момент движения вперёд и движения назад (M.i, 57) элемент земли — это условие для давления/нажатия. Но он же, поддерживаемый элементом воды, — это условие для установления на опоре. Но элемент воды, поддерживаемый элементом земли, — это условие для опускания вниз. Элемент огня, поддерживаемый элементом воздуха, — это условие для подъёма вверх. Элемент воздуха, поддерживаемый элементом огня, — это условие для рывка вперёд и рывка в стороны (см. гл. XX, § 62 и далее и MA.i, 160). Вот таким образом следует обращать внимание по анализу условий.

**§ 116.** По мере того как практикующий направляет на них внимание «по значению слова» и т. д. в вышеописанном ключе, элементы становятся для него очевидными в каждом из контекстов. Когда практик направляет внимание опять и опять, возникает сосредоточение доступа, как уже описывалось ранее. И это сосредоточение также зовётся «определением четырёх элементов», ввиду того что возникает у определяющего элементы посредством влияния его знания.

**§ 117.** Монах, что посвящает себя определению четырёх элементов, проникает в пустотность и устраняет восприятие «живых существ». Поскольку он не имеет ложных представлений о диких зверях, духах, людоедах и т. д., ибо он упразднил восприятие «живых существ», он побеждает страх и ужас,

наслаждение и антипатию (скуку); его не веселят и не угнетают<sup>42</sup> приятные и неприятные феномены; и он, как человек великого понимания, или завершает свое бытие в Бессмертном, или же направляется к счастливому уделу.

Четырёх элементов определение —  
Это повсеместный досуг мудреца;  
Благородный медитирующий лев<sup>43</sup>  
Упражняется в этом великом деле.

Таково описание развития определения четырёх элементов. [371]

### [РАЗВИТИЕ СОСРЕДОТОЧЕНИЯ — ЗАКЛЮЧЕНИЕ]

§ 118. Итак, здесь оканчивается всеохватывающий комментарий к разделу «Как его следует развивать?», входящему в набор вопросов, начинаяющихся с «Что такое сосредоточение», и который был сформулирован с целью детально продемонстрировать метод развития сосредоточения (см. гл. III, § 1).

---

42 *Ugghāta* — «весёлый», *nigghāta* — «угнетённый»: оба слова отсутствуют в словаре P.T.S.; Pm. трактует оные через *ubbilāvitatta* и *dīnabhāvappatti* соответственно.

43 *Yogivarasīhassa kīlitam*. См. ‘*Sīha-kīlana*’ в Netti.

**§ 119.** Под сосредоточением здесь имеются в виду два его вида: сосредоточение доступа и сосредоточение погружения. Итак, единение [ума] в случае десяти медитативных опор, и в сознании, предшествующем погружению [в случае остальных медитативных опор]<sup>44</sup> — это сосредоточение доступа. Единение ума в случае остальных медитативных опор — это сосредоточение погружения. И, таким образом, сосредоточение с развитием этих медитативных опор развивается в двух формах. Поэтому выше было сказано: «В этой точке оканчивается всеохватывающий комментарий к разделу „Как его следует развивать?“».

#### [ПОЛЬЗА В РАЗВИТИИ СОСРЕДОТОЧЕНИЯ]

**§ 120.** Был также задан вопрос: (VIII) «Какова польза от развития сосредоточения?» (гл. III, § 1) Польза от его развития пятичастна: как счастливое пребывание здесь и сейчас и так далее. Ибо развитие сосредоточения погружения обеспечивает пользу счастливого пребывания здесь и сейчас, ибо даже араханты, чьи пороки уничтожены, кто развивает сосредоточение, думают: «Мы достигнем единения ума и будем пребывать так целый день». Поэтому Благословенный сказал: «Но, Чунда, это не те, что

---

44 Смысл диктует прочтение в качестве одного сложного слова, как в Pm.: *appanārubbabhaṅgacittesu*.

названы стиранием в учении благородных, они зовутся приятным пребыванием в учении благородных» (M.i, 40).

**§ 121.** Когда обычные люди и находящиеся в тренировке развиваются его, думая: «После выхода из него мы с сосредоточенным сознанием будем упражняться в прозрении», развитие сосредоточения погружения обеспечивает им пользу прозрения, служа для него непосредственной причиной; аналогично и со сосредоточением доступа как методом выхода к открытому пространству [условий] в толпе [обстоятельств<sup>45</sup>]. Поэтому Благословенный сказал: «Монахи, развивайте сосредоточение; сосредоточенный монах понимает правильно» (S.iii, 13).

**§ 122.** Но когда они уже обрели восемь достижений, тогда, стремясь к видам прямого знания, что описаны во фразах с таким началом: «Быв одним, он становится многими» (гл. XII, § 2), они порождают их посредством входа в джхану в качестве основания для прямого знания и выхода из неё; развитие сосредоточения погружения обеспечивает их пользой от видов прямого знания, так как первое, всякий раз, когда выпадает случай, становится непосредственной причиной для второго. Поэтому

---

45 Это аллюзия на M.i, 179 и т. д. «Процесс существования круга перерождений, что очень тесное место, окутан толпой загрязнений жадности и так далее» (Pm. 371).

Благословенный сказал: «Он всякий раз, когда выпадает случай, достигает посредством реализации прямого знания способности быть свидетелем любого состояния, реализуемого посредством прямого знания, к какому склоняется его ум» (M.iii, 96; A. i. 254). [372]

**§ 123.** Если обычные люди не потеряли своей джханы и стремятся к перерождению в мире Брахмы таким образом: «Пусть мы будем рождены в мире Брахмы», или если даже у них нет такого стремления, то развитие сосредоточения погружения обеспечивает им пользу возвышенных форм существования, так как первое гарантирует второе. Поэтому Благословенный сказал: «Где они возникнут после ограниченного развития первой джханы? Они возникнут в качестве божеств Свиты Брахмы» (Vbh. 424) и так далее. И даже развитие сосредоточения доступа обеспечивает возвышенные формы существования в счастливых уделах чувственной среды.

**§ 124.** Но когда благородные — те, кто уже обрёл восемь достижений — развиваются сосредоточение, думая: «Мы войдём в прекращение [восприятия и ощущения] и, будучи бессознательными на протяжении семи дней, будем пребывать в счастье здесь и сейчас от достижения прекращения, что есть Ниббана», развитие сосредоточения погружения обеспечивает им пользу прекращения. Поэтому

было сказано: «Понимание как мастерство ввиду... шестнадцати видов применения знания и ввиду девяти видов применения сосредоточения — это знание достижения прекращения» (Ps.i, 97, см. гл. XXIII, § 18 и далее).

**§ 125.** Такова пятычастная польза от развития сосредоточения: как счастливое пребывание здесь и сейчас и так далее.

Так пусть мудрый не упустит  
Это дело сосредоточения;  
Оно очищает грязь пятен скверны<sup>46</sup>  
И награду приносит, что неизмерима.

**§ 126.** Вот и подошло к концу полное объяснение сосредоточения в этом Пути Очищения, который излагается в свете нравственности, сосредоточения и понимания, в соответствии со строфой: «Мудрый человек, хорошо утверждённый в нравственности...».

Окончена одиннадцатая глава,  
завершающая «Описание сосредоточения»  
в этом Пути Очищения,  
что составлен для радости достойных людей.

---

46 *Sūdana* — «очищение»: отсутствует в словаре P.T.S. См. заголовок в комментарии на «Маджхима Никаю». Другое прочтение — *sodhana*.

## Глава XII

---

### СВЕРХСИЛЫ (*Iddhividha-niddesa*)

#### [ПОЛЬЗА СОСРЕДОТОЧЕНИЯ (ПРОДОЛЖЕНИЕ)]

§ 1. [373] Выше, со ссылкой на мирские виды прямого знания, было сказано, что развитие сосредоточения «обеспечивает... пользой от видов прямого знания» (гл. XI, § 122). С целью совершенствования таких видов прямого знания практикующий должен быть тем, кто достиг четвёртой джханы на касине земли и так далее. И в этом случае не только обретается польза от сосредоточения, но и само сосредоточение становится более продвинутым; и когда практикующий обладает таким сосредоточением, что таким образом продвинуто и что приносит такую пользу, то он с лёгкостью доведёт до совершенства развитие понимания. Но пока объясним виды прямого знания.

### [Пять видов прямого знания]

§ 2. С целью показать пользу развития сосредоточения тому члену общины, что достиг четвёртой джханы, а также с целью давать наставления касательно всё более и более утончённой Дхаммы, Благословенный объяснил пять видов прямого знания. Вот они: (1) виды сверхсил, описывающиеся во фразах с таким началом: «Когда его сосредоточенный ум таким образом очищен, ярок, безупречен, лишён загрязнений, когда он стал податливым, управляемым, устойчивым и достиг непоколебимости<sup>1</sup>, он направляет, он склоняет свой ум к видам сверхсил. Он владеет различными видами сверхсил. Быв одним, он становится многими...», [исчезает и появляется и т. д., вплоть до способности достижения мира Брахм] (D.i, 77); (2) знание элемента божественного уха; (3) знание проникновения в умы; (4) знание вспоминания прошлой жизни; (5) знание смерти и перерождения существ.

### [(1) Виды сверхсил]

Если практикующий желает исполнить преобразование посредством сверхсилы, что описано так:

---

1 Апейја — «непоколебимость»: данное слово обычно используется для четвёртой тонкоматериальной джханы и для нематериальных джхан. См. также § 16 и далее, М. сутта 106.

«Быв одним, он становится многими» и т. д., он должен достичь каждой из восьми джхан на каждой из восьми касин до белой касины включительно. Он также должен обладать полным контролем над своим умом в следующих четырнадцати аспектах: [374] (i) в прямом порядке касин; (ii) в обратном порядке касин; (iii) в прямом и обратном порядке касин; (iv) в прямом порядке джхан; (v) в обратном порядке джхан; (vi) в прямом и обратном порядке джхан; (vii) пропуск джхан; (viii) пропуск касин; (ix) пропуск джхан и касин; (x) перекладывание факторов; (xi) перекладывание объекта; (xii) перекладывание факторов и объекта; (xiii) определение факторов и (xiv) определение объекта.

**§ 3. Что такое здесь «в прямом порядке касин»? И что такое «определение объекта»?**

(i) Здесь монах сначала достигает джханы на касине земли, потом — на касине воды, продолжая так через восемь касин, входя в достижение на каждой по сотне, даже по тысяче раз. Вот что подразумевается под прямым порядком касин. (ii) Достижение джхан на тот же манер, но в обратном порядке касин, начиная с белой, — вот что подразумевается под обратным порядком касин. (iii) Достигая джхан вновь и вновь в прямом и обратном порядке, от касины земли до белой касины, а затем от белой касины обратно до касины земли — вот что подразумевается под прямым и обратным порядком касин.

**§ 4.** (iv) Многократное вхождение в достижение первой джханы вплоть до сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия — вот что подразумевается под прямым порядком джхан. (v) Многократное вхождение в достижения сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия и обратно до первой джханы — вот что подразумевается под обратным порядком джхан. (iv) Многократное вхождение в достижение первой джханы вплоть до сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия, а затем в обратном порядке — от сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия вплоть до первой джханы — вот что подразумевается под прямым и обратным порядком джхан.

**§ 5.** (vii) Практикующий пропускает каждую вторую джхану без пропуска очерёдности касин: достигнув первой джханы на касине земли, он достигает третьей на этой же касине, после чего, удалив [касину (гл. X, § 6), он достигает] сферы безграничного пространства, а потом — сферы ничто. Вот что называется пропуском джхан. Аналогично и с джханами касин воды и т. д. (viii) Он пропускает каждую вторую касину без пропуска очерёдности джхан: достигнув первой джханы на касине земли, он вновь достигает той же джханы на касине огня, затем — на синей касине и на красной — вот что называется пропуском касин. (ix) Он пропускает и касины, и джханы в следующем ключе: достигнув первой джханы на касине земли, он затем достигает третьей джханы на касине огня; затем, после

удаления синей касины, он достигает сферы безграничного пространства; затем — сферы ничто, [полученной] от красной касины, — вот что называется пропуском джхан и касин.

§ 6. (x) Достижение первой джханы на касине земли [375], а затем достижение прочих джхан на этой же касине называется *перекладыванием факторов*. (xi) Достижение первой джханы на касине земли, а затем той же самой джханы на касине воды... на белой касине называется *перекладыванием объекта*. (xii) Перекладывание факторов и объекта происходит следующим образом: он достигает первой джханы на касине земли, второй — на касине воды, третьей — на касине огня, четвёртой — на касине воздуха, достигает сферы безграничного пространства, удаляя синюю касину, сферу безграничного сознания [получает] от удаления жёлтой касины, сферу ничто [получает] от красной касины, а сферу ни-восприятия-ни-не-восприятия — от белой касины.

§ 7. (xiii) Определение факторов происходит следующим образом: сначала определяется первая джхана как пятифакторная, затем — вторая как трёхфакторная, затем — третья, четвёртая и нематериальные сферы как двухфакторные. (xiv) Определение объекта происходит в следующем ключе: «Это — касина земли», «Это — касина воды»... «Это — белая касина». Некоторые также добавляют сюда «опре-

деление факторов и объекта», но так как такого не даётся в комментариях, то это, определённо, не является необходимостью для такого развития.

**§ 8.** Практикующему невозможно выполнить это преобразование посредством сверхсилы без достигнутого контроля ума в этих четырнадцати аспектах. Кроме того, предварительная работа касины сложна для начинающего, и справится с ней только один из сотни или тысячи. Возникновение образа является сложным для выполнившего предварительную работу, и справится с ней только один из сотни или из тысячи. Когда он возник, расширение образа для достижения погружения является сложной задачей, и справится с ней только один из сотни или из тысячи. Укрощение своего ума этими четырнадцатью способами после достижения погружения является трудной задачей, и справится с ней лишь один из сотни или из тысячи. После укрощения ума этими четырнадцатью способами преобразование посредством сверхсилы посильно только для одного из сотни или из тысячи. Быстрая реакция после достижения преобразования тоже является трудным делом, и справится с ней только один из сотни или из тысячи.

**§ 9.** Такой быстрой реакцией обладал, например, старейшина Раккхита, который после восьми лет со дня своего посвящения в Общину очутился среди тридцати тысяч монахов со сверхсилами, что

пришли навестить болеющего Маха-Рохана-Гутту в Тхерамбатхале. [367] Его мастерство упоминается в главе о касине земли (гл. IV, § 135). Видя его мастерство, один из старейшин сказал: «Друзья, если бы здесь не было Раккхиты, то нам следовало бы постыдиться. [Можно было бы продолжить также:] Мы были не способны защитить царского нага. Поэтому мы должны быть [с отточенными способностями], подобно тому, как (солдатам) подобает быть с начищенным оружием». Тридцать тысяч монахов вняли совету старейшины и достигли быстрой реакции.

**§ 10.** И помогать другому после обретения быстры реакции — это тоже сложная задача, и справится с ней только один из сотни или из тысячи. Подобно старейшине, который, чтобы создать защиту от дождя из пылающих углей, наведённого Марой во время подношения Гирибхандавахана<sup>2</sup>, создал на небе землю.

**§ 11.** Только лишь у Будд, Паччекабудд и главных учеников и т. д., у кого позади огромные усилия, это преобразование посредством сверх сил и другие особые качества, наподобие различий, сами

2 *Giribhaṇḍavañcanaṇaparījā*. Рм. (стр. 375) говорит: «Это обозначение для большого островного жертвоприношения, начинающегося с Четиягири (Михинтале) и простирающегося на весь остров, вплоть до лиги в море». Упоминается в АА. к А. *Ekāṇipāta*, i, 1; МА.ii, 398, и «Махавамса» 34, 81.

приходят в дополнение к достижению араханства — без всякого последовательного развития, описанного выше.

**§ 12.** Подобно тому, как когда золотых дел мастер желает сделать украшение, он делает его только после того, как золото стало податливым и управляемым посредством его выплавки и т. д., и подобно тому как когда гончар хочет сделать сосуд, он делает его только после того, как глина сделалась хорошо замешанной и податливой, так и начинающий должен подготавливать различные виды сверхсил посредством управления своим умом вышеописанными четырнадцатью способами; и он должен также обрести податливый и управляемый ум посредством достижения в рамках рвения, сознания, энергии и исследования<sup>3</sup>, а также посредством мастерства в обращении и так далее. Но тому, кто уже достиг нужных условий для такого вида сверхсил ввиду практики в прошлых жизнях, нужно лишь подготовить себя посредством достижения мастерства в четвёртой джхане и в касинах.

**§ 13.** Итак, Благословенный показал, какую подготовку перед такими сверхсилами следует совершить, говоря: «Когда его сосредоточенный ум...» и так далее. Далее последует объяснение параграфа (§ 2) выше. «Он»: практикующий, достигнувший

---

3 Это составляющие четырёх путей к силе (см. § 50).

четвёртой джханы. «Таким образом» означает порядок, в соответствии с которым приходит четвёртая джхана; обретя четвёртую джхану по этому порядку, начиная с достижения первой джханы, — вот что это значит. «Сосредоточенный»: сосредоточенный посредством четвёртой джханы. «Ум»: сознание тонкоматериальной среды.

**§ 14.** Ум «очищен» посредством состояния осознанности, очищенной невозмутимостью. [377] И «ярок» он именно из-за своей очищенности; он ясный (см. A.i, 10) — вот смысл этого. Он «безупречен», поскольку изъяны жадности и т. д. устраняются посредством пресечения их условий в виде счастья и прочих. Он «лишён загрязнений» именно из-за своей безупречности, ибо это из-за изъянов сознание становится загрязнённым. Он «стал податливым» из-за того, что хорошо развит; им овладели — вот смысл этого, ибо сознание, которым овладели, зовётся «податливым». Он «управляем» (*kammanīya*) именно из-за того, что податлив; он испытывает работу над собой (*kammakkhamā*), подходит для такой работы (*kammayogga*) — вот смысл этого.

**§ 15.** Ибо податливое сознание управляемо, подобно хорошо расплавленному золоту, и оно таково, потому что хорошо развито, в соответствии с чем сказано: «Монахи, я не вижу ни одной такой вещи, которая, когда она развита и возвращена, становится так податлива и управляема, как ум» (A.i, 9).

**§ 16.** Он «устойчив» потому, что был укоренён в этой очищенностии и прочем. Он «достиг непоколебимости» (*āneñjappatta*) именно ввиду своей устойчивости; он неподвижен, без колебаний (*niriñjana*) — вот смысл этого. Или иначе: он «устойчив» ввиду своей управляемости благодаря своей податливости и управляемости, и он «достиг непоколебимости» потому, что усилен верой и так далее.

**§ 17.** Ибо усиленное верой сознание не колеблется из-за отсутствия веры; когда оно усилено энергией, оно не колеблется из-за лености; когда усилено осознанностью, оно не колеблется из-за небрежности; когда усилено сосредоточением, оно не колеблется из-за беспокойства; когда усилено пониманием, оно не колеблется из-за неведения; и когда оно освещено, оно не колеблется от тьмы загрязнений. Итак, когда сознание усилено посредством этих шести состояний, оно достигает непоколебимости.

**§ 18.** Сознание, обладающее этими восемью факторами, восприимчиво к тому, чтобы быть направленным к реализации посредством прямого знания тех состояний, что реализуемы прямым знанием.

**§ 19.** Другой метод: ум «сосредоточен» посредством сосредоточения четвёртой джханы. Он «очищен» посредством отделённости от помех. Он «ярок» ввиду преодоления приложения и прочего. Он

«безупречен» ввиду отсутствия злых желаний, основанных на обретении джханы<sup>4</sup>. Он «лишён загрязнений» ввиду исчезновения загрязнений ума, заключающихся в алчности и т. д.; и всё это следует понимать в соответствии с Анангана Суттой (М. сутта 5) и Ваттха Суттой (М. сутта 7). Он «стал податливым» посредством своей управляемости. Он «управляем» посредством достижения состояния пути к силе (§ 50). Он «устойчив» и «достиг непоколебимости» ввиду достижения утончённости завершённого развития; смысл таков: он устойчив до степени своей непоколебимости. И сознание, обладающее этими восемью факторами в этом ключе [378], восприимчиво к тому, чтобы быть направленным к реализации посредством прямого знания тех состояний, что реализуются прямым знанием, так как оно является основой и непосредственной причиной для них.

**§ 20.** «Он направляет, он склоняет свой ум к видам сверхсил» (iddhi-vidha — букв. виды успеха): здесь «успех» (iddhi) — это успех преуспевания (ijjhana) в смысле порождения, в смысле обретения — вот что это значит. Ибо то, что порождено и обретено, зовётся «успешным» в соответствии со сказанным: «Когда смертный желает, если его желание исполняется (samijjhati)... (Sn.766) и: «Отречение преу-

---

4 Т. е. без желаний быть известным ввиду своего достижения джханы.

спевает (*ijjhati*), таким образом, это успех (*iddhi*)... Оно превращает (*paṭiharati*) [вожделение], таким образом, это превращение (*pāṭihāriya*)<sup>5</sup>... Путь араханта преуспевает, таким образом, это успех... Он превращает [все загрязнения], таким образом, это превращение» (Ps.ii, 229).

**§ 21.** Другой метод: успех — это в смысле преуспевания. Это обозначение для эффективности средств, ибо эффективность средств преуспевает с порождением желаемого результата, в соответствии с чем сказано: «Этот домохозяин Читта нравственный и великодушный. Если он пожелает: „Пусть я буду Вращающим Колесо Монархом в будущем“, то, в силу нравственности Читты, его устремление придёт к успеху, потому что оно очищено» (S.iv, 303).

**§ 22.** Другой метод: существа преуспевают посредством этого, таким образом, это успех. Они преуспевают, таким образом, они успешны; они обогащаются, продвигаются выше — вот смысл этого.

---

5 «Оно ответно атакует (*paṭiharati*), таким образом, это ответный удар (*pāṭihāriya* — превращение = чудо). То, что выбивает (*harati*), устраниет то, что ему противопоставлено (*paṭipakkha*), поэтому это и называется ответной атакой (*paṭihāriya*), ибо ответно атакующее выбивает что-либо противостоящее (*paṭipakkha*) себе. *Paṭihāriya* (ответная атака) — это то же, что и *pāṭihāriya* (ответный удар = превращение = чудо)» (Pm. 379).

Этот [успех (сила)] бывает десяти видов, в соответствии с чем сказано: «Виды успеха: десять видов успеха», после чего следует: «Какие десять видов успеха? Успех посредством решения; успех как преобразование; успех как созданное умом [тело]; успех как внедрение знания; успех посредством внедрения сосредоточения; успех благородных; успех, порождённый каммическим результатом; успех благодетельных; успех посредством наук; успех в смысле преуспевания ввиду правильного усилия [*samttārayoga*], применённого здесь и там» (Ps.ii, 205).

**§ 23. (i)** Успех, описанный так: «Обычно один, он направляет внимание [на себя] как на множественного, или как на сотню, тысячу или сотню тысяч; направив, он решает со знанием: „Пусть я буду многими“», (Ps.ii, 207) называется «успехом посредством решения», потому что он порождается решением.

**§ 24. (ii)** То, что описывается так: «Оставив свой обычный облик, он обращает себя в форму мальчика или в форму змея... или в разнородный военный строй» (Ps.ii, 210), называется «успехом как преобразованием» ввиду оставления и изменения своей обычной формы. [379]

**§ 25. (iii)** То, что описывается так: «Здесь монах создаёт из своего тела другое тело, что наделено видимой формой, создано умом» (Ps.ii, 210), называ-

ется «успехом как созданное умом (тело)» ввиду того, что он возникает как порождение внутри обычного тела другого тела, что создано умом.

**§ 26. (iv)** Достижение, которое обретено посредством влияния знания после его возникновения, до или во время него, называется «успехом посредством внедрения знания», ибо вот что сказано: «Смысл (назначение) как отбрасывание восприятия постоянства приходит к успеху через восприятие непостоянства, таким образом, это успех посредством внедрения знания... Смысл (назначение) как отбрасывание всех загрязнений приходит к успеху через путь араханта, таким образом, это успех посредством внедрения знания. У досточтимого Баккулы был успех посредством внедрения знания. У досточтимого Санксиччи был успех посредством внедрения знания. У досточтимого Бхутапалы был успех посредством внедрения знания» (Ps.ii, 211).

**§ 27.** Итак, когда досточтимый Баккула был младенцем и его купали в реке в некий благоприятный день, он из-за небрежности его няньки свалился в речной поток. Некая рыба проглотила его и затем поплыла в купальное место у Бенареса. Там её поймал рыбак, а затем продал жене некоего богатого человека. Рыба заинтересовалась ей, и, намереваясь её приготовить, она её распорола. Внутри она увидела ребёнка, что был подобен картине из золота. Она обрадовалась, думая: «Неужели у меня

теперь есть сын?!» Такое спасение досточтимого Баккулы, его выживание внутри рыбьего желудка в последнем существовании, называется «успехом посредством внедрения знания», потому что оно случилось ввиду влияния знания пути араханта, которое должно было быть им обретено в этой жизни. Но историю следует рассказать в подробностях (см. MA.iv, 190).

**§ 28.** Мать старейшины Санкиччи умерла, пока тот всё ещё был в её чреве. Во время её кремации её проткнули кольями и положили на погребальное кострище. Кол задел край глаза младенца и тот издал звук. Полагая, что младенец всё ещё жив, люди сняли тело и вспороли, затем отдали спасённого ребёнка бабушке. Под её опекой он вырос и в конце концов ушёл из мирской жизни, достигнув затем плода араханта вместе с четырьмя различиями. Такое спасение досточтимого Санксиччи, его выживание на погребальном кострище называется «успехом посредством внедрения знания», как уже было сказано выше (см. DhA.ii, 240).

**§ 29.** Отец Бхутапалы был бедняком из Раджагахи, а сам Бхутапала был тогда ребёнком. [380] Его отец пошёл в лес за дровами, взяв с собой телегу. Обратно к городским воротам он вернулся только вечером. Тогда его бык вырвался из упряжи и побежал в город. Отец посадил Бхутапалу рядом с телегой, а сам побежал в город за быком. До того, как он

вернулся, городские врата уже закрыли. Спасение Бхутапалы, его выживание на протяжении трёх страж ночи за стенами города, в кишащем дикими зверями и духами месте, называется «успехом посредством внедрения знания», как уже было сказано выше. Но эту историю следовало бы рассказать в деталях.

**§ 30. (v)** Достижение, которое обретено посредством влияния успокоения после его возникновения, до или во время него, называется «успехом посредством внедрения сосредоточения», ибо вот что сказано: «Смысл (назначение) как отбрасывание помех приходит к успеху посредством первой джханы; таким образом, это успех посредством внедрения сосредоточения... Смысл (назначение) как отбрасывание сферы ничто приходит к успеху посредством достижения сферы ни-восприятия-ни-не-восприятия; таким образом, это успех посредством внедрения сосредоточения. У досточтимого Сарипутты был успех посредством внедрения сосредоточения... у досточтимого Саньдживы... у досточтимого Кхану-Конданни... у мирянки Уттары... у мирянки Самавати» (Ps.ii, 211–212).

**§ 31.** Итак, когда досточтимый Сарипутта жил в Ка-потакадаре со старейшиной Маха-Моггалланой, он с только что остиженными волосами сидел под открытым небом в лунную ночь. Тогда некий злой дух, хотя и предупреждённый его спутником,

ударил достопочтенного по голове, а звук от этого удара был подобен раскату грома. Когда он его ударил, старейшина был в погружении, поэтому ничего не почувствовал. Это был успех посредством внедрения сосредоточения. Эта история даётся также и в Удане (Ud. 39).

**§ 32.** Когда старейшина Саньджива пребывал в достижении прекращения, пастухи и другие люди, увидевшие его, подумали, что он мёртв. Они принесли травы, коровьего навоза и палок, а затем разожгли под ним кострище. Но ни один край его одеяния не сгорел. Это был успех посредством внедрения сосредоточения, потому что он возник ввиду влияния умиротворённости, возникающей как последовательные достижения [каждой из восьми джхан вплоть до достижения прекращения]. История даётся также и в Суттах (M.i, 333).

**§ 33.** Старейшина Кхану-Конданнья был от природы одарён в достижениях. Однажды ночью он сидел в лесу, пребывая в достижении. [381] Тогда пять сотен грабителей пришли туда с награбленным добром. Полагая, что за ними нет следа и нуждаешься в отдыхе, они сложили своё добро. И, приняв старейшину за пень (*khāṇuka*), они свалили на него всё награбленное. Когда они отдохнули и уже собирались уходить, старейшина, как раз в тот момент, когда первый положивший добычу собрался её подобрать, вышел из достижения, когда заранее

определенное им для него время подошло к концу. Когда грабители заметили шевеление, они закричали от страха. Старейшина сказал: «Не бойтесь, миряне, я — монах». Они подошли и выказали ему почтение. Они настолько прониклись уважением к этому монаху, что ушли из мирской жизни и в конце концов достигли арахантства с четырьмя различиями. Отсутствие в этой ситуации какого-либо вреда для старейшины, что был завален пятью сотнями котомок с добром, — это успех посредством внедрения сосредоточения (см. DhA. ii, 254).

**§ 34.** Мирянка Уттара была дочерью богатого человека по имени Пуннака. Блудница Сирима, которая ей завидовала, вылила Уттаре на голову миску кипящего масла. В тот момент Уттара достигла [джханы на] любящей доброте. Масло стекло по ней, как вода по лотосовому листу. Это был успех посредством внедрения сосредоточения. Но эту историю следовало бы рассказать в подробностях (см. DhA. iii, 310; AA, i, 451).

**§ 35.** Главную царевну царя Удены звали Самавати. Брахман Магандхийа, что возжелал поставить свою дочь на позицию царевны, подложил в лютню Самавати ядовитую змею, а затем сказал царю: «Ваше величество, Самавати хочет убить вас. Смотрите, в её лютне ядовитая змея». Царь был в ярости. Намереваясь убить Самавати, он взял свой лук и нацелил на неё ядовитую стрелу, но Самавати

со своей свитой направила к царю любящую доброту. Царя бросило в дрожь: ни убрать лук, ни выстрелить. Затем царица спросила: «Ваше величество, вы устали?» — «Да, я устал». — «Тогда опустите лук». Стрела упала у его ног. Царица затем дала ему совет: «Не следует гневаться на того, кто не имеет гнева». Итак, то, что царь не посмел пустить стрелу, было успехом посредством внедрения сосредоточения (см. DhA.i, 216; AA., 443).

**§ 36. (vi)** Восприятие не-отвратительного в отвратительном и т. д. называется «успехом благородных», в соответствии с чем сказано: «Что такое успех благородных? Так, если монах пожелает: „Пусть я буду пребывать, воспринимая не-отвратительное в отвратительном“, то он пребывает, воспринимая не-отвратительное в нём... он, осознанный и всецело бдительный, пребывает, испытывая невозмутимость в отношении него» (Ps.ii, 212). [382] Это «успех благородных» потому, что он порождается исключительно благородными, теми, кто достиг мастерства владения своим умом.

**§ 37.** Ибо если тот монах, чьи загрязнения уничтожения, обладает этим видом успеха, то в случае восприятия неприятного объекта он пронизывает его любящей добротой или рассматривает его как элементы — вот каким образом он пребывает, воспринимая не-отвратительное; в случае приятного объекта он пронизывает его непривлекательностью

или рассматривает его как непостоянный — вот каким образом он пребывает, воспринимая отвратительное. Таким же образом он пребывает, воспринимая не-отвратительное, когда, в случае отвратительного и не-отвратительного, он осуществляет то же самое пронизывание любящей добротой или рассмотрение как элементы; и он пребывает, воспринимая отвратительное, когда в случае не-отвратительного и отвратительного он осуществляет то же самое пронизывание непривлекательностью или рассмотрение как непостоянного. Но когда он порождает шестифакторную невозмутимость в следующем ключе: «Вида визуальный объект глазом, он ни рад, ни...» (Ps.ii, 213) и т. д. отвергая и отвратительное, и не-отвратительное, он пребывает в невозмутимости, осознанный и всецело бдительный.

**§ 38.** Ибо смысл этого разъясняется в «Патисамбхиде», во фразе с таким началом: «Как он пребывает, воспринимая не-отвратительное в отвратительном? В случае неприятного объекта он пронизывает его любящей добротой или рассматривает как элементы» (Ps.ii, 212). Таким образом, это называется «успехом благородных» потому, что он порождается исключительно благородными теми, кто достиг мастерства владения своим умом.

**§ 39. (vii)** Успех, заключающийся в путешествии по воздуху в случае крылатых птиц и т. д., называется «успехом, порождённым каммическим

результатом», в соответствии с чем сказано: «Что такое успех, порождённый каммическим результатом? Это тот, что есть у крылатых птиц, во всех божествах, в некоторых человеческих божествах, в некоторых существах состояний лишения» (Ps. ii, 213). Ибо возможность крылатых птиц летать по воздуху без джханы или прозрения — это каммический результат, аналогично и в случае всех божеств, некоторых человеческих существ в начале эона, а также в случае некоторых существ из состояний лишения, подобно матери Пийанкарьи, духу женского пола (см. SA), матери Уттары (PvA. 140), Пхуссамитты, Вхаммагутты и так далее.

**§ 40. (viii)** Успех, заключающийся в путешествии по воздуху и т. д. в случае Вращающих Колесо Монархов и т. д., называется «успехом благородительных», в соответствии с чем сказано: «Что такое успех благородительных? Вращающий Колесо Монарх перемещается по воздуху со своей четырёхчастной армией, даже со своими конюхами и пастухами. Домохозяин Джотика был наделён успехом благородительных. Домохозяин Джатилака был наделён успехом благородительных. [383] Домохозяин Гхосита был наделён успехом благородительных. Домохозяин Мендака был наделён успехом благородительных. (Ps.ii, 213). Если вкратце, то это особенности, полученные от созревших заслуг.

**§ 41.** Драгоценный дворец и шестьдесят четыре дерева желаний прорвались сквозь землю и возникли для домохозяина Джотики. Это был успех благодетельных в его случае (DhA.iv, 207). Золотая скала в восемьдесят локтей [высотой] возникла для Джатилаки (DhA.iv, 216). Спасение и выживание Гхоситы, когда его попытались семь раз убить, были успехом благодетельных (DhA.i, 174). Возникновение баранов (*meñdaka*) для Мендаки (= Барана), сделанных из семи драгоценных камней, в месте размером в одну ситу<sup>6</sup>, было его успехом благодетельных (DhA.iii, 364).

**§ 42.** «Пятёрка очень благодетельных» — это богач Мендака, его жена Чандападумасири, его сын Джананьджайя, его невестка Суманадеви и его раб Пунна. Когда богач [Мендака] помыл свою голову и посмотрел на небо, двенадцать тысяч пятьсот мер разного добра свалились для него с неба вместе с красным рисом. Когда его жена взяла из этой кучи приготовленный рис на одну меру нали, он не израсходовался, хотя она накормила целую Джамбудипу. Когда его сын взял оттуда тысячу [монет (*kahāraṇa*)], монеты не закончились, хотя он одарил ими всю Джамбудипу. Когда его невестка взяла

---

6 *Sītā*: отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S. Pm (стр. 383) говорит: «Это обозначение для пути, пройденного плуговым сошником при процессе вспашки». Другое прочтение — *karīsa* (земельный участок).

пинту (*tumba*) риса-сырца, крупа не закончилась, даже когда она разделила её со всей Джамбудипой. Когда его раб пахал одним сошником, борозд было сразу четырнадцать — по семь с каждой стороны (см. Vin.i, 240; DhA.i, 384). Всё это успех благородных.

**§ 43. (ix)** Путешествие по воздуху и т. д. в случае мастеров наук — это «успех посредством наук» в соответствии со сказанным: «Что такое успех посредством наук? Мастера наук, произнося свои научные заклинания, путешествуют по воздуху, показывают слона в пространстве, в небе... и они показывают разнородный военный строй» (Ps.ii, 213).

**§ 44. (x)** Но преуспевание той или иной работы, того или иного правильного усилия [*sattārāyoga*] — это «успех в смысле преуспевания ввиду правильного усилия, применённого здесь и там», в соответствии с чем говорится: «Смысл (назначение) отбрасывания вожделения приходит к успеху через оставление; таким образом, это успех в смысле преуспевания ввиду правильного усилия, применённого здесь и там... Смысл (назначение) отбрасывания всех загрязнений приходит к успеху через путь араханта; таким образом, это успех в смысле преуспевания ввиду правильного усилия, применённого здесь и там» (Ps.ii, 213). [384] И текст здесь, в иллюстрации правильного усилия, схож с предыдущим; иными словами, речь идёт о пути.

Но в комментарии это даётся так: «Плоды любой работы, относящаяся к торговле, наподобие сбора телег и т. д., любая медицинская работа, изучение Трёх Вед, изучение Трёх Питак и даже любая работа, связанная со вспашкой, засеванием и т. д., — это успех в смысле преуспевания ввиду правильного усилия, применённого здесь и там».

**§ 45.** Итак, среди этих десяти видов успеха только (i) успех посредством решения фактически упоминается во фразе «виды сверхсил (успеха)» [§ 2], но (ii) «успех как преобразование» и (iii) «успех как созданное умом [тело]» также отражают этот смысл.

**§ 46.** (i) «К видам сверхсил» (см. § 2): к компонентам сверхсил, или к подразделам сверхсил. «Он направляет, он склоняет свой ум»: когда сознание этого монаха стало основой для прямого знания в ранее описанном ключе, он направляет сознание предварительной работы с целью достижения видов сверхсил; он отправляет его по направлению к видам сверхсил, уводя его от объекта в виде касины. «Он склоняет»: делает свой ум тяготеющим к достижению сверхсилы и опирающимся на неё.

**§ 47.** «Он»: монах, который выполнил направление своего ума в вышеописанном ключе. «Различными»: разнообразными, многими. «Видами сверхсил»: подразделами сверхсил. «Владеет»: *rassāṇīvibhoti* =

рассани-*bhavati* (альтернативная форма), смысл таков: он делает контакт-с, постигает, достигает.

**§ 48.** Далее, с целью показать эту различность, говорится следующее: «Быв одним, [он становится многими; быв многими, он становится одним. Он появляется и исчезает. Он беспрепятственно, как будто через пустое пространство, проходит через стены, через заграждения, через горы. Он ныряет в землю и выныривает из неё как из воды. Он идёт по стоячей воде как по земле. Сидя со скрещёнными ногами, он путешествует в пространстве, как крылатая птица. Своей рукой он касается луны и солнца и проводит по ним, что так величественны и могущественны. Он владеет мастерством своего тела так, что достигает даже Мира Брахмы]» (D.i, 77)

Итак, «быв одним»: быв в норме одним до момента эффекта от сверхсил. «Он становится многими»: желая ходить, или рецитировать, или задавать вопросы в окружении многих, он становится сотней или тысячей. Но как он это делает? Он исполняет: (1) четыре плана, (2) четыре основы (пути), (3) восемь шагов и (4) шестнадцать корней сверхсил, а затем (5) решает со знанием.

**§ 49. 1.** Итак, «четыре плана» следует понимать здесь как четыре джханы, ибо вот что было сказано Генералом Дхаммы [досточтимым Сарипуттой]: «Что такое четыре плана сверхсил? Это первая дж-

хана как план, рождённый отрешённостью; вторая джхана как план восторга и счастья; третья джхана как план невозмутимости и счастья; четвёртая джхана как план ни боли, ни удовольствия. Эти четыре плана сверхсил ведут к достижению сверхсилы, к обретению сверхсилы, к преобразованию ввиду сверхсилы, к величию<sup>7</sup> сверхсилы, к мастерству сверхсилы, к бесстрашию в сверхсиле» (Ps.ii, 205). И он достигает сверхсилы посредством становления лёгким, податливым и управляемым в теле после предварительного пропитывания себя полным счастья восприятием и после пропитывания себя лёгким восприятием, и это ввиду пронизывания восторгом и счастьем, [385] что причина того, почему первые три джханы следует понимать как вспомогательный план — они лишь ведут к обретению сверхсилы. Но четвёртая джхана — это уже естественный [непосредственный] план для обретения сверхсилы.

**§ 50. 2.** «Четыре основы (пути)» следует понимать как четыре основы успеха (*iddhi-pāda* — пути к силе), ибо вот что сказано: «Каковы четыре основы (*pāda* — пути) для успеха (*iddhi* — сила)? Здесь монах развивает основу успеха (путь к силе), что обладает и сосредоточением в силу рвения, и волей [*padhāna*]

---

7 Visavitā — «величие»: отсутствует в словаре P.T.S., см. *passavati*. Рм. (стр. 385) трактует через *iddhiyā vividhānisamṣa-pasavanāya*. См. DhsA.109; DhsAA. (стр. 84) трактует как *visavitāyā ti arahatāya*.

к стремлению (усилию); он развивает основу для успеха (путь к силе), что обладает и сосредоточением в силу энергии, и волей к стремлению; он развивает основу для успеха (путь к силе), что обладает и сосредоточением в силу [естественной чистоты] сознания, и волей к стремлению (усилию); он развивает основу для успеха (путь к силе), что обладает и сосредоточением в силу исследования, и волей к стремлению (усилию). Эти четыре основы (пути) для успеха (силы) ведут к обретению сверхсилы (успеха)... к бесстрашию ввиду сверхсилы (успеха)» (Ps.ii, 205).

**§ 51.** И здесь сосредоточение, что наделено рвением как своей причиной или выделяется рвением, это «сосредоточение в силу рвения»; это обозначение для сосредоточения, обретённого посредством отдачи приоритета рвению в виде желания действовать. Воля (формация) [*padhāna*] как усилие — это «воля к стремлению (усилию)»; это обозначение для энергии правильного усилия, выполняющего свою четырёхчастную функцию (см. § 53). «Обладает»: наделена сосредоточением в силу рвения и [четырьмя] видами воли к стремлению.

**§ 52.** «Путь к силе (основа для успеха)»: сознание в целом и остальные его ментальные факторы, [за исключением сосредоточения и воли], которые в смысле решения являются путём (основой для) сосредоточения в силу рвения и воли к стремлению,

ассоциированными с сознанием прямого знания, которые [т. е. сосредоточение в силу рвения и воли к стремлению (усилию)], в свою очередь, обозначены как «сила (успех)», или посредством трактовки как «порождения» (§ 20), или в смысле «преуспевания» (§ 21), или же посредством такой трактовки: «Существа преуспевают посредством этого, таким образом, они успешны; они обогащаются, продвигаются выше — вот смысл этого» (§ 22). Ибо вот что сказано: «Основа для успеха (путь к силе): совокупность ощущений, [восприятия, формаций и] совокупность сознания, в том, кто стал таким» (Vbh. 217).

**§ 53.** Или иначе: к чему-то прибывают (rajjate) посредством этого, таким образом, это суть путь (pāda — основа); что-то достигается — вот смысл. Iddhipāda = iddhiyā pāda (разбор сложного слова): это обозначение для рвения и т. д. в соответствии со сказанным: «Монахи, если некий монах обретает сосредоточение, обретает единение ума с поддержкой рвения, то это называется сосредоточением в силу рвения. Он [побуждает рвение] к не-возникновению невозникших неблаготворных состояний, [стремится, применяет энергию, напрягает свой ум и] прикладывает свои силы. [Он побуждает рвение для отбрасывания возникших неблаготворных состояний... Он побуждает рвение к возникновению невозникших благотворных состояний... Он побуждает рвение к поддержанию, не-исчезновению,

увеличению, росту, развитию и совершенствованию возникших благотворных состояний, стремится, применяет энергию, напрягает свой ум и прикладывает свои силы]. Это называется видами воли к стремлению (усилию). Таким образом, это рвение и это сосредоточение в силу рвения и эти [четыре] вида воли к стремлению (усилию) называются путём к силе (основой для успеха), что обладает сосредоточением в силу рвения и волей к стремлению (усилию)» (S.v, 268). Смысл этого следует понимать в этом же ключе и в случае остальных путей к силе (основ для успеха)<sup>8</sup>.

**§ 54. 3.** «Восемь шагов» следует понимать как восьмёрку, начинающуюся с рвения, ибо вот что сказано: «Что такое восемь шагов? Если некий монах обретает сосредоточение, обретает единение ума с поддержкой рвения, тогда это рвение — это не это сосредоточение, а это сосредоточение — это не это рвение. [386] Рвение здесь — это одно, а сосредоточение — другое. Если некий монах обретает сосредоточение, обретает единение ума с поддержкой энергии... [естественной чистоты] сознания... исследования, тогда это исследование — это не сосредоточение, а это сосредоточение — это не исследование. Исследование здесь — это одно, а сосредоточение — другое. Эти восемь шагов к силе ведут

---

8 Дальнейшие детали даются в комментарии к *Iddhi-pāda Vibhaṅga*.

к обретению сверхсилы (успеха)... к бесстрашию ввиду сверхсилы (успеха)» (Ps.ii, 205). Ибо здесь именно рвение, заключающееся в желании породить сверхсилу (успех), к которому рвение и присоединяется вместе с сосредоточением, ведёт к обретению сверхсилы. Аналогично — в случае энергии и так далее. Всё это следует понимать как причину, почему вышеперечисленное называется «восемью шагами».

§ 55. 4. «Шестнадцать корней»: не-возмущение<sup>9</sup> ума следует понимать в шестнадцати модусах, ибо вот что сказано: «Что такое шестнадцать корней успеха (силы)? Не-удрученное сознание не возмущается леностью, таким образом, оно не-возмущённое. Не-экзальтированное сознание не возмущается беспокойством, таким образом, оно не-возмущённое. Не-увлечённое сознание не возмущается жадностью, таким образом, оно не-возмущённое. Не-неприязненное сознание не возмущается недоброжелательностью, таким образом, оно не-возмущённое. Не-зависимое сознание не возмущается [ложным] воззрением, таким образом, оно не-возмущённое. Не-спутанное сознание не возмущается жадностью, сопровождаемой рвением, таким образом, оно не-возмущённое. Освобождённое сознание не возмущается жадностью к чувственным

---

9 Апēја (или апēїја) — «невозмущённый»: эта форма отсутствует в словаре Р.Т.С.

желаниям, таким образом, оно не-возмущённое. Не-ассоциированное сознание не возмущается загрязнением, таким образом, оно не-возмущённое. Лишённое барьера сознание не возмущается барьером загрязнения, таким образом, оно не-возмущённое. Единёное сознание не возмущается загрязнением множественности, таким образом, оно не-возмущённое. Сознание, усиленное верой, не возмущается безверием, таким образом, оно не-возмущённое. Сознание, усиленное энергией, не возмущается леностью, таким образом, оно не-возмущённое. Сознание, усиленное осознанностью, не возмущается небрежностью, таким образом, оно не-возмущённое. Сознание, усиленное сосредоточением, не возмущается беспокойством, таким образом, оно не-возмущённое. Сознание, усиленное пониманием, не возмущается неведением, таким образом, оно не-возмущённое. Освещённое сознание не возмущается тьмой неведения, таким образом, оно не-возмущённое. Эти шестнадцать корней успеха (силы) ведут к обретению сверхсилы (успеха)... к бесстрашию ввиду сверхсилы (успеха)» (Ps.ii, 206).

§ 56. Конечно, этот смысл уже присутствовал в словах: «Когда его сосредоточенный ум» и т. д.; он повторяется вновь с целью показать, что первая джхана и т. д. — это три плана, основы (пути), шаги и корни успеха (к сверхсилам). И метод, что упомянут первым, даётся в Суттах, но этот даётся в «Па-

тисамбхиде». Итак, это повторяется вновь с целью избежать недопонимания в каждом из этих двух случаев.

**§ 57. 5.** «Он решает со знанием (§ 48)»: когда он окончил все дела с планами, основами (путями), шагами и корнями успеха (к сверхсилам), [387] тогда он достигает [четвёртой] джханы в качестве основы для прямого знания, а затем выходит из неё. Потом, если он захочет быть сотней, он выполняет предварительную работу таким образом: «Пусть я стану сотней, пусть я буду сотней», после чего он вновь достигает джханы как основы для прямого знания, выходит из неё и принимает решение. Он становится сотней одновременно с решающим сознанием. Аналогично и в случае становления тысячию и так далее. Если не получается, то ему снова следует совершить предварительную работу и войти в достижение, затем выйти и принять решение во второй раз. Ибо в комментарии к «Самьютте» сказано, что является допустимым пройти эту цепочку единожды или дважды.

**§ 58.** Сознание джханы-основы имеет своим объектом образ, но сознания предварительной работы имеют своим объектом сотню или тысячу. И в случае вторых их объект — проявление [в качестве сотни или тысячи], а не концепции. Решающее сознание также имеет своим объектом сотню или тысячу. Оно возникает, как в случае с сознанием

погружения (гл. IV, § 78), только один раз — сразу после сознания смены происхождения — и является сознанием тонкоматериальной среды четвёртой джханы.

**§ 59.** В «Патисамбхиде» сказано: «Обычно один, он направляет внимание на [себя] как на множественного, или как на сотню, тысячу или сотню тысяч; направив, он решает со знанием: „Пусть я буду многими“. Он становится многими, как досточтимый Чула-Пантхака» (Ps.ii, 207). Здесь «он направляет внимание» говорится в отношении предварительной работы. «Направив, он решает со знанием» сказано в отношении знания прямого знания. Итак, он направляет внимание на многих, после чего, с последним сознанием предварительной работы, он входит в достижение. Выйдя из достижения, он вновь направляет своё внимание таким образом: «Пусть я буду многими», после чего он решает посредством единственного [сознания], принадлежащего к знанию прямого знания, что возникло следующим после третьего или четвёртого подготовительного сознания и которое получило имя «решение» ввиду принятия решения. Вот каким образом следует понимать смысл этого.

**§ 60.** «Как досточтимый Чула-Пантхака»: это сказано с целью указать на телесное засвидетельствование этого состояния многочисленности, но это нужно проиллюстрировать историей. Были два

брата, которых, говорят, называли «Пантхаками (Дорожными)», так как они были рождены на дороге. Старшего звали Маха-Пантхака. Он ушёл из мирской жизни в бездомную и достиг араханства вместе с аналитическими различиями. Когда он стал арахантом, он склонил и младшего, Чула-Пантхаку, тоже уйти из мирской жизни, дав ему такую строфиу: [388]

«Как душистый лотос коканады,  
Что раскрывается поутру, благоухая,  
Вижу я Того, кто сверкает Сиянием  
Тела своим<sup>10</sup>,  
Как солнце, в небесных мирах сияющее»

(A.iii, 239; S.i, 81).

Спустя четыре месяца младший так и не смог её выучить. Тогда старейшина сказал ему: «Ты бесполезен в этом учении» — и изгнал его из монастыря.

**§ 61.** В то время старейшина отвечал за распределение приёмов пищи [приглашений]. Дживака обратился к старейшине: «Досточтимый, соберите подаяния в нашем доме вместе с Благословенным и пятью сотнями монахов». Старейшина согласился, сказав: «Я согласен, но за исключением

---

10 *Aṅgirasa* — «Тот, Кто с Сияющими Частями Тела»: один из эпитетов Будды. Отсутствует в словаре P.T.S. См. A.iii, 239.

Чула-Пантхаки». Сам Чула-Пантхака стоял, рыдая, у ворот. Благословенный увидел его своим божественным оком, подошёл к нему и спросил: «Почему ты рыдаешь?», а затем тот рассказал ему, что случилось.

§ 62. Благословенный сказал: «Никто в моём учении не называется бесполезным из-за неспособности рецитировать. Не печалься, монах». Взял его за руку, он отвёл его в монастырь. Там он с помощью сверх сил создал кусок ткани, сказав: «Продолжай тереть эту ткань вновь и вновь, приговаривая: „Удаление грязи, удаление грязи“». Он делал, как ему было сказано, и ткань стала чёрной. Но он понял следующее: «Ткань чистая, с этим нет никакой проблемы. Проблема во мне». Он направил своё знание к пяти совокупностям и, усиливая прозрение, достиг [знания] согласования и [знания] смены происхождения.

§ 63. Тогда Благословенный молвил эти строки:

„Грязью“ зовём мы не пыль, а жадность,  
„Грязь“ — это лишь термин для неё;  
Мудрые отвергают её, пребывая без жадности  
и  
Храня Закон.

„Грязью“ зовём мы не пыль, а злобу,

...

„Грязью“ зовём мы не пыль, но неведение также,  
 „Грязь“ — лишь термин для него;  
 Мудрые отвергают её, пребывая без неведения и  
 Храня Закон».

(Nd.1, 505). [389]

Услышав эти строфы, досточтимый Чула-Пантхака получил девять сверхмирских состояний, сопровождаемых четырьмя аналитическими различиями и шестью видами прямого знания.

**§ 64.** На следующий день Учитель пришёл домой к Дживаке вместе с Общиной монахов. Когда раздавали кашу в конце церемонии дарения воды<sup>11</sup>, Благословенный прикрыл свою чашу. Дживика спросил: «Что такое, досточтимый?» — «В монастыре остался один монах». За ним отправили, сказав: «Иди и приведи этого господина сюда».

**§ 65.** И когда Благословенный покидал монастырь, [идя по приглашению к Дживаке]:

«Сделавшись многими,  
 Вплоть до тысячи, Пантхака  
 Сел в чудесной манговой роще  
 До момента времени, что нужно объявить»

(Thag. 563).

---

11 Посвящение того, что дарится с сопровождением обливания руки водой.

§ 66. Когда отправленный человек пришёл и увидел весь монастырь в жёлтом зареве, он вернулся в дом и сказал: «Досточтимый, в монастыре столпотворение монахов. Я не знаю, который из них нужный вам господин». Благословенный ответил: «Иди, схвати первого попавшегося за край одеяния и скажи, что Учитель зовёт». Он сделал, как ему сказали. Мигом все создания исчезли. Старейшина отправил его обратно, сказав: «Ты можешь идти», а затем, удовлетворив нужды тела — такие, как полоскание рта, он прибыл на место прежде посыльного и сел на подготовленное сиденье. С отсылкой на это и было сказано: «...как досточтимый Чула-Пантхака».

§ 67. «Многие», что были созданы в этой истории, были подобны самому обладателю сверхсилы, так как не было никакой предшествующей конкретизации. Что бы обладатель такой сверхсилы ни делал, его копии делают то же самое: стоят, сидят, говорят, молчат и т. д. Но если он хочет, чтобы они отличались от него, чтобы кто-то был на первом отрезке жизни, кто-то — на втором, а кто-то — на третьем, или чтобы кто-то был с длинным волосами, кто-то — частично стриженным, кто-то — полностью стриженным, кто-то — с сединой, или чтобы кто-то был в ярких или неярких одеяниях, или чтобы кто-то объяснял Дхамму, распевал, задавал вопросы, отвечал на вопросы, или чтобы кто-то готовил краиль, шил и стирал одеяния и т. д., или если он

хочет сделать их какими-либо ещё, то ему следует выйти из джханы-основы [четвёртой], выполнить предварительную работу: «Пусть столько-то будет на первом отрезке жизни» и т. д., а затем ещё раз войти в достижение и выйти, после чего принять решение. В итоге они становятся желаемым одновременно с решающим сознанием<sup>12</sup>.

**§ 68.** Аналогичный метод объяснения применяется к фразе «был многими, он становится одним» [§ 48], но есть одно отличие. После того как монах создал копии, он думает затем: «Я буду ходить, рецитировать, [390] задавать вопросы только лишь как один», или, из немногочисленности желаний, он думает: «Это монастырь с малым количеством монахов; если кто-то придёт, он поинтересуется: „Откуда все эти монахи, что так похожи друг на друга?

---

12 «„Они становятся желаемым“: они становятся такими, какими бы ни желались, ибо они обретают различные внешние облики и т. д. в соответствии с желанием применяющего сверхсилы. И хотя они становятся различными посредством взятия их объектом в различных обликах, всё же решающее сознание лишь одно. Это его сила. Это подобно тому, как лишь одно воление порождает существо со многими его аспектами (см. XIV, сноска 14), и здесь именно устремление к становлению есть условие для дифференциации в камме, сам же результат каммы измыслить невозможно. Аналогично и в случае этой сверхсилы: лишь сознание предварительной работы следует понимать как условие для различий, и область сверхсил также невозможно измыслить» (Pm. 390).

Неужели это одно из чудес старейшины?“, и он может захотеть узнать меня». Итак, желая: «Пусть я буду одним», он должен достичь джханы-основы и выйти. Затем, сделав предварительную работу так: «Пусть я буду одним», он должен вновь войти в четвёртую джхану и выйти, решив затем: «Пусть я буду одним». Он становится одним одновременно с решающим сознанием. Также, вместо того чтобы делать всё это, он может стать одним просто после истечения заранее определённого времени.

**§ 69.** «Он появляется и исчезает»: он вызывает появление, вызывает исчезновение — вот смысл этого. Ибо вот что сказано об этом в «Патисамбхиде»: „„Он возникает“: он не скрыт чем-либо, не спрятан; он открыт, заметен. „Исчезает“: он скрыт чем-либо, спрятан, запрятан, укрыт<sup>13</sup>» (Ps.ii, 207).

Итак, этот обладатель сверх силы, что желает появиться, обращает тьму в свет, или же раскрывает скрытое, или же приводит нечто в визуальное поле, чего раньше там не было.

**§ 70.** Каким образом? Если он хочет сделать себя или что-нибудь ещё видимым даже через препятствие или несмотря на расстояние, он выходит из джханы-основы и направляет внимание таким

---

13 Со словами *āvibhāvaṭ* и т. д. и в отрывке сутты, и в «Патисамбхиде» возникают определённые грамматические проблемы, разбираемые в Рм. (стр. 390), что непереводимо.

образом: «Пусть это тёмное станет ярким», или: «Пусть это спрятанное раскроется», или: «Пусть то, что сейчас не визуальном поле, попадёт в него». Затем он совершает предварительную работу и принимает решение, как уже было описано выше. Эффект приходит в действие одновременно с решением. В итоге другим становится видно даже то, что в отдалении; если он захочет, то видит также и он.

**§ 71.** Но кто ранее совершил подобное чудо? Благословенный. Ибо когда он получил приглашение от Чула-Субхадды и пересекал путь в семь лиг между Саватхи и Сакетой вместе с пятью сотнями паланкинов<sup>14</sup>, что были созданы Виссакаммой (см. DhA.iii, 470), он решил, чтобы жители Сакеты видели жителей Саватхи, и наоборот. И когда он приземлился в центре Сакеты, он расколол землю надвое и показал ад Авичи, а также разделил небо надвое и показал мир Брахмы.

---

14 Кīṭāgāra — «паланкин»: отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S. См. историю в MA.v, 90, где рассказывается, как 500 паланкинов были созданы Виссакаммой — архитектором Сакки — для Будды, для его путешествия в них по воздуху. Это же слово также используется в комментариях для переносной (погребальной) конструкции, в которой тело несут на костёр. Такая, в форме дома, часто используется на Шри-Ланке и называется *rānsīvi-ge*. См. AA. комментарий к A. Tīkānīpāta 42, а также к A. Ekanīpāta xx, 38; также DhA.iii, 470. Отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S.

**§ 72.** И смысл этого следует также объяснить по-средством Сошествия Божеств (devorohana). Говорят, когда Благословенный исполнил Двойное Чудо и освободил от уз восемьдесят четыре тысячи существ, он задался вопросом: «Куда идут Проросвяленные после совершения Двойного Чуда?» Он увидел, что они направляются на небеса Тридцати Трёх. [391] Затем он одной ногой встал на поверхность земли, а второй — на гору под названием Йугандхара. Затем он вновь поднял свою ногу и поместил её на вершину Синеру. Он провёл там сезон дождей, на Террасе Красного Мрамора, начав там для божеств из десяти тысяч мировых сфер изложение Абхидхаммы с самого её начала. В моменты сбора подаяний [на земле, в мире людей], он создавал на небесах свою копию, которая продолжала излагать Дхамму.

**§ 73.** Тем временем сам Благословенный жевал зубные палочки из дерева нагата и полоскал рот в озере Анотатта. Затем, после сбора подаяний среди людей Уттаракуру, он ел на берегу этого озера. [Каждый день] старейшина Сарипутта приходил туда к нему и выказывал почтение, а Благословенный говорил ему: «Сегодня я изложил столько-то Дхаммы» — и объяснял ему метод Абхидхаммы. В таком ключе он непрерывно излагал Абхидхамму [для божеств] на протяжении трёх месяцев. Восемьдесят четыре миллиона божеств, слушая его, проникли в Дхамму.

**§ 74.** Во время совершения Двойного Чуда<sup>15</sup> за двенадцать лиг оттуда собралась толпа, приговаривающая: «Мы разойдёмся, когда увидим Благословенного»; они разбили лагерь и ждали там. Анатхапиндика Меньший<sup>16</sup> снабжал их всем необходимым. Люди попросили старейшину Ануруддху разузнать, где сейчас Благословенный. Старейшина расширил свет [см. гл. XIII, § 72] и с помощью божественного ока увидел, где Благословенный проводил сезон дождей. Увидев, он рассказал об этом спрашивающим.

**§ 75.** Затем они попросили досточтимого Махамоггаллану выказать почтение Благословенному. Посреди сборища старейшина погрузился под землю и, продвигаясь через Синеру, вышел из земли у ног Совершенного, выказав затем ему почтение. Он сказал ему: «Досточтимый, жители Джамбу-дипы выказывают почтение у ваших ног, а также говорят: „Мы разойдёмся, когда увидим Благословенного“». Благословенный ответил: «Но, Моггаллана, где твой старший брат — Генерал Дхаммы?» — «В городе Санкасса, досточтимый». — «Моггаллана, желающим меня увидеть следует прийти в этот город завтра, я спущусь туда на церемонию Махапавараны».

---

15 Единственная книга Типитаки, которая упоминает Двойное Чудо — это «Патисамбхидамагга» (Ps.i, 53).

16 Младший брат Анатхапиндики (Pm. 391).

§ 76. Сказав: «Хорошо, досточтимый», старейшина вновь выказал почтение Ему, Кто Наделён Десятью Силами, и вернулся в мир людей, спустившись как пришёл. Пока он шёл и возвращался, он решил, что людям следует его [Маха-Моггаллану] видеть. Таково здесь, первостепенно, чудо становления видимым, исполненное старейшиной Маха-Моггалланой. Прибыв на место таким образом, он рассказал всё людям, а затем добавил: «Выходите наружу после утреннего приёма пищи, о расстоянии беспокоиться не нужно» [таким образом подразумевая, что они будут способны видеть Благословенного на большом расстоянии].

§ 77. Благословенный сказал Сакке, Управителю Богов: «Царь, завтра я собираюсь в мир людей». Управитель Богов [392] скомандовал Виссакамме: «Дорогой друг, Благословенный желает отправиться завтра в мир людей. Построй три лестницы: одну из золота, вторую — из серебра, а третью — из драгоценных камней». Так он и сделал.

§ 78. На следующий день Благословенный встал на вершину Синеру и рассмотрел мировой элемент, лежащий в восточном направлении. Многие тысячи мировых сфер были для него как на ладони. И, подобно мировому элементу в восточном направлении, для него открылись и те, что лежат в западном, северном и южном. И видел он всё внизу вплоть до Авики, а вверху — всё вплоть до изме-

рения Высших Богов. Тот день, кажется, назывался днём Раскрытия Богов (*loka-vivaraṇa*), ибо человеческие существа видели божеств, а божества — человеческих существ. И людям не нужно было поднимать свой взор, а божествам опускать его — все видели друг друга лицо в лицо.

**§ 79.** Благословенный спустился по лестнице из драгоценных камней, что была посередине; божества из шести небес чувственной среды спустились по золотой, что была слева; божества Чистых Земель и Великий Браhma спустились по серебряной, что была справа. Управитель Богов держал чашу и одеяние. Великий Браhma держал зонт шириной в три лиги. Суяма держал веер из хвоста яка. Пяти-Пиковый (*Rāñcasikha*), сын гандхаббы, спускался со своей лютней из бальевого дерева размером с три четверти лиги, выказывая Благословенному почёт. В тот день не было существа, что не возжелало бы просветления, узрев так Благословенного. Таково чудо становления видимым, что исполнил там Благословенный.

**§ 80.** Также на острове Тамбапанни (Шри-Ланка), пока старейшина Дхаммадинна, житель Талангара, сидел на террасе у четии в Великом монастыре Тиссы (*Tissamahāvihāra*) и излагал Аппанака Сутту [с таким началом]: «Монахи, когда некий монах обладает тремя вещами, он вступает на незапятнанный путь» (A.i, 113), он направил свой веер вниз,

открыв взор на Авичи. Затем он направил его вверх, открыв взор на Мир Брахмы. Породив таким образом в слушателях страх ада и желание небесного счастья, старейшина продолжил излагать Дхамму. Некоторые из слушателей стали вошедшими в поток, некоторые — однажды возвращающимися, некоторые — не возвращающимися, а некоторые — арахантами.

**§ 81.** Но тот, кто желает, чтобы что-то исчезло, обращает свет во тьму, или же он скрывает несокрытое, или же делает то, что находится визуальном поле, не находящимся в нём. Каким образом? Если он хочет сделать себя или другого невидимым, даже если нет никаких препятствий для взора или даже если они стоят рядом, то он выходит из джханы-основы [четвёртой] и направляет своё внимание так: «Пусть свет станет тьмой», или: [393] «Пусть это несокрытое станет скрытым», или: «Пусть то, что находится визуальном поле, не будет там». Затем он совершает предварительную работу и принимает решение в вышеописанном ключе. Желанное им становится таковым одновременно с решающим сознанием, и другие ничего не видят — даже то, что поблизости. Если он захочет, то не видит и он.

**§ 82.** Но кем было совершено это чудо? Благословенным. Ибо Благословенный делал так, когда член общины по имени Йаса сидел напротив него, но отец его не видел (Vin.i, 16). И после пути в две

тысячи лиг ради встречи с [царем] Маха-Каппиной, чтобы утвердить его в не-возвращении, а тысячу его министров — во вхождении в поток, он совершил подобное: царица Аноджа, что следовала за царем с обслугой из тысячи женщин и сидела подле него, так и не увидела ни царя, ни его свиту. И когда она спросила: «Досточтимый, ты видел царя?», Благословенный ответил: «Что лучше для тебя: поиски царя или поиски себя?» (см. Vin.i, 23). Она ответила: «Второе, досточтимый». Тогда он также наставил в Дхамме и её, и она, вместе с обслугой из тысячи женщин, утвердились в плоде вхождения в поток, в то время как царские министры достигли невозвращения, а сам царь достиг арахантства (см. AA.i, 322; DhA.ii, 124).

**§ 83.** И это чудо было совершено старейшиной Махиной, когда он прибыл на остров Тамбапани, и царь не видел тех, кто прибыл вместе с ним (см. *Mahāvamsa*, i, стр. 103).

**§ 84.** Более того, все чудеса делания чего-либо видимым называются появлением, а все чудеса делания чего-либо не-видимым называются исчезновением. Итак, в чуде делания видимым показывается и сверхсила, и её обладатель. Это можно проиллюстрировать на примере Двойного Чуда, ибо виделось оно так: «Здесь Совершенный совершает Двойное Чудо, что учениками не показывается. Он создаёт массу огня из верхней части своего тела,

а поток воды — из нижней части своего тела...» (Ps.i, 125). В случае чуда делания не-видимым показывается только сверхсила. Это можно проиллюстрировать посредством Махака Сутты (S.iv, 200) и Брахманимантаника Сутты (M.i, 330), ибо в них демонстрировались только сверхсилы достаточного Махаки и Благословенного, но не сами их обладатели, в соответствии с чем сказано:

**§ 85.** «Когда он сел подле, домохозяин Читта сказал Махаке: «Досточтимый, было бы хорошо, если бы господин показал мне чудо сверхсилы, что превосходит человеческое состояние». — «Тогда, домохозяин, расправь своё верхнее одеяние на террасе [394] и развей<sup>17</sup> по нему пучок соломы». — «Хорошо, досточтимый». Так он и сделал. Затем досточтимый Махака вошёл в своё жилище и закрыл дверь на засов, после чего исполнил следующее чудо: языки пламени, вырываясь из всех щелей засова, даже сквозь замочную скважину, сожгли всё сено, но не тронули верхнее одеяние» (S.iv, 290).

**§ 86.** Также: «Затем, монахи, я исполнил такую чудесную сверх силу, что Браhma, Свита Браhma и все те, кто связан со Святой Браhma, могли слышать мой голос, но не видеть меня, и, исчезнув таким образом, я произнёс строфы:

---

17 Okāseti — «развеивать»: в словаре P.T.S. этот отрывок используется для ссылки на «показывать», что не по контексту. Рм. трактует это через pakirati.

Увидел страх я в становлении [всех видов],  
 Включая становление, что не-становления  
 ищет,  
 И не взываю к становлению я,  
 Ибо восхищение им я оставил»

(М.и, 330).

**§ 87.** «Он беспрепятственно, как будто через пустое пространство, проходит через стены, через заграждения, через горы»: здесь «через стены» — за пределы стен, по дальнюю сторону некой стены — вот смысл этого. Аналогично и с остальным. И «стена» — это обозначение для стен в доме; «заграждения» — это стены, окружающие дом, монастырь (парк), деревню и т. д.; «горы» — это гора почвы или гора как камень. «Беспрепятственно»: не застревая. «Как будто через пустое пространство»: как будто бы он был на открытом пространстве.

**§ 88.** Желающему исполнить такую сверхсилу следует достичь джханы на касине пространства и выйти из неё, выполнить предварительную работу посредством направления внимания на стену, заграждение, на горы наподобие Синеру или на Горы Мировой Сфера, а затем принять решение: «Пусть здесь будет пространство». Препятствие становится пространством; оно становится полым для него, если он хочет переместиться вниз или вверх; для него на нём образуется разлом, если он хочет

проникнуть в него, и он идёт насквозь без препятствий.

**§ 89.** Но вот что сказал старейшина Чула-Абхайя: «Друзья, в чём смысл достижения джханы на касине пространства? Разве тот, кто хочет создать слонов, лошадей и т. д., достигает касины слона, касины лошади и так далее? По сути, важно лишь мастерство в восьми достижениях, и после предварительной работы с любой из касин оно затем становится таким, каким он хочет его видеть». Монахи ответили: «Досточтимый, только касина пространства упоминается в тексте, так что это определённо стоит упомянуть».

**§ 90.** Вот тот текст: «Обычно он обладатель достижения на касине пространства. Он направляет внимание так: „Сквозь стену, сквозь заграждение, сквозь гору“. [395] Закончив, он решает со знанием: „Пусть там будет пространство“. Образуется пространство. Он беспрепятственно проходит сквозь стену, заграждение, гору. Подобно человеку без сверхсилы, что беспрепятственно проходит по месту, где нет стены, заграждения или горы, этот обладатель свехсилы за счёт достижения ментального мастерства идёт беспрепятственно через стену, заграждение, гору, как будто бы там открытое пространство» (Ps.ii, 208).

**§ 91.** Но что если дерево или гора появятся перед монахом, что идёт после такого решения? Следу-

ет ли ему вновь достигать джханы и решать? Это не повредит. Ибо повторные достижение и решение подобны вхождению под опеку (см. Vin.i, 58; ii, 274) наставника. И поскольку этот монах принял следующее решение: «Пусть там будет пространство», там будет только пространство, и ввиду силы его первого решения невозможно, чтобы другая гора или дерево могли тем временем возникнуть от температуры. Тем не менее если они сначала были созданы другим обладателем сверхсил, то на них не оказывается такого эффекта; описываемый здесь пользователь сверхсилы прохождения сквозь препятствия в таком случае должен обходить их [т. е. дерево, гору и т. д., что ранее созданы другим обладателем сверхсил] снизу или сверху.

**§ 92.** «Он ныряет в землю и выныривает из земли как из воды» (*pathaviyā pī umtiijjanimtiijjāt*): здесь «выныриванием» (*umtiijja*) зовётся поднятие на верх, а «нырянием» (*nimmciija*) — погружение вниз. *Umtiijjanimtiijjāt* = *umtiijjāt* са *nimmciijjāt* са (разбор слова).

Тому, кто желает совершить это, следует достичь джханы на касине воды и выйти из неё. Затем ему следует совершить предварительную работу, определяя таким образом: «Пусть земля в этой местности будет водой», а затем решить, как было описано ранее. Одновременно с решением ранее определённый участок земли становится водой. В его границах он ныряет и выныривает.

**§ 93.** Вот текст касательно этого: «Обычно он обладатель достижения на касине воды. Он направляет внимание на землю. Закончив, он решает со знанием: „Пусть там будет вода“. Образуется вода. Он ныряет в землю и выныривает из земли. Подобно человеку без сверхсил, что ныряет в воду и выныривает из воды, этот обладатель сверхсилы за счёт достижения ментального мастерства ныряет в землю и выныривает из земли» (Ps.ii, 208).

**§ 94.** И он не только ныряет и выныривает, но делает там что пожелает: купается, пьёт, полощет рот, стирает и так далее. И он может сделать не только воду, но и любую другую (жидкость), которую пожелает: гхи, масло, мёд, мелассу и так далее. Когда он делает предварительную работу, после того как направил своё внимание так: «Пусть там будет столько-то этого и того», и затем принимает решение, [396] его решение исполняется. Если он затем берёт эту жидкость и наполняет ею сосуды, то гхи остаётся только гхи, масло и т. д. — только маслом и т. д., вода — только водой. Если он хочет промокнуть в этой жидкости — он намокает, если не хочет — не намокает. И только для него земля становится водой, не для всех. Люди идут через этот участок, проезжают на телегах и т. д., вспахивают его и т. д. Но если он пожелает: «Пусть это будет водой и для них», тогда участок превращается в воду и для них. Когда обозначенное время истекает, весь определённый им участок, за ис-

ключением уже находящейся там воды в горшках, прудах и т. д., становится снова землём.

**§ 95.** «Он идёт по стоячей воде как по земле»: вода, в которую если кто-то наступает, то тонет, называется «стоячей», противоположный вид зовётся «не-стоячей» водой. Тому, кто желает исполнить это чудо, следует достичь джханы на касине земли и выйти из неё. Затем ему следует выполнить подготовительную работу, определяя так: «Пусть вода в этой области станет землёй», и ему следует принять решение, как уже описывалось ранее. Одновременно с его решением вода на этом участке становится землёй. Он идёт по ней.

**§ 96.** Вот текст касательно этого: «Обычно он обладатель джханы на касине земли. Он направляет внимание на воду. Закончив, он решает со знанием: „Пусть там будет земля“. Образуется земля. Он идёт по стоячей воде. Подобно человеку без сверхсил, что идёт по ровной земле, этот обладатель сверхсилы за счёт достижения ментального мастерства идёт по стоячей воде, как будто по земле» (Ps.ii, 208).

**§ 97.** И не только идёт, но и занимает там любые позы, какие только пожелает. И он может создать не только землю, но и любое [твёрдое тело], которое пожелает: драгоценные камни, золото, камни, деревья и т. д.; он направляет на это внимание, а затем принимает решение, и вода превращается

в то, что он решил. И вода становится землёй только для него, не для всех. Рыбы, черепахи и водные птицы продолжают плавать как ни в чём не бывало. Но если он захочет сделать воду землёй для всех, он может и так. Когда заранее определённое время истекает, вода вновь становится водой.

**§ 98.** «Сидя со скрещёнными ногами, он путешествует в пространстве»: он передвигается, сидя со скрещёнными ногами. «Как крылатая птица»: как птица, имеющая крылья. Тому, кто желает делать так, следует достичь джханы на касине земли и выйти из неё. [397] Затем, если он хочет передвигаться со скрещёнными ногами, ему следует выполнить предварительную работу и определить зону размером с сиденье, а затем принять решение, как уже описывалось ранее. Если он желает передвигаться лёжа, он определяет зону размером с кровать. Если он хочет стоять, он определяет зону размером с тропу, затем он принимает решение, как уже описывалось ранее: «Пусть здесь будет земля». Одновременно с его решением появляется земля.

**§ 99.** Вот текст касательно этого: «„Сидя со скрещёнными ногами, он путешествует в пространстве, как крылатая птица“: обычно он обладатель джханы на касине земли. Он направляет внимание на пространство. Закончив, он решает со знанием: „Пусть там будет земля“. Образуется земля. Он путешествует (идёт), стоит, сидит и лежит в про-

странстве, в небе. Подобно человеку без сверхсил, что путешествует (идёт), стоит, сидит и лежит на земле, этот обладатель сверхсилы за счёт достижения ментального мастерства путешествует (идёт), стоит, сидит и лежит в пространстве, в небе» (Ps.ii, 208).

**§ 100.** И монаху, что желает путешествовать таким образом, следует быть также и обладателем божественного ока. Почему? Ибо на пути могут быть горы, деревья и т. д., что порождены температурой, или же завистливые наги, суппаны и т. д. могут их создать. Поэтому ему нужно быть способным видеть их заранее. Но что ему следует делать, когда он их видит? Ему следует достичь джханы-основы и выйти из неё, затем выполнить предварительную работу так: «Пусть там будет пространство» — и принять решение.

**§ 101.** Но старейшина [Типитака Чула-Абхайа] сказал: «Друзья, в чём смысл [опять] входить в достижение? Разве его ум уже не сосредоточен? Поэтому любая область, в отношении которой он решил: „Пусть здесь будет пространство“, — будет пространством». И хотя он и сказал так, тем не менее это следует трактовать так, как говорилось при описании чуда беспрепятственного прохождения сквозь стены. Более того, ему следует быть обладателем божественного ока, ибо если он [после полёта] спустится в многолюдном месте, в купальнях

или у деревенских ворот, то его облепит толпа. Поэтому, видя всё божественным оком, он должен избегать мест, где многолюдно, и спускаться в уединённых.

**§ 102.** «Своей рукой он касается луны и солнца и проводит по ним, что так величественны и могущественны»: здесь «величественность» луны и солнца следует понимать как факт того, что они движутся на высоте в сорок две тысячи лиг, а «могущественность» — как то, что они одновременно освещают три [из четырёх] континентов. [398] Или же их «величественность» — это их движение на высоте и обеспечение светом, то же самое подходит и для «могущественности». «Он касается»: прикасается к определённой точке. «Проводит»: проводит рукой по всей поверхности, как будто это поверхность зеркала.

**§ 103.** Эта сверхсила исполняется просто лишь посредством джханы, что является основой для прямого знания, особого вида касины здесь не требуется. Ибо вот что сказано в «Патисамбхиде»: «„Своей рукой ... что так величественны и могущественны“: этот обладатель сверх силы, что достиг умственного мастерства... направляет внимание на луну и солнце. Закончив, он решает со знанием: „Пусть это будет на расстоянии вытянутой руки“. Оно становится таковым. Сидя или лёжа, он своей

рукой касается луны и солнца, проводит ею по ним. Подобно человеку без сверхсил, что касается, проводит рукой по какому-нибудь материальному объекту в пределах вытянутой руки, этот обладатель сверхсилы за счёт достижения ментального мастерства, лёжа или сидя, своей рукой касается луны и солнца, проводит ею по ним.» (Ps.ii, 298).

**§ 104.** Если он хочет пойти и коснуться их, он делает так. Но если он хочет касаться их сидя или лёжа, он решает: «Пусть это будет на расстоянии вытянутой руки». Затем он касается их, либо находясь от них на расстоянии вытянутой руки, когда они приблизились к нему силой его решения, подобно фруктам пальмиры, что оторвались от черешка, либо он делает так, увеличив свою руку. Но когда он увеличивает руку, он увеличивает то, что от цепляния, или то, что не от цепляния? Он увеличивает то, что не от цепляния, поддерживаемое тем, что от цепляния.

**§ 105.** Но старейшина Типитака Чула-Нага сказал касательно этого: «Но, друзья, разве то, что от цепляния, не становится тоже малым и большим? Когда монах проходит сквозь замочную скважину — разве не уменьшается то, что от цепляния? И когда он делает своё тело большим — разве оно не становится таковым, как в случае старейшины Маха-Моггалланы?»

**§ 106.** Однажды, когда, говорят, домохозяин Анатхапиндика услышал, как Благословенный наставляет в Дхамме, он пригласил его так: «Досточтимый, соберите вместе с пятью сотнями монахов подаяния в нашем доме». Благословенный согласился. Когда прошли остаток дня и часть ночи, он поутру окунул взором десятитысячечастный мировой элемент. Затем царский нaga, зовущийся Нандопанандой, вошёл в пределы его знания.

**§ 107.** Благословенный подумал так: «Этот царский нaga вошёл в пределы моего знания. Есть ли у него потенциал к развитию?» Затем он увидел, что тот придерживается ложного воззрения и не имеет уверенности в Трёх Драгоценностях. [399] Далее он подумал: «Кто может избавить его от неправильного воззрения?» Он увидел, что на это способен старейшина Маха-Моггаллана. Когда ночь сменилась рассветом, когда он удовлетворил нужды тела, Благословенный сказал досточтимому Ананде: «Ананда, скажи пяти сотням монахов, что Совершенный собирается нанести визит божествам».

**§ 108.** В тот же день для Нандопананды был подготовлен банкет. Змей сидел на небесном ложе, укрытый сверху небесным зонтом белого цвета, окружённый тремя видами танцовщиц<sup>18</sup> и свитой

---

18 Pm. (стр. 394): ‘Vadhūkumārikaññā-vatthāhi tividhāhi nāṭakitthīhi’.

из нагов, вкушал различные виды еды и питья, что поданы в небесных сосудах. Затем Благословенный сделал так, чтобы царский нaga увидел, как он прямо над его балдахином направляется в мир Тридцати Трёх Божеств вместе с пятьюстами монахами.

**§ 109.** И тогда у царского нaga Нандопананды возникла следующая дурная мысль: «Эти бритоголовые отшельники прямо над моим измерением туда и обратно проходят в мир Тридцати Трёх. Я не позволю им осыпать наши головы грязью с их ступней». Он встал и отправился к подножию горы Синеру. Изменив её форму, он обернул её семь раз своим телом. Затем он раздул свой капюшон над миром Тридцати Трёх, полностью закрыв его от взора.

**§ 110.** Досточтимый Раттхапала сказал Благословенному: «Досточтимый, ранее, стоя на этом месте, я мог видеть Синеру и фортификации Синеру<sup>19</sup>, мир Тридцати Трёх Божеств и дворец Веджаянта, а также флаг над дворцом Веджаянта. Почему теперь я не вижу ни Синеру, ни... флаг над дворцом Веджаянта?» — «Раттхапала, это царский нaga

---

19 «„Фортификации Синеру“: пояс Синеру. Кажется, есть четыре пояса-фортификации Синеру, размером в 5000 тысяч лиг. Они были возведены, чтобы защитить измерение Тридцати Трёх от нагов, гаруд, йаккх и кумбхандас. Кажется, они закрывают половину Синеру» (Pm. 394).

Нандопананда разозлился на нас. Он семь раз обернулся гору Синеру своим телом и стоит там, накрывая нас своим раздутым капюшоном, от этого ничего не видно». — «Я укрошу его, досточтимый». Но Благословенный не позволил. Затем, один за другим, вызвались досточтимый Бхаддийя, Рахула и все присутствующие монахи, но Благословенный никому из них не позволил укротить змея.

**§ 111.** Последним вызвался Маха-Моггаллана: «Я укрошу его, досточтимый». Благословенный на этот раз согласился, сказав: «Укроти его, Моггаллана». Старейшина отбросил свою форму и превратился в огромного царского нага, окружил Нандопананду четырнадцать раз и, раскрыв свой капюшон над его капюшоном, прижал его к Синеру. Царский нага изверг дым. [400] Старейшина сказал: «Дым не только в твоём, но и в моём теле» — и тоже изверг дым. Дым царского нага никак не помешал старейшине, чего не скажешь про дым, извергнутый старейшиной. Затем царский нага изверг огонь. Старейшина тоже. Огонь никак не задел старейшину, чего не скажешь о наге.

**§ 112.** Царский нага подумал: «Он прижал меня к Синеру, изверг дым и огонь». Затем он спросил: «Кто вы, господин?» — «Я Моггаллана, Нанда». — «Досточтимый, вернись в своё состояние монаха». Старейшина оставил эту форму, прошёл через правое ухо нага и вышел через левое, а затем про-

шёл через левое и вышел через правое. Точно так же и с ноздрями: зашёл в левую и вышел из правой, и наоборот. Затем царский нага открыл рот, старейшина зашёл внутрь, походил вверх и вниз, влево и вправо, а также спустился в его живот.

**§ 113.** Затем Благословенный сказал: «Аккуратней, Моггаллана, это могущественный нага». Старейшина ответил: «Досточтимый, четыре пути к силе были развиты мною, сделаны средством передвижения, сделаны основой, утверждены, укреплены, тщательным образом осуществлены. Я могу укротить не только одного Нандопананду, но сотню, тысячу таких же».

**§ 114.** Царский нага подумал: «Когда он залез в мой желудок, я его не видел. Но когда он будет выходить, я схвачу его меж когтей и откусу ему голову». Затем он сказал: «Досточтимый, выходи. Не досаждай мне хождениями по моему животу». Старейшина вышел и встал снаружи. Как только нага его увидел, он сразу же выстрелил в него потоком из своих ноздрей. Старейшина достиг четвёртой джханы, и этот стремительный поток не пошевелил даже волоса на его теле. Все прочие монахи здесь, говорят, были бы способны исполнить все эти чудеса, но только до этого момента [с потоком из носа]: здесь бы им не хватило столь быстрой реакции — вот почему Благословенный не позволил им укротить нагу.

§ 115. Царский нага подумал: «Я не смог пошевелить даже волоса на теле этого монаха. Он могущественен». Старейшина оставил эту форму и, обратившись в суппану, устремился за нагой, показывая свои ударные порывы. [401] Царский нага оставил свою форму и, превратившись в молодого брахмана, сказал: «Досточтимый, я иду к тебе как к прибежищу», выказав затем почтение у ног старейшины. Старейшина сказал: «Учитель пришёл, Нанда. Пойдём к нему». Таким образом укротив царского нага и избавив его от яда, он пошёл вместе с ним к Благословенному.

§ 116. Царский нага выказал почтение Благословенному и сказал: «Досточтимый, я иду к тебе как к прибежищу». Благословенный сказал: «Да обретёшь ты счастье, царский нага». Затем он в сопровождении монашеской Общины направился к дому Анатхапиндики. Последний спросил: «Досточтимый, почему вы опоздали?» — «Было сражение Моггалланы с Нандопанандой». — «Кто вышел победителем? Кто потерпел поражение?» — «Моггалана победил, Нанда проиграл». — «Досточтимый, примите от меня обеспечение пищей на протяжении семи дней кряду, а также мои почести старейшине на этот же срок». И в течение семи дней он оказывал великие почести пятистам монахам во главе с Буддой.

§ 117. Итак, с отсылкой на эту историю укрощения Нандопананды, где присутствует увеличение тела,

было сказано ранее: «И когда он делает своё тело большим, разве оно не становится таковым, как в случае старейшины Маха-Моггалланы?» (§ 105). И всё же те монахи наблюдали следующее: «Он увеличивает только то, что не от цепляния, но с поддержкой того, что от цепляния». И только это будет верным здесь<sup>20</sup>.

**§ 118.** И когда он сделал всё необходимое для этой сверхсилы, он не только касается солнца и луны; если пожелает, он делает подножную скамейку [из них] и ставит туда свои ноги, он делает стул

---

20 «Только лишь это верно, ибо виды материальности от цепляния (обретённые от каммы) не возникают от сознания или температуры. Или иначе: „от цепляния“ — подразумевается вся материя, что связана управляющими способностями (т. е. „одушевлённая“). Поэтому брать её здесь как увеличивающуюся будет неверным. Следовательно, увеличение следует понимать только так, как описано в абзаце. И хотя материя от цепляния и не от цепляния в отдельно взятом существовании возникают, как бы смешиваясь, всё же по смыслу они не смешиваются. Подобно тому как пинта (*ālhaka*) молока наполняется неким числом пинт воды, и хотя молоко становится смешанным со всей этой водой, всё же больше стало именно воды, а не молока; аналогично: хотя материальность от цепляния и не от цепляния возникают как бы перемешанными, всё же увеличивается именно та материя, что не от цепляния. Рассматривать это стоит так, что ввиду влияния сверхсилы увеличивается материя, порождённая сознанием, и в равной степени увеличивается также и материя, порождённая температурой» (Pm. 395).

[из них] и садится на него, он делает кровать [из них] и ложится на неё, он делает доску для опоры [из них] и опирается на неё. И как делает один, так делают и другие, и даже когда многие сотни тысяч монахов исполняют эту сверх силу, движение и сияние солнца и луны остаются прежними. Ибо когда тысячи тарелок наполнены водой и луна с солнцем отражаются в них, то оба остаются при своём прежнем движении и сиянии. Это чудо походит на это.

**§ 119.** «Он владеет мастерством своего тела»: он владеет мастерством в мире Брахмы на уровне тела. «Так, что достигает даже Мира Брахмы»: сделав своим пределом даже мир Брахмы. Смысл этого следует понимать так, как следует далее.

Вот текст касательно этого: «„Он владеет мастерством своего тела так, что достигает даже Мира Брахмы“: если этот обладатель сверх силы, достигнув ментального мастерства, желает пойти в мир Брахмы, хотя тот и далёк, он решает касательно близости: «Пусть тот будет близко». [402] Тот становится близким. Хотя тот и близок, он решает касательно дальности: «Пусть тот будет вдали». Тот становится далёким. Хотя и многочислен, он решает касательно немногочисленности: «Пусть будет несколько». Появляется несколько. Хотя тот и немногочислен, он решает касательно многочисленности: «Пусть будет много». Появляется множество. С помощью божественного ока он видит [тон-

коматериальную] видимую форму Брахмы. Элементом божественного уха он слышит голос Брахмы. Со знанием проникновения в умы он познаёт ум Брахмы. Если этот обладатель сверхсилы, достигнув ментального мастерства, желает пойти в мир Брахмы с видимым телом, он преобразует свой ум в соответствии со своим телом, решает привести свой ум в соответствие с телом. Преобразовав свой ум в соответствии со своим телом, осуществив решение привести свой ум в соответствие со своим телом, он прибывает к счастливому (лёгкому) восприятию и лёгкому (быстрому) восприятию, он идёт в мир Брахмы с видимым телом. Если этот обладатель сверхсилы, достигнув ментального мастерства, желает пойти в мир Брахмы с невидимым телом, он преобразует своё тело в соответствии со своим умом, решает привести своё тело в соответствие со своим умом. Преобразовав своё тело в соответствии со своим умом, реализовав решение привести своё тело в соответствие со своим умом, он прибывает к счастливому (лёгкому) восприятию и лёгкому (быстрому) восприятию, он идёт в мир Брахмы с невидимым телом. Он создаёт [тонкоматериальную] видимую форму перед Брахмой, созданную умом, со всеми конечностями, не испытывающую недостатка в управляющих способностях. Если этот обладатель сверхсилы ходит туда-сюда, его творение делает так же. Если этот обладатель сверхсилы стоит... сидит... лежит..., его творение делает так же. Если этот обладатель сверхсилы

извергает дым... пламя... наставляет в Дхамме... задаёт вопросы... будучи спрошенным — отвечает, то творение, будучи спрошенным, тоже отвечает там. Если этот обладатель сверхсилы стоит вместе с Брахмой, беседует, общается, то его творение тоже стоит там вместе с Брахмой, беседует, общается с ним. Его творение делает всё то, что делает сам обладатель сверхсил» (Ps.ii, 209).

**§ 120.** Здесь «хотя том и далёкий, он решает касательно близости» значит, что, выйдя из джханы-основы [четвёртой], он направляет внимание на некий удалённый мир божеств или же на мир Брахмы в следующем ключе: «Пусть он будет поблизости». Закончив и выполнив предварительную работу, он снова достигает джханы, а затем решает со знанием: «Пусть он будет поблизости». Он становится близким. Аналогичный метод объяснения применим и к остальным подобным фразам.

**§ 121.** Но кто взял далёкое и сделал его близким? Благословенный. Ибо когда Благословенный после выполнения Двойного Чуда собирался пойти в небесный мир Тридцати Трёх, он сделал Йугандхару и Синеру близкими, и с поверхности земли он положил одну ступню [403] на Йугандхару, а затем второй встал на вершину Синеру.

**§ 122.** Кто ещё делал так? Старейшина Маха-Моггаллана. Ибо когда старейшина покидал Сават-

тхи после окончания своего приёма пищи, он сократил путь через толпу в двенадцать лиг и через дорогу в тридцать, прибыв в Санкассу в тот же момент.

**§ 123.** Старейшина Чула-Самудда тоже совершил подобное на острове Тамбапанни. Во время засухи, говорят, семь сотен монахов пришли к старейшине однажды утром. Старейшина подумал: «Где большая община монахов может посчитаться за подаяниями?» Он увидел, что такого места на острове Тамбапанни нет, но есть на другом берегу Паталипутты (Патна). Он сказал монахам взять их чаши и [верхние] одеяния, добавив: «Пойдёмте, друзья, будем ходить за подаяниями». Затем он сократил путь в Паталипутту. Монахи спросили: «Что это за город, досточтимый?» — «Паталипутта, друзья». — «Паталипутта далеко, досточтимый». — «Друзья, опытные старейшины могут делать близким то, что находится далеко». — «Но где океан (*mahā-samudda*), досточтимый?» — «Друзья, разве вы не пересекли тот ручей, когда шли сюда?» — «Да, но океан значительно шире». — «Друзья, опытные старейшины также могут делать малым то, что обширно».

**§ 124.** И старейшина Тиссадатта делал такое, когда он вечером накинул свои верхние одеяния после купания и мысль выказать почтение у Великого Дерева Просветления возникла в нём.

**§ 125.** Кто делал далёким то, что близко? Благословенный. Ибо когда Ангулимала был рядом с Благословенным, последний сделал его от себя далёким (см. M.ii, 99).

**§ 126.** Кто делал многое из малого? Старейшина Маха-Кассапа. Говорят, в один из праздничных дней пять сотен девушек, прихватив с собой выпечку, были в пути на гулянья. По дороге они встретили Благословенного, но ничего ему не дали. Но на пути назад они встретили старейшину. С мыслями «Он наш старейшина» они достали по куску выпечки и приблизились к нему. Старейшина выставил чашу и сделал так, чтобы она полностью заполнилась от одного куска каждой. Благословенный присел в ожидании старейшины. Старейшина принёс свои дары Благословенному и отдал ему их.

**§ 127.** Старейшина Маха-Моггаллана сделал многое из малого в истории богача Иллисы (Ja.i, 348; DhA.i, 372). Благословенный сделал так в истории Какавалийи. Старейшина Маха-Моггаллана, говорят, после нахождения в достижении на протяжении семи дней подошёл к двери бедняка по имени Какавалийя, чтобы оказать тому услугу. [404] Жена бедняка увидела старейшину и налила ему в чашу несолёной рисовой кашицы, что ранее приготовила для своего мужа. Старейшина положил эту кашу в руку Благословенного, а тот решил, что её должно

быть достаточно для большой Общины монахов. То, что занимало одну чашу, стало достаточным для всех. И на седьмой день Какавалийя стал богачом.

**§ 128.** И обладателю сверхсил доступно не только это: всё, чего он только ни пожелает, будь то делание сладким несладкого и т. д., исполняется для него. Ибо так было в случае старейшины Маха-Анулы: он увидел, как множество монахов, сидящих на берегу Ганги [на Шри-Ланке], ели сухой рис, и решил: «Пусть воды Ганги станут кремом из гхи», а затем подал знак послушникам. Они наполнили этим кремом сосуды и дали Общине монахов. Все они съели свою еду вместе со сладким кремом из гхи.

**§ 129.** «С помощью божественного ока»: оставаясь на своем месте и расширяя свет, он видит видимую форму того Брахмы. И оставаясь здесь же, он также слышит звуки его речи и знает его ум.

**§ 130.** «Он преобразует свой ум в соответствии со своим телом»: он преобразует ум в соответствии с материальным телом; беря сознание джханы-основы [четвёртой], он устанавливает его на тело, он делает его ход неторопливым, чтобы оно подпадало под таковой у тела, ибо аспект телесного хода нетороплив.

**§ 131.** «Он прибывает к счастливому восприятию и лёгкому восприятию»: он прибывает-к, контактирует-с, достигает восприятия счастья и восприятия лёгкости, что со-возникают с сознанием, чей объект — это джхана-основа. И это восприятие, ассоциированное с невозмутимостью, зовётся здесь «восприятием счастья», ибо невозмутимость зовётся «счастьем» ввиду своей умиротворенности. И следует понимать, что это же самое восприятие зовётся и «восприятием лёгкости», ибо оно освобождено от помех, а также от состояний, начиная с приложения, что противоположны ему. Но когда он прибывает к этому состоянию, его физическое тело также становится лёгким, подобно пучку хлопка. Таким образом он идёт в мир Брахмы — с видимым телом, лёгким, как пучок хлопка, что развеян по ветру.

**§ 132.** Идя так, если он желает, он создаёт путь в пространстве посредством касины земли, продвигаясь шагом. Если желает, он посредством касины воздуха решает, что должен появиться воздух, и он несётся по ветру, как пучок хлопка. И желание идти — это мера здесь. Когда есть такое желание, то тот, кто сделал своё умственное решение в вышеописанном ключе, идёт, будучи видимым, переносимый силой его решения, что подобно стреле, пущенной из лука. [405]

**§ 133.** «Он преобразует своё тело в соответствии со своим умом»: он берёт тело и устанавливает его

на ум. Он делает его ход быстрым, чтобы оно подпадало под таковой ума, ибо модус умственного хода быстр.

«Он прибывает к счастливому восприятию и лёгкому восприятию»: он прибывает к восприятию счастья и восприятию лёгкости, что со-возникают с сознанием сверхсилы, чей объект — это материальное тело. Остальное следует понимать в вышеописанном ключе. Но здесь налицаствует лишь ход сознания<sup>21</sup>.

---

21 «„Здесь налицаствует лишь ход сознания“: здесь налицаствует лишь тот ход, что идентичен таковому у ума. Но как тело, чей материальный ход является медленным, приходит к ходу ума, который быстр? Всё же этот ход не идентичен во всех аспектах, ибо в случае превращения ума в соответствии с телом ум не приходит к ходу тела во всей полноте его аспектов. Ведь это не так, что ум затем начинает иметь медленную длительность материального феномена [16 читт] взамен своей, которая устанавливает индивидуальную его сущность. Скорее, ум называется «преобразованным в соответствии с ходом тела» тогда, когда он протекает в рамках продолжительности, что согласована с телом, и так, пока желаемое место не будет достигнуто. Это потому, что его течение происходит параллельно с таковым у тела, чей ход медленный, что происходит ввиду решения „пусть ум будет как тело“. Аналогично и в случае тела, которое „преобразовано в соответствии с ходом ума“, что оно достигает желанного места за пару быстрых моментов ума вместо своего медленного хода, как у тех, кто не развел пути к силе, но это не происходит лишь за один такт сознания; и этот модус протекания имеет место ввиду обладания восприятием лёгкости, не говоря уже о решении „пусть это тело будет как →

**§ 134.** И когда было спрошено: «Когда он идёт так с невидимым телом, то он идёт в момент принимающего решение сознания в стадии его возникновения, или в стадии его присутствия, или же в стадии его угасания?», старейшина ответил: «Он идёт во всех трёх моментах». — «А он идёт сам или посыпает творение?» — «Как захочет. Но здесь [в тексте] говорится лишь о том, когда он идёт сам».

**§ 135.** «Созданную умом»: созданное умом потому, что создаётся умом в момент решения. «Не испытывающую недостатка в управляющих способностях»: это отсылает к форме глаза, уха и т. д., но в создан-

---

ум“. Если рассматривать так, то следующее сравнение можно понимать буквально: „Подобно тому как сильный человек может вытянуть свою согнутую руку или согнуть прямую...“ (Vin.i, 5). И это необходимо принять без всяких оговорок, иначе происходит конфликт с Суттами, Абхидхаммой и Комментарием, а также с естественным законом (dhammatā). „Монахи, я не вижу ни одного иного явления, что изменилось бы настолько быстро, как это делает ум“ (A.i, 10) — здесь под „иным“ подразумевается материальность, ибо она не меняется столь быстро. И в Абхидхамме только материя выступает в качестве условия предвозникновения, а сознание — только в качестве условия поствозникновения. И где феномены возникают, там же они и угасают; нет трансмиграции к прилегающей локации (desantara-saṅkamana), равно как и некая индивидуальная сущность не становится иной, ибо невозможно изменить характеристики дхамм с помощью сверх сил. Возможно, однако, изменить модальность их присутствия (bhāva») (Pm. 397).

ной форме нет чувствительности<sup>22</sup>. Фраза «если этот обладатель сверхсил ходит туда-сюда, его творение делает так же» и прочие отсылают к творению ученика; но творение Благословенного делает и то, что он делает сам, и отдельно то, что он пожелает.

**§ 136.** Когда этот обладатель сверхсилы, оставаясь где он есть, видит видимое божественным оком, слышит звук божественным элементом уха, знает сознание посредством проникновения в умы, он не орудует при этом телесной силой. И когда, оставаясь где он есть, он стоит с Брахмой, ведёт беседу, общается, он не орудует при этом телесной силой. И когда он осуществляет своё решение, описанное выше, начиная со слов: «Хотя тот и далёк, он решает касательно близости», он не орудует при этом телесной силой. И когда он идёт в мир Брахмы с видимым или невидимым телом, он не орудует при этом телесной силой. Но когда он начинает процесс, описывающийся во фразе с таким началом: «Он создаёт видимую форму перед Брахмой, созданную умом [Если этот обладатель сверхсил ходит туда-сюда, его творение делает так же. Если этот обладатель сверхсил стоит... сидит... лежит, его творение делает так же]», тогда он задействует здесь телесную силу. Прочее сказано здесь с целью

---

22 «Следует понимать, что здесь также подразумевается отсутствие управляемой способности жизни и пола» (Pm. 398).

показать стадию, что предшествует применению телесной силы. Это в первую очередь (i) успех посредством решения (§ 45).

**§ 137.** Далее раскроем разницу между (ii) успехом как преобразованием и (iii) успехом как созданным умом [тело] (см. §§ 22, 24, 25, 45).

(ii) Во-первых, тому, кто совершает преобразование, [406] следует решить, какую форму ему принять, начиная с облика мальчишки, что описывается так: «Он оставляет свой привычный облик и принимает облик мальчишки, наги (змея), супанны (крылатого демона), Управителя [божеств] (Индра), некоторых других божеств [чувственной среды], Брахмы, моря, камня, льва, тигра, леопарда, или же он показывает слона, лошадь, повозку, солдата пехоты или разнообразный военный строй» (Ps.ii, 210).

**§ 138.** И когда он решает, ему нужно выйти из четвёртой джханы, что является основой для прямого знания и что имеет в качестве своего объекта касину земли или прочие, а затем ему нужно направить внимание на свой облик в виде мальчишки. После направления внимания в таком ключе и окончания предварительной работы ему следует вновь достичь джханы-основы и выйти из нее, решив так: «Пусть я буду таким-то мальчишкой». Одновременно с сознанием, что принимает решение, он становится мальчишкой, подобно тому, как делал

Девадатта (Vin.i, 185; DhA.i, 139). Таков метод в каждом из случаев. Но «он показывает слона» и т. д. говорится здесь в отношении показывания слона и т. д. внешне. Здесь, вместо решения: «Пусть я буду слоном», он решает: «Пусть там будет слон». Аналогичный метод применяется и в случае с лошадью и т. д. Это успех как преобразование.

**§ 139. (iii)** Тому, кто желает сотворить созданное умом [тело], нужно выйти из джханы-основы и сначала направить внимание на своё тело в вышеописанном ключе, а затем решить: «Пусть оно будет полым». Оно становится полым. Затем он направляет внимание к другому телу внутри него и, выполнив предварительную работу в вышеописанном ключе, решает: «Пусть внутри будет другое тело». Затем он вытаскивает его, как музыкальный инструмент из футляра, как меч из ножен, как змею из её сброшенной кожи. Поэтому и сказано: «Здесь монах создаёт из этого тела другое тела, обладающее видимой формой, созданное умом, со всеми частями тела, не имеющее недостатка в управляющих способностях. Подобно тому как некий человек достал музыкальный инструмент из футляра и думает так: „Это — футляр, это — музыкальный инструмент; футляр — одно, музыкальный инструмент — другое; музыкальный инструмент был вытащен из футляра“» (Ps.ii, 210) и так далее. И здесь как футляр и т. д. подобен форме музыкального инструмента и т. д., так и созданная умом видимая форма

## Висуддхимагга

подобна телу обладателя сверхсилы, и эти примеры были даны, чтобы показать это. Это успех как созданное умом [тело].

Окончена двенадцатая глава, названная «Описанием сверхсил», в этом Пути Очищения, что составлен для радости достойных людей.

## Глава XIII

---

### ПРОЧИЕ ПРЯМЫЕ ЗНАНИЯ (*Abhiñña-niddesa*)

[(2) ЭЛЕМЕНТ БОЖЕСТВЕННОГО УХА]

§ 1. [407] Теперь настал черёд описания элемента божественного уха. Здесь, а также в случае оставшихся трёх видов прямых знаний, смысл фразы, что начинается так: «Когда его сосредоточенный ум...» (D.i, 79), следует понимать так, как описывалось ранее (гл. XII, § 13 и далее); в дальнейшем мы будем комментировать лишь различия. [Разбираемый здесь текст: «Он направляет, склоняет свой ум к элементу божественного уха. С помощью элемента божественного уха, что очищено и превосходит человеческое, он слышит оба вида звуков: божественные и человеческие, далёкие и близкие» (D.i, 79).]

§ 2. «С помощью элемента божественного уха»: оно «божественное» ввиду схожести с таковым, ибо божества, ввиду результатов благой каммы,

наделены элементом божественного уха, на которое не влияют желчь, слизь, кровь и т. д. и которое способно воспринимать даже далёкие звуки, так как оно свободно от изъянов. И этот элемент уха, заключающийся в знании, что порождено при развитии посредством энергии этого монаха, схож с вышеописанным; таким образом, он «божественный» ввиду схожести с таковым. Также: оно «божественное», так как обретается посредством божественной обители и потому, что божественная обитель — это его поддержка. И это «элемент уха» (*sota-dhātu*) в смысле слышания (*sanava*), а также в смысле бытия бессамостным [элементом]. Также: это «элемент уха», так как он подобен [обычному] элементу уха в его выполнении функции элемента уха. С помощью этого элемента божественного уха... он слышит...

«Что очищено»: что совершенно очищено посредством отсутствия изъянов. «И превосходит человеческое»: которое в способности слышать звуки посредством преодоления человеческой среды превосходит возможности элемента человеческого уха, выходит за их пределы.

§ 3. «Он слышит оба вида звуков»: он слышит два вида звуков. Какие два? «Божественные и человеческие»: звуки божеств и человеческих существ — вот смысл этого. Это следует понимать как частичный охват. «Далёкие и близкие»: он слышит те звуки, что далеко — даже в другой мировой сфере, а также

близкие — даже существ в своём собственном теле. Это следует понимать как всецелый охват.

**§ 4.** Но как этот [элемент божественного уха] возникает? Монаху [408] следует достичь джханы в качестве основы для прямого знания и выйти из неё. Затем с помощью сознания, что относится к сосредоточению предварительной работы<sup>1</sup>, ему следует направить внимание сначала к грубым звукам в обычном радиусе слышания: на звуки львов в лесу и т. д., на звуки гонга в монастыре, на звук барабана, рога, на звуки рецитации послушников и молодых монахов, что выполняют их со всем усердием, на звуки их привычных разговоров наподобие: «Что, досточтимый?», «Что, друг?» и т. д., на звуки птиц, ветра, шагов, закипания воды, на звуки пальмовых листьев, что сушатся жаром солнца, на звуки муравьёв и так далее. Начиная с подобных грубых звуков, он должен направлять внимание на всё более и более утончённые. Ему следует направлять внимание на звуковой образ

---

1 «С сознанием, принадлежащим к определённому сосредоточению, которое составляет предварительную работу. Смысл такой: посредством сознания, сосредоточенного посредством моментального сосредоточения, что возникает в форме предварительной работы для порождения знания элемента божественного уха. Момент доступа для элемента божественного уха называется сознанием предварительного доступа, но это, как дано в абзаце, отсылает ко многим обращениям» (Pm. 401).

звуков восточной части света, западной, северной, южной, верхней части света, нижней и промежуточных сторон. Ему следует направить внимание на звуковой образ грубых и утончённых звуков<sup>2</sup>.

§ 5. Эти звуки очевидны даже для его обычного сознания, но они особенно очевидны для его сознания сосредоточения предварительной работы<sup>3</sup>. По мере того, как он направляет внимание на звуковой образ в этом ключе, [думая:] «Теперь возникнет элемент божественного уха» [см. гл. IV, § 74, концевая сноска xv], возникает [функция] обращения к двери ума, беря своим объектом один из этих звуков. После этого возникают четыре или пять импульсов: первые три или четыре являются сознаниями чувственной среды и называются, соответственно, предварительной работой, доступом, согласованием и сменой происхождения, в то время как четвёртый или пятый импульс является сознанием погружения тонкоматериальной среды, относящимся к четвёртой джхане.

- 
- 2 «Звуковой образ — это звук сам по себе, ибо он является причиной для возникновения этого знания. Или же звуковым образом является грубый-утончённый аспект, ухваченный в вышеописанном ключе» (Pm. 402).
  - 3 «Это сознание моментального сосредоточения, которое, ввиду факта того, что подготовительная работа на звуке была окончена, возникает в том, кто достиг джханы-основы и вышел из неё с целью порождения элемента божественного уха» (Pm. 402).

**§ 6.** И здесь знание, что возникает вместе с сознанием погружения, называется элементом божественного уха. После того [как погружение было достигнуто, элемент божественного уха] устанавливается в этом ухе [знания]<sup>4</sup>. После их объединения ему следует заняться его расширением, определяя границу в пределах длины одного пальца так: «Я буду слышать звуки в этой области», затем двух, четырёх, восьми пальцев, одной пяди, ратаны (= 24 длин пальца), до пределов размера комнаты, веранды, здания, окружающих троп, парка Общины, деревни для сбора подаяний, области и так далее — вплоть до мировой сферы и даже дальше. Вот каким образом ему следует заняться расширением посредством последовательного определения границ.

**§ 7.** Тот, кто достиг прямого знания таким образом, без необходимости вновь входить в джхану-основу, слышит посредством него любой звук, что попал в пределы пространства, которого касается объект джханы-основы. И слыша так, даже если наличествует гвалт из звуков раковин, барабанов, цимбал и т. д., [409] он может, если того пожелает, вплоть до мира Брахмы, различать в этом гвалте каждый

4 «„Устанавливается“: сливается с элементом божественного уха. Он называется обладателем знания божественного уха тогда, когда возникло сознание погружения. Смысл в том, что далее не требуется дальнейшего развития» (Pm. 403).

отдельный источник звука так: «Это — звуки раковин, это — звуки барабанов». Окончено объяснение элемента божественного уха.

### [**(3) ПРОНИКНОВЕНИЕ В УМЫ**]

**§ 8.** Что касается объяснения знания проникновения в умы, то [вот относящийся к этому текст: «Он направляет, склоняет свой ум к знанию проникновения в умы. Он проникает своим умом в умы других существ, других индивидов; проникнув, он понимает их так: он понимает сознание с жадностью как сознание с жадностью, сознание без жадности — как сознание без жадности; он понимает сознание со злобой как сознание со злобой, сознание без злобы — как сознание без злобы; он понимает сознание с заблуждением как сознание с заблуждением, сознание без заблуждения — как сознание без заблуждения; он понимает суженное сознание как суженное, отвлечённое — как отвлечённое; он понимает возвышенное сознание как возвышенное, не-возвышенное — как не-возвышенное; он понимает превзойденное сознание как превзойденное, не-превзойденное — как не-превзойденное; он понимает сосредоточенное сознание как сосредоточенное, не-сосредоточенное — как не-сосредоточенное; он понимает освобождённое сознание как освобождённое, не-освобождённое — как не-освобождённое» (D.i, 79)]. Итак: оно ходит везде (pariyāti),

таким образом, это проникновение (*pariya*); смысл в том, что оно определяет (*paricchindati*). Проникновение в сердце (*cetaso pariyam*) — это «проникновение в умы» (*cetopariya*). Это проникновение в сердца и это знание, таким образом, — это знание проникновения в умы (*cetopariyañāṇa*). [Он направляет своё сознание] к этому — вот смысл.

«Других существ»: прочих существ, за исключением себя. «Других индивидов»: смысл такой же, как и в предыдущем предложении; формулировка изменена, чтобы подходить для тех, кто воспринимает учение [другим способом], а также с целью элегантности изложения. «Своим умом в умы»: своим сознанием в сознания других существ. «Проникнув» (*paricca*): полностью определив. «Он понимает»: он познаёт умы в их различных видах, начиная с охваченных жадностью.

**§ 9.** Но как возникает это знание? Посредством божественного ока, которое составляет его предварительную работу. Поэтому монаху следует расширить свет [см. гл. III, § 109] и искать (*pariyesitabba*) сознание другого, наблюдая божественным оком цвет крови, которая присутствует с материей физического сердца как своей поддержкой<sup>5</sup>. Ибо когда

5 «„Материя физического сердца“ — это не сердце-основа, а сердце в виде куска плоти, что ранее описан как бутон лотоса внешне и как плод косатаки внутри (см. гл. VIII, § 111). Ибо упомянутую здесь кровь нужно найти с ним как своей поддержкой, а сердце-основа возникает уже с этой кровью как своей поддержкой» (Pm. 403).

присутствует сознание, сопровождающееся радостью, эта кровь — красная, как фрукт баньяна; когда присутствует сознание, сопровождающееся недовольством, эта кровь черноватая, как джамбоза; когда присутствует сознание, сопровождающееся умиротворённостью, эта кровь чистая, как кунжутное масло. Итак, ему следует искать сознание другого, наблюдая цвет крови в физическом сердце так: «Это — материя, порождённая управляющей способностью радости, это — порождённая управляющей способностью недовольства; это — управляющей способностью невозмутимости», и таким образом укреплять своё знание проникновения в сердца.

§ 10. И когда это знание было таким образом укреплено, он может схватывать не только все сознания чувственной среды, но и тонкоматериальные и нематериальные сознания, даже без необходимости видеть материю физического сердца. Ибо вот что говорит Комментарий: «Когда он хочет знать другое сознание в нематериальных модусах, то чью материю физического сердца он может наблюдать? Чьи перемены в материи, [порождённые] управляющими способностями, он может видеть? Ничьи. Область обладателя сверхсилы такова, что на какое бы сознание он ни направил своё внимание, он знает их в соответствии с этими шестнадцатью классами». Это объяснение [посредством физического

сердца] для тех, кто не выполнил [пока] никакого анализа<sup>6</sup>.

§11. Что касается фраз «сознание с жадностью» и т. д.: восемь сознаний, сопровождающихся жадностью (см. Таблицу III, номера 22–29) [410], следует понимать как «сознание с жадностью». Оставшиеся благотворные и неопределённые сознания четырёх планов являются «сознанием без жадности». Два сознания с недовольством (номера 30 и 31) и два сознания [сопровождающиеся, соответственно], сомнением (32) и беспокойством (33), не включаются в эту двойку, хотя некоторые старейшины включают и их. Два сознания, сопровождающиеся недовольством, — это «сознание со злобой». Также все благотворные и неопределённые сознания четырёх планов — это «сознание без злобы». Остальные десять видов неблаготворных сознаний (номера 22–29, 32 и 33) не включены в эту двойку, хотя некоторые старейшины включают и их. «С заблуждением... без заблуждения»: сюда включены только два сознания, что сопровождаются сомнением и беспокойством соответственно [т. е. те, что без сопровождения другими двумя неблаготворными корнями, а только

---

6 «Для тех, кто не выполнил никакого анализа (*abhinivesa*) в виде изучения для прямого знания» (Pm. 407). Это специальное употребление слова *abhinivesa*, вероятно, более вольно переводящееся как «практика».

с корнем заблуждения]. Но [все] двенадцать видов неблаготворного сознания (номера 22–33) также могут быть поняты как сознания с заблуждением, так как оно [в качестве ментального фактора] присутствует во всех видах неблаготворных сознаний. Остальное — это «сознание без заблуждения».

§ 12. «Суженное» — под влиянием косности и вялости. «Отвлечённое» — под влиянием беспокойства. «Возыщенное» — сознания тонкоматериальной и нематериальной сред. «Не-возыщенное» — все прочие. «Превзойденное» — сознания трёх мирских планов. «Не-превзойденное» — сверхмирское. «Сосредоточенное» — достигшее доступа и погружения. «Не-сосредоточенное» — все прочие. «Освобождённое» — достигшее одного из [пяти видов] освобождения: освобождение посредством замены противоположностей [через прозрение], посредством подавления [через сосредоточение], посредством отсечения [через путь], посредством успокоения [через плод] и посредством отрещения [как Ниббана] (см. Ps.i, 26 под «отказом»). «Не-освобождённое» — не достигшее ни одного из пяти видов освобождения.

Итак, монах, что достиг знания проникновения в сердца, понимает все эти [типы сознаний, то есть] сознание с жадностью как сознание с жадностью... [не-освобождённое] сознание как не-освобождённое.

[**(4) Вспоминание прошлых жизней**]

**§ 13.** Что касается объяснения знания вспоминания прошлых жизней, то вот относящийся к этому текст: «Он направляет, склоняет свой ум к знанию вспоминания прошлых жизней. Он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни, будь то одно, два, три, четыре, пять, десять, двадцать, тридцать, сорок, пятьдесят, сотня, тысяча, сотня тысяч рождений, множество эонов сворачивания и разворачивания мира: „Там меня звали так-то, я был такого-то происхождения, с такой-то внешностью, то и то было моей пищей, то и то было моим опытом удовольствия и боли, таков был мой конец отрезка жизни; умерев там, я возник где-то ещё; и там тоже меня звали так-то, я был такого-то происхождения, с такой-то внешностью, то и то было моей пищей, то и то было моим опытом удовольствия и боли, таков был мой конец отрезка жизни; и умерев там, я возник здесь“ — так он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни во всех их аспектах и чертах» (D.i, 81). Итак: «склоняет свой ум к знанию вспоминания прошлых жизней» — склоняет к знанию, имеющему дело с вспоминанием прошлых жизней. «Прошлые жизни» — это совокупности, бывшие в прошлых рождениях. «Бывшие» [в этом случае значит] прожившие, пройденные, возникшие и угасшие в своей собственной [субъективной] продолжительности. Или иначе: [прошлые

жизни] — это ментальные объекты, бывшие [в прошлом, в собственных прошлых рождениях], и «бывшие» в этом случае значит бывшие посредством бытия в своём собственном [объектном] поле, которое было познано и определено своим собственным сознанием или сознанием другого. Относительно вспоминания [жизней] [прошлых Просветлённых], что разрушили Цикл и так далее<sup>7</sup>, то оно доступно только для Просветлённых. «Вспоминание прошлых жизней»: осознанность (память), посредством которой он памятует о прошлых жизнях — это вспоминание прошлых жизней. «Знание» — это знание, что ассоциировано с этой осознанностью. [411] «К знанию вспоминания прошлых жизней»: с целью знания вспоминания прошлых жизней в таком ключе; для достижения, обретения этого знания — вот смысл этого.

**§ 14.** «Многочисленные»: множества видов, или возникавшие многими способами; данные в деталях — таков смысл<sup>8</sup>. «Прошлые жизни» — это продолжительность [ментальности-материальности], бывшая там и там, берущая непосредственно прошлое

---

7 Касательно *chinna-vatimaka* («Тот, Кто Разрушил Цикл Перерождения») в качестве эпитета для прошлых Будд см. М.iii, 118.

8 *Satiṇavaṇīta* — «данный в деталях». Рм. трактует это через *vitthāritan ti attho*. Отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S. См. вступительные строфы к четырём Никаям.

существование как своё начало [и работая в обратном направлении]. «Он вспоминает»: он припоминает их, следуя посредством последовательности совокупностей или посредством смерти и сознания связки-перерождения.

**§ 15.** Существует шесть видов людей, что вспоминают свои прошлые жизни: последователи других учений, обычные ученики, великие ученики, главные ученики, Паччекабудды и Будды.

**§ 16.** Последователи других учений вспоминают жизни вплоть до сорока эонов, но не дальше. Почему? Потому что их понимание слабо, им недостаёт определения ума и материи (см. гл. XVIII). Обычные ученики вспоминают сотню и тысячу эонов, ибо их понимание сильно. Восемьдесят главных учеников вспоминают сто тысяч эонов. Два главных ученика вспоминают вплоть до одной безмерной эры в сумме с сотней тысяч эонов. Паччекабудды вспоминают две безмерные эры в сумме с сотней тысяч эонов. Ибо таков отрезок, который они могут охватить. Но в случае Будд нет никаких ограничений.

**§ 17.** И последователи других учений вспоминают только последовательность совокупностей, но не способны вспоминать [только по] [сознанию] смерти и сознанию связки-перерождения, не прибегая к последовательности совокупностей. Они подобны слепцам, что не способны ступить на любое

желаемое ими место, идя только лишь с помощью палки, поступательно. Обычные ученики вспоминают и посредством последовательности совокупностей, и посредством смерти и сознания связки-перерождения. Аналогично и восемьдесят великих учеников. Но главные ученики не имеют дела с последовательностью совокупностей: когда они видят смерть в одном существовании, то они видят и связку-перерождение, идя через смерть и связку-перерождение; точно так же и Паччекабудды.

**§ 18.** Но Будды не имеют дела ни с последовательностью совокупностей, ни с отслеживанием смерти и сознания связки-перерождения, ибо что бы они ни пожелали вспомнить на отрезке в множество миллионов эонов, больше или меньше, они сразу это видят. Так они идут, так они ступают львиной поступью<sup>9</sup> куда пожелают, пропуская даже многие миллионы эонов, как будто делая пропуски в тексте. И подобно тому как такой искусный лучник, как Сарабханга (см. Jā.v, 129), всегда без промаха поражает свою цель, даже сквозь заросли деревьев, ползучих растений и т. д., так и знание Будд не застrevает на промежуточных рождениях [412] и не промахивается, охватывая любой отрезок.

---

9 Комментаторское описание поведения львов даётся в комментарии к A. Catukkaniपāta 33 — Manorathapurāṇī. Pm. говорит здесь: ‘Sīhokkamanavasena sīhātipatanavasena nāṇagatiyā gacchati’ (стр. 408).

§ 19. Среди всех тех, кто вспоминает свои жизни, видение последователей других учений подобно светлячкам; видение обычных учеников подобно пламени свечи; видение великих учеников подобно пламени факела; видение главных учеников подобно свету утренней звезды; видение Паччекабудд подобно свету от луны; видение Будд подобно блестательному осеннему солнцу с его тысячами лучей.

§ 20. Последователи других учений видят свои прошлые жизни так, как ходят слепцы, прощупывая путь палкой. Обычные ученики — как люди, что идут по бревенчатому мосту. Великие ученики — как люди, что идут по пешеходному мосту. Пачекаббудды — как люди, что идут по главной тропе. А Будды — как люди, что идут по большой дороге для телег.

§ 21. Здесь подразумевается вспоминание учеников. Поэтому было сказано: «„Он вспоминает“: он вспоминает, следя последовательности совокупностей или посредством смерти и сознания связи-перерождения» (§ 14).

§ 22. Итак, если начинающий монах желает вспомнить свои жизни в этом ключе, ему следует по возращении с хождения за подаяниями и после приёма пищи уйти в затвор. Затем ему следует последовательно достичь четырёх джхан и выйти

с четвёртой, что основа для прямого знания. Затем ему следует вспомнить, как он сидел [для достижения джхан], как готовил сиденье, как заходил в обитель, как ставил в сторону свои чашу и одеяние, как принимал пищу, как возвращался из деревни, как выходил из монастыря, как выказывал почтение дереву Бодхи, как мыл свою чашу, как брал свою чашу, как делал дела до взятия чаши и вплоть до полоскания рта, как делал свои дела ранним утром, как делал свои дела в среднюю стражу ночи и в первую стражу ночи. В таком ключе ему следует в обратном порядке вспомнить всё, что он делал на протяжении всей ночи и всего дня.

**§ 23.** Такой отрезок времени очевиден и для его нормального сознания, но он особенно очевиден для сознания предварительной работы. И если что-то теряется из виду, ему следует вновь войти в джхану-основу, выйти из неё и опять направить своё внимание. Когда он делает так, всё становится явным, как будто лампу только что зажгли. И таким же образом в обратном порядке — ему следует вспомнить всё днём ранее, двумя, тремя, четырьмя, пятью и десятью днями ранее, что было полмесяца назад и год назад.

**§ 24.** Когда он вспомнил всё на десять, двадцать лет назад и так вплоть до сознания связки-перерождения своего текущего существования, [413] ему следует затем направить внимание на мен-

тальность-материальность, возникавшую в момент смерти в предыдущем существовании, ибо мудрый монах способен с первого же раза убрать<sup>10</sup> связку-перерождение и взять объектом ментальность-материальность в момент смерти [предыдущего существования].

**§ 25.** Но эта ментальность-материальность предыдущего существования угасла без остатка, и возникла иная, поэтому первая как бы скрылась во тьме, и для того, чьё понимание слабо, вспомнить её — задача трудная. Но ему не следует оставлять своё усилие, думая: «Я не способен убрать связку-перерождение и взять объектом ментальность-материальность, что возникла в момент смерти». Наоборот, ему следует снова и снова достигать джханы-основы, выходить и раз за разом направлять туда своё внимание.

**§ 26.** Подобно тому, как когда сильный человек валит большое дерево, чтобы сделать из него вершину фронтона, но не способен выполнить свою задачу лишь с топором, лезвие которого затупилось от рубки ветвей и листьев, он всё же не оставляет усилий — наоборот, он идёт к кузнецу и затачивает там свой топор, после чего возвращается и продолжает рубить дерево, и когда лезвие вновь

---

10 *Ugghaṭetvā*: см. гл. X, § 6; это слово, очевидно, используется здесь в той же смысловой канве.

затупляется, он вновь идёт к кузнецу и возвращается, продолжая рубить; когда он делает так, дерево наконец валится, потому что всё это время не было нужды рубить уже прорубленное, а то, что ещё не было прорублено, постепенно таки рубилось, так и здесь: когда он входит в джхану-основу, ему, вместо того чтобы направлять внимание на то, на что оно уже было направлено, следует сфокусироваться только на связке-перерождении, и в таком ключе он наконец преодолеет её, взяв своим объектом ментальность-материальность, что возникала в момент смерти [непосредственно прошлого существования]. И этот смысл следовало бы также проиллюстрировать примерами дровосека и цирюльника.

§ 27. Здесь знание, что возникает с объектом в виде отрезка времени начиная с момента последней сидячей позы и вплоть до сознания связки-перерождения, не называется знанием вспоминания прошлых жизней, а лишь знанием сосредоточения предварительной работы; некоторые называют его «знанием прошлого» (*atītaṃsañāṇa*), но это уже неуместно для тонкоматериальной среды [см. абзац ниже].

Итак, когда этот монах преодолел связку-перерождение, возникает [функция] обращения к ум-двери, берущая своим объектом ментальность-материальность, что возникала в момент смерти. После этого возникают четыре или пять импульсов с тем же

объектом. Первый импульс называется «предварительной работой» и т. д., как уже описывалось ранее (§ 5), и все они относятся к чувственной среде. Последний из них относится к тонкоматериальной среде погружения четвёртой джханы. Знание, что возникает вместе с этим погружением, называется «знанием вспоминания прошлых жизней». И это с осознанностью (памятью), что ассоциирована со знанием, он «...вспоминает многочисленные прошлые жизни: одно рождение, два рождения... [414] так он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни во всех их аспектах и деталях» (D.i, 81) (см. § 13).

**§ 28.** Здесь «одно рождение» — это продолжительность совокупностей, включённая в одно становление от момента сознания связки-перерождения и до момента смерти. Аналогично и с «два рождения» и так далее.

«Множество эонов сворачивания и разворачивания мира» и т. д. следует понимать так: эон сворачивания — это эон убывания, а эон разворачивания — это эон расширения.

**§ 29.** Здесь то, что сменяет сворачивание, включено в это сворачивание, так как коренится в нём; аналогично и с тем, что сменяет разворачивание. Покуда так, включается всё то, что было дано так: «Монахи, у эона есть четыре неизмеримости. Какие четыре? Сворачивание; то, что сменяет сворачивание;

разворачивание; то, что сменяет разворачивание» (A.ii, 142, сокращено).

**§ 30.** Существует три вида сворачивания эона: из-за воды, из-за огня, из-за воздуха (см. MN 28). Также существует три предела для сворачивания: до мира Брахмы Абхассара (Струящегося Сияния), до Субхакинха (Сияющего Великолепия) и до Вехаппхалы (Великого Плода). Когда эон сворачивается из-за огня, то всё, что ниже мира Абхассара, сжигается в огне. Когда он сворачивается из-за воды, то всё, вплоть до мира Субхакинха [Мир Брахмы], растворяется в воде. Когда он сворачивается из-за воздуха, то всё, вплоть до мира Вехаппхала [Мир Брахмы], сносится ветром.

**§ 31.** В ширину же всегда уничтожается одна из областей Будды. Области Будды бывают трёх видов: область рождения, область влияния и область охвата.

Область рождения ограничивается десятью тысячами мировых сфер, что сотрясаются от появления сознания связки-перерождения Совершенного и т. д. Область влияния ограничивается сотней тысяч миллионов мировых сфер, где действенны следующие защиты (paritta): Ратана Сутта (Sn, стр. 39), Кхандха Паритта (Vin.ii, 109; A.ii, 72), Дхаджагга Паритта (S.i, 218), Атанатийа Паритта (D.iii, 194) и Мора Паритта (Jā.ii, 33). Но область его охвата безмерна, неизмерима, ибо сказано: «Так далеко, как он пожелает» (A.i, 228). Совершенный знает всё и везде,

где пожелает. Итак, из всех этих областей та одна, что разрушается, — это область влияния. И когда уничтожается она, уничтожается и область рождения. И их восстановление, как и разрушение, происходит одновременно (см. MA.iv, 144).

**§ 32.** Теперь следует прояснить, как они разрушаются и восстанавливаются. Когда эон уничтожается огнём [415], то сначала появляется великое облако, что знаменует разрушение эона, и идёт из него великий ливень на расстояние в сотню тысяч миллионов мировых сфер. Люди приходят в восторг и засевают все свои семена. Но когда ростки вырастают достаточно для выпаса волов, больше ни капли не падает с неба, даже если птицы низко летят. С этого часа дождя больше не будет. К этому отсылал Благословенный, когда говорил: «Монахи, случается так, что на протяжении многих лет, многих сотен лет, многих тысяч лет, многих сотен тысяч лет не выпадает дождя» (A.iv, 100). Существа, что жили за счёт дождя, умирают и перерождаются в мире Брахмы, аналогично и божества, что живут на цветах и фруктах.

**§ 33.** Через долгий период воды убывают то там, то здесь. Рыбы и черепахи, в соответствии с [законом каммы], умирают и перерождаются в мире Брахмы, аналогично и с обитателями ада. Некоторые говорят, что существа адов исчезают из своей обители с появлением седьмого солнца (§ 41).

Но ведь нельзя переродиться в мире Брахмы без джханы; и некоторые из существ, захваченные мыслями о недостатке еды, не способны достичь джханы. Как же они тогда перерождаются там? Помощью джханы, обретённой в небесном мире [чувственной среды].

**§ 34.** Ибо приходят божества чувственной среды, что зовутся мировыми предвестниками (*loka-buñha*), и оповещают, что по окончании сотни тысяч лет свернётся эон; и они — со взъерошенными волосами, горюющими лицами, вытирая слёзы руками, в облачении из крашеной ткани, что приведено в полнейший беспорядок, — ходят по различным скоплениям людей. Они оповещают: «Люди добрые, по окончании сотни тысяч лет от настоящего момента нас ждёт сворачивание эона. Этот мир будет уничтожен. Даже океаны высохнут. Эта великая земля и Синеру, Царь Гор, будут поглощены и уничтожены. Уничтожение миров будет происходить вплоть до мира Брахмы. Люди добрые, развивайте любящую доброту, развивайте сострадание, радование и невозмутимость. Заботьтесь об отцах и материах, чтите старейшин ваших кланов».

**§ 35.** Когда человеческие существа и земные божества слышат их слова, они, по большей своей части, полнятся чувством срочности. Они становятся добры друг к другу, накапливают заслуги любящей добротой и т. д. и таким образом перерождаются в небесном мире [чувственной среды]. Там они едят

небесную еду и совершают предварительную работу на касине воздуха, обретая джхану. Другие, однако, перерождаются в небесном мире [чувственной среды] посредством каммы, испытываемой в одной из будущих жизней. Ибо нет существа в этом круге перерождений, которое лишено каммы, испытываемой в одной из будущих жизней. Они также обретают там джхану в том же ключе. [416] Все они в конечном итоге посредством обретения джханы в небесном мире [чувственной среды] перерождаются в мире Брахмы [т. е. в тонкоматериальной среде].

**§ 36.** По прошествии долгого периода времени после того, как прекратился дождь, появляется второе солнце. Это описывается Благословенным во фразе с таким началом: «Монахи, случается так, что...» (A.iv, 100), и Саттасурийа Сутту следовало бы процитировать целиком. Когда появляется второе солнце, нельзя больше отличить день от ночи. Когда заходит одно, восходит второе. Мир безостановочно выжигается солнцами. Но в солнце, что разрушает эон, в отличие от обычного солнца, нет солнечного божества<sup>11</sup>. Сейчас, когда наличествует обычное солнце, грозовые тучи и перистые облака

---

11 «„Обычное солнце“ — это солнце божественного дворца, которое возникает до разворачивания эона. Божества солнца также порождают джхану и перерождаются в мире Брахмы, подобно прочим существам чувственной сферы. Но фактический солнечный диск становится более ярким и жарким. Другие говорят, что он исчезает, а на его месте появляется другой» (Pm. 412).

плывут по небу. Но когда появится солнце, что возникает перед разрушением эона, небо будет ясным, как зеркальная поверхность: ни туч, ни облаков. Вся вода, начиная с ручейков, но за исключением пяти великих рек<sup>12</sup>, испарится.

§ 37. После этого, через ещё один большой промежуток времени, появится третье солнце. И когда оно появится, испарятся и великие реки.

§ 38. После этого, через ещё один большой промежуток времени, появится четвёртое солнце, и с его появлением испарятся семь великих озёр Гималаев, что являются истоками великих рек: Сихапапата, Хамсапатана<sup>13</sup>, Каннамундака, Ратхакара Анотатта, Чхадданта и Кунала.

§ 39. После этого, через ещё один большой промежуток времени, появится пятое солнце, и с его появлением в великом океане не останется воды даже для того, чтобы смочить один сустав пальца.

§ 40. После этого, через ещё один большой промежуток времени, появляется шестое солнце, и с его появлением целая мировая сфера превращается в пар, выпаривается вся возможная влага. И так происходит в сотне тысяч миллионов мировых сфер.

---

12 Ганга, Йамуна (Джумма), Сарабху, Сарассатти и Махи (Рм. 412).

13 Хамсапатана — это другое имя для Мандакини (Рм.). Касательно семи Великих озёр см. A.iv, 101.

**§ 41.** После этого, через ещё один большой промежуток времени, появляется седьмое солнце, и с его появлением всю мировую сферу, вместе с сотней тысяч миллионов других, охватывает огонь. Даже вершины Синеру, что высотою в сотню лиг и выше, крошаются и растворяются в пространстве. Пожарище добирается до измерения Четырёх Царей. Когда оно сжигает там все золотые, хрустальные и усеянные драгоценными камнями дворцы, оно переходит на измерение Тридцати Трёх. Так оно и движется вплоть до плана первой джханы. Когда пожарище сжигает три [нижних] мира Брахмы, оно останавливается у мира Абхассары. [417] И покуда любое сформированное явление размером с атом существует, пожарище не уйдёт; оно отступит лишь после того, как всё будет поглощено им. И подобно пламени, которым горят мёд и гхи, это пожарище не оставляет за собой пепла.

**§ 42.** И вот пространство нижнего и верхнего направлений теперь сведены к одному — обширной и мрачной тьме. Затем, через длинный промежуток времени, возникает великое облако, и сначала из него лишь слегка льёт, но затем капли дождя становятся как стебли лотоса, как прутья, как пестики, как стволы пальм: всё больше и больше. И все сожжённые области в сотню тысяч миллионов мировых сфер заполняются водой, пока под ней не скроются. Затем ветры (потоки) из-под этой воды вырываются наружу по всей её области, огибая и уплотняя её так, что она становится как

капли воды на листьях лотоса. Но как они уплотняют эту великую массу воды? Делая в ней прорехи, ибо ветер испещряет эту толщу то тут, то там.

**§ 43.** Сдавливаясь так воздухом, уплотняясь и разделяясь, она постепенно исчезает. По мере того, как она уходит, [нижние] миры Брахм возникают вместо неё, и миры небесные вновь возникают на тех местах, где обычно возникают четыре небесных мира чувственной сферы<sup>14</sup>. Но когда вода сошла до прежнего уровня земли, возникают сильные ветра (потоки), останавливая её и удерживая, подобно воде в горшке, когда его горлышко закупорено. По мере того, как заканчивается свежая вода, на ней образуется эссенциальный гумус. Он обладает цветом, запахом и вкусом, подобно плёнке на молочном рисе, когда тот высыхает.

**§ 44.** Затем существа, что были перерождены в мире Брахмы Струящегося Сияния (Абхассара), по истечении своего срока жизни или заслуг умирают и рождаются здесь. Они источают сияние и парят в небе. Поедая эссенциальный гумус, как это описано в Агганья Сутте (D.iii, 85), они преисполняются жаждой и находят себе дело в виде создания комков из него для дальнейшего поедания. Их сияние тускнеет, наступает тьма. Они пугаются тьмы.

---

14 «На месте, где располагаются божества Йама. Места небес Чатумахараджики и Таватимса сначала не появляются, ибо они соединены с землёй» (Pm. 412).

**§ 45.** Затем, чтобы избавить их от страха и приободрить, появляется диск солнца в пятьдесят лиг в поперечнике. Они в восторге от такого зрелища, думая: «У нас есть свет» и говоря: «Оно появилось, чтобы облегчить наши страхи и приободрить нас (*sūrabhāva*), так пусть же оно зовётся „солнцем“ (*suriya*)». И так они нарекли его «солнцем» (*suriya*). Солнце даёт свет днём, но потом заходит. От этого они вновь впали в страх: «Мы потеряли свет, который имели!», и они думают: «Как было бы хорошо, если бы у нас был другой свет!» [418]

**§ 46.** И, как бы зная их мысли, появился диск луны — сорок девять лиг в поперечнике. Видя его, они восхищаются ещё сильнее: «Оно появилось, как будто зная наши желания (*chanda*), так пусть же зовётся оно „луной“ (*canda*)». И так они нарекли его «луной» (*canda*).

**§ 47.** После появления солнца и луны звёзды возникают в своих созвездиях. После всего этого становятся различимы день и ночь, месяц и половина месяца, времена года и целый год.

**§ 48.** В день, когда появились солнце и луна, появились также гора Синеру, горы Мировой Сфера и Гималаи. И появились они в полнолуние месяца Пхаггун (Март) — ни раньше, ни позже. Подобно чему? Подобно тому как когда готовят просо, в момент готовки возникают пузыри, и в один и тот же

промежуток времени некоторые из них круглые, некоторые — полые, а некоторые — плоские, так же и здесь: есть горы на возвышенностях, моря в пустых пространствах и континенты (острова) на плоских участках.

**§ 49.** По мере того, как существа питаются эссенциальным гумусом, некоторые из них становятся красивыми, а некоторые уродливыми. Те, что красивы, презирают уродливых. Из-за этого презрения исчезает эссенциальный гумус, а из-под почвы показывается росток. Затем он исчезает и появляется ползучий побег бадалата (*badālatā*). Исчезает и он, оставляя на своём месте рис без красного налёта и шелухи, что растёт без обработки, — чистый, сладко пахнущий рис.

**§ 50.** Затем появляются сосуды. Существа собирают рис в эти сосуды, которые кладутся на камни. Спонтанно появляется пламя и готовит этот рис. Приготовленный, он походит на цветы жасмина. И к нему не нужны никакие карри или соусы, так как вкус у этого риса такой, какой захотят сами вкушающие.

**§ 51.** По мере того как они едят такую грубую пищу, в их телах образуются моча и экскременты. От этого образуются отверстия, чтобы дать им выход. Образуется два пола. И на протяжении долгого времени мужчины размышляют о женщинах, а жен-

щины — о мужчинах. Из-за этого у них возникают чувственные желания. После этого они вступают в сексуальные отношения.

**§ 52.** [419] За их [неприкрытое] потакание дурному их порицают мудрые, и поэтому те строят дома, чтобы сокрыться. Живя в домах, они становятся ленивыми, делают запасы пищи. По мере всего этого их рис покрывается красным налётом и шелухой и прекращает расти там, где был собран. Они собираются и сокрушаются фактом: «Зло проявилось среди существ, ибо ранее мы были созданы умом...» (D.iii, 90), и всё это следовало бы пропитировать во всей полноте, как то описывается в Агганья Сутте.

**§ 53.** После этого они устанавливают границы. Потом некое существо берёт пищу других. Получив упрёк дважды, на третий раз оно пускает в ход кулаки, камни, палки и так далее. Когда появляются воровство, порицание, ложь и т. д., существа собираются вместе, думая: «Что, если мы выберем существо, которое будет делать выговор тем, кто этого заслуживает, будет наказывать тех, кто этого заслуживает, и будем платить ему порцией риса?» (D.iii, 92).

**§ 54.** Когда существа в этом эоне пришли к такому соглашению, они избрали Благословенного, что был тогда Бодхисаттой (существом, идущим

к Просветлению), был наикрасивейшим, самым достойным, самым уважаемым, умным и способным применить усилие по обузданию. Так как он был признан (sammata) большинством (mahā-jana), он был назван Маха-Саматой. Так как он был повелителем наделов (khetta), он был назвал кхаттием (благородным воином). Так как оненным образом и справедливо поспособствовал благополучию (rañjeti) других, он был царем (rājā). Вот как он стал известен под этими именами. Ибо Бодхисатта — это первый человек, имеющий отношение к любым чудесным новшествам этого мира. Итак, после постановки Бодхисатты во главе, был определён круг кхаттиев, были также установлены брахманы и прочие касты.

§ 55. Период от времени возникновения великого облака, что знаменует уничтожение эона, и вплоть до угасания огня определяет первую неизмеримую эру, она же зовётся «сворачиванием». Отрезок времени от угасания огня и вплоть до возникновения великого облака восстановления, что заливает дождём сотню тысяч миллионов мировых сфер, определяет вторую неизмеримую эру и зовётся «тем, что сменяет сворачивание». Отрезок времени от великого облака восстановления и вплоть до возникновения луны и солнца определяет третью неизмеримую эру и зовётся «разворачиванием». Отрезок времени от возникновения луны и солнца и вплоть до [420] повторного возникновения облака разруш-

шения эона определяет четвёртую неизмеримую эру и зовётся «тем, что сменяет разворачивание». Эти четыре неизмеримые эры складываются в один великий эон. Так следует понимать уничтожение огнём и восстановление после него.

**§ 56.** Случай уничтожения эона водой следует трактовать в вышеописанном ключе: «Сперва появляется великое облако, что знаменует разрушение эона...» (§ 32).

**§ 57.** Но есть отличие: когда в случае разрушения огнём появилось второе солнце, появляется великое облако едких вод<sup>15</sup>. Поначалу из него льёт слабо, но постепенно начинает лить так, что заливает сотню тысяч миллионов мировых сфер. Контактируя с едкими водами, земля, горы и т. д. растворяются, и эта вода везде поддерживается ветрами. Эти воды заполняют всё, вплоть до плана второй джханы. Растворив там три мира Брахмы, они останавливаются у мира Субхакинха. Покуда существует малейшая частица сформированного, эти воды не сходят, но как только таковых больше нет, они сходят и исчезают. Всё, начиная со слов: «Пространство нижнего и верхнего направлений теперь сведено к одному — лишь обширная и мрачная тьма» (§ 42), применимо и здесь, за тем исключением, что

---

15 *Khārudaka* — «едкие воды»: имя, данное водам, на которых покоятся мировые сферы (см. MA.iv, 178).

миры возникают вновь уже с мира Брахмы Абхасара. И существа, что умерли в мире Брахмы Субхакинха, перерождаются в местах начиная с мира Брахмы Абхассара.

**§ 58.** Отрезок времени от возникновения великого облака, предвещающего уничтожение эона, и вплоть до схода вод, что уничтожили эон, — это одна неизмеримая эра. Отрезок времени от схода вод, что уничтожили эон, и вплоть до возникновения облака восстановления — это вторая неизмеримая эра. Отрезок времени от великого облака восстановления... Эти четыре неизмеримые эры складываются в один великий эон. Так следует понимать уничтожение водой и восстановление после него.

**§ 59.** Случай разрушения эона воздухом следует трактовать в вышеописанном ключе: «Сперва появляется великое облако, что знаменует разрушение эона...» (§ 32).

**§ 60.** Однако есть различия. Если в случае с огнём появляется второе солнце, то здесь образуются ветра, что уничтожат эон. Сначала они поднимают крупные хлопья пыли, затем — мелкие, затем — мелкий и крупный песок, гравий, камни и т. д. [421] — вплоть до того, что ветра вздывают камни размером с погребальную колесницу<sup>16</sup> и корчуют

---

16 Кītāgāra: см. гл. XII, сноскау 14; здесь, кажется, более подходит именно этот смысл из многих прочих.

деревья. Всё это сметается с земли в небо, и вместо того чтобы упасть обратно, оно размалывается там на куски и растворяется.

**§ 61.** В конечном итоге ветра вырываются из-под великой земли и переворачивают её, зашвыривая в пространство. Великая земля раскалывается на фрагменты размерами с сотню, две, три, четыре и пять сотен лиг, и всё это кружится, размалываясь на куски и растворяясь. Горы мировой сферы и Синеру вздымаются в воздух, ударяясь друг об друга вплоть до полного их исчезновения. В такой же манере разрушаются небесные дворцы, что стоят на земле [Синеру], а также те, что построены в воздухе; ветры разрушают шесть небесных миров чувственной сферы и сотню тысяч миллионов мировых сфер. Затем мировые сферы сталкиваются с мировыми сферами, Гималаи — с Гималаями, а Синеру — с Синеру, и сталкиваются они вплоть до расщепления на кусочки и исчезновения.

**§ 62.** Ветра ширятся от земли вплоть до плана третьей джханы. Разрушив три мира Брахмы, они останавливаются у мира Вехапхала. Разрушив всё сформированное, они утихают. Затем происходит всё то, что описывалось выше, начиная с фразы: «Пространство нижнего и верхнего направлений теперь сведено к одному — лишь обширная и мрачная тьма...» (§ 42). Но в этом случае миры начинают восстанавливаться уже с мира Брахмы Субхакинха. Существа, умирающие в мире Брахмы

Вехапхала, перерождаются в обителях начиная с мира Брахмы Субхакинха.

**§ 63.** Отрезок времени от возникновения великого облака, предвещающего уничтожение эона, вплоть до прекращения ветров, что уничтожили эон, — это одна неизмеримая эра. Отрезок времени от прекращения ветров, что уничтожили эон, вплоть до возникновения облака восстановления — это вторая неизмеримая эра. Отрезок времени от великого облака восстановления... Эти четыре неизмеримые эры складываются в один великий эон. Так следует понимать уничтожение ветром и восстановление после него.

**§ 64.** Какова причина разрушения мира? Три неблаготворных корня. Когда особенно выражен один из этих корней, мир разрушается в соответствии с ним: выражена жадность — мир разрушается огнём, выражена злоба — мир разрушается водой, выражено заблуждение — мир разрушается ветром. Однако некоторые говорят, что он разрушается водой, когда выражена жадность, а когда выражена злоба, он разрушается огнём.

**§ 65.** Разрушаемый таким образом, мир уничтожается семь раз огнем, и на восьмой раз разрушение происходит уже водой, затем снова — семь раз огнем и восьмой раз водой; будучи уничтоженным семь раз водой, что происходит на каждый восьмой

раз после семи циклов огненного разрушения, [422], вновь идёт семикратное разрушение огнём. Так проходят шестьдесят три эона. Затем воду сменяет воздух и, вступив в цикл разрушения на её место, он разрушает мир Брахмы Субхакинха, где время жизни длится полных шестьдесят четыре эона.

**§ 66.** Итак, когда монах, что способен вспоминать целые эоны, вспоминает свои прошлые жизни, он вспоминает «множество эонов сворачивания и разворачивания мира». Как? Как описано во фразе с таким началом: «Там меня...» (§ 13).

«Там меня»: в том эоне сворачивания я был в таком-то становлении, или поколении, или уделе, или месторасположении сознания, или обители существ или группы существ.

**§ 67.** «Звали так-то»: [например,] Тисса или, скажем, Пхусса. «Я был такого-то происхождения»: [имел такое фамильное имя, как] Каччана или, скажем, Кас-сапа. Всё это о вспоминании его имени и фамилии в прошлых существованиях. Если он хочет вспомнить свою внешность, или же как тяжела была его жизнь, или сколько было удовольствия и боли, или срок жизни, то он вспоминает также и это. Поэтому сказано «с такой-то внешностью... таков был мой конец отрезка жизни».

**§ 68.** Здесь «с такой-то внешностью» значит: светлый или темный. «То и то было моей пищей»: белый

рис и мясные блюда или же просто плоды, упавшие с деревьев. «То и то было моим опытом удовольствия и боли»: различные виды телесного и ментального удовольствия, классифицированные как земные, не-земные и так далее. «Таков был мой конец отрезка жизни»: век или восемьдесят четыре тысячи эонов.

**§ 69.** «Умерев там, я возник где-то ещё»: уйдя из того становления, поколения, удела, вместилища сознания, обители существ или группы существ, я вновь возник в ином становлении, поколении, уделе, месторасположении сознания, обители существ или группы существ. «И там тоже»: и вновь становление, поколение, удел, месторасположение сознания, обитель существ или группы существ. «Меня звали так-то»: как описано выше.

**§ 70.** Кроме того, слова «там меня» отсылают к процессу вспоминания того, кто вернулся назад так далеко, как того желал, а слова «и умерев там» отсылают к рассмотрению после повторного вспоминания того, что после; следовательно, слова «я возник где-то ещё» могут быть поняты как сказанные в отношении места его предыдущего возникновения от той точки, на что указывают слова «я возник здесь». И слова «и там тоже меня» [423] сказаны с целью показать вспоминание его имени, происхождения и т. д. уже там, в том месте его повторного возникновения сразу после предыдущего. «И умерев там, я возник здесь»: умерев в той предыдущей

обители, я переродился здесь, в этом клане кхаттиев или брахманов.

§ 71. «Так»: таким образом. «Во всех их аспектах и чертах»: с чертами в виде имени и происхождения, с аспектами в виде внешности и так далее. Ибо именно посредством имени и происхождения существо очерчивается как, скажем, «Тисса Кассапа», и его персональная отличительность известна по его внешности — светлой или темной и т. д. Таким образом, имя и происхождение — это черты, в то время как всё остальное — это аспекты. «Он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни»: смысл очевиден.

Окончено объяснение знания вспоминания прошлых жизней.

#### [**(5) БОЖЕСТВЕННОЕ ОКО — ЗНАНИЕ СМЕРТИ И ПЕРЕРОЖДЕНИЯ СУЩЕСТВ]**

§ 72. Что касается объяснения знания смерти и перерождения существ, то [вот текст, описывающий это знание: «Он направляет, склоняет свой ум к знанию смерти и перерождения существ. Божественным оком, что очищено и превосходит человеческое, он видит смерти и перерождения существ: низших и высших, красивых и уродливых, счастливых или несчастных по своему уделу; он понимает существ как перерождающихся

в соответствии с их поступками: „Эти существа, что совершили проступки телом, речью и умом, хулители благородных, заблуждающиеся воззрениями, копящие камму из-за ложного воззрения, после распада тела, после смерти, возникли в состоянии лишения, в несчастливом уделе, в муках, в аду. Но существа, что были благими телом, речью и умом, не хулители благородных, правильны в воззрениях, копящие камму из-за правильного воззрения, после распада тела, после смерти, возникли в счастливом уделе, в небесном мире“. Так он божественным оком, что очищено и превосходит человеческое, видит смерти и перерождения существ: низших и высших, красивых и уродливых, счастливых или несчастных по своему уделу; он понимает существ как перерождающихся в соответствии с их поступками» (D.i, 82). Здесь] «к знанию смерти и перерождения существ» (ситිරපරාතායැංඟා = cutiyā ca irapāte ca yāyā — разбивка сложного слова) [значит:] к тому виду знания, посредством которого познаются смерти и перерождения существ; к знанию божественного ока — вот смысл этого. «Он направляет, склоняет свой ум»: он направляет и склоняет сознание предварительной работы. «Он» — монах, что занят таким направлением ума.

§ 73. «Божественным оком» и т. д.: оно «божественное» ввиду своей схожести с таковым; ибо божества обладают божественным оком в качестве органа чувственного восприятия, что произведён благой

каммой, которой не препятствуют желчь, слизь, кровь и т. д., и который, ввиду отсутствия изъянов, способен воспринимать даже далёкие объекты. И это заключающееся в знании око, что порождено в развитии посредством энергии этого монаха, является схожим с вышеописанным, таким образом, оно «божественное» — ввиду схожести с таковым. Также: оно «божественное», так как обретается посредством божественной обители, а также потому, что божественная обитель — это его поддержка. И оно также «божественное» потому, что оно, посредством различения света, существенным образом освещает. И оно «божественное» потому, что имеет широкий обзор ввиду способности видеть сквозь стены и так далее. Всё это следует понимать в соответствии с наукой грамматики. Оно «око» в смысле видения. Оно также «око» потому, что оно подобно глазу в своём исполнении функции глаза. Оно «очищено» потому, что оно, посредством видения смерти и перерождения, является причиной для очищения воззрения.

**§ 74.** Видящий только смерть, но не перерождение, впадает в воззрение аннигиляционизма; видящий только перерождение, но не смерть, впадает в воззрение, что появляются [совершенно] новые существа. Видящий и смерть, и перерождение избегает этих двух [ложных] воззрений, и такое видение — это причина для очищения воззрения. И сыновья Будд видят и то и то. Поэтому выше было сказано:

[424] «Оно „очищено“ потому, что оно, посредством видения смерти и перерождения, является причиной для очищения возврата».

**§ 75.** «Превосходит человеческое»: в способности видеть видимые объекты оно выходит за пределы человеческого. Или это также можно понять и в том смысле, что оно превосходит человеческую плоть глаза. «Божественным оком, что очищено и превосходит человеческое... он видит существ»: он наблюдает за существами так, как люди обычно делают физическим глазом.

**§ 76.** «Смерти и перерождения»: он не может видеть существ божественным оком непосредственно в момент их перерождения<sup>17</sup>, но может видеть лишь

---

17 «„Он не может видеть их божественным оком“: не может видеть их знанием божественного ока ввиду чрезмерной краткости и утончённости момента материи в них. Кроме того, объектом божественного ока является материальность настоящего времени, и это по условию предвозникновения. И не существует возникновения возвышенного сознания без предварительного обращения и подготовительной работы. Не существует также и материальности, которая способна быть условием объекта только в моменты возникновения и угасания. Поэтому будет правильным сказать, что он не может видеть божественным оком материальность в моменты смерти и перерождения. Но если знание божественного ока берёт своим объектом только материальность, то почему говорится о том, что он „видит существ“? Так

тех, кто, находясь на краю смерти, вскоре умрёт — это подразумевается под «смертью»; под видением «перерождения» подразумевается видение тех, кто достиг сознания связки-перерождения и только что вновь возник. Здесь подчёркивается то, что он видит именно это.

**§ 77.** «Низших»: презираемых, на которых смотрят сверху вниз, отвергнутых по рождению, клану, богатству и т. д., так как они пожали плоды заблуждения. «Высших»: противоположных вышеописанным, так как они пожали плоды не-заблуждения. «Красивых»: имеющих желанную, приемлемую, приятную внешность, так как они пожали плоды не-злобы. «Уродливых»: имеющих нежеланную, неприемлемую, неприятную внешность, так как они пожали плоды злобы; неприглядные, некрасивые — вот смысл этого. «Счастливых по своему уделу»: ушедших к счастливому уделу, богатых, очень состоятельных, так как они пожали плоды не-жадности. «Несчастных по своему уделу»: ушедших к несчастливому уделу, бедных, с минимумом еды и питья, так как они пожали плоды жадности.

---

говорится потому, что это знание главным образом связано с различными видами материальности в рамках продолжительности некоего существа, или же потому, что материальность является причиной для схватывания существ. Некоторые говорят, что это лишь конвенциальное выражение» (Pm. 417).

**§ 78.** «Перерождающихся в соответствии с их поступками»: скитающихся в соответствии с поступками (каммой), что они совершили. Итак, функция божественного ока описывается начальными фразами начиная со «смерти», а знания в отношении перерождения в соответствии с поступками описывается этой последней.

**§ 79.** Порядок возникновения этого знания следующий: здесь монах расширяет свет в нижнем направлении, в направлении ада, и он видит там существ, что подвергаются великим страданиям. Такое видение является лишь функцией божественного ока. Затем он направляет внимание так: «Какие поступки совершили эти существа, что переродились в этих страданиях?» Затем знание, имеющее своим объектом эти поступки, возникает в нём в таком ключе: «Это случилось после этого». Таким же образом он расширяет свет в верхнем направлении, к небесным мирам [чувственной среды], и он видит существ в роще Нанданы, в роще Миссака, в роще Пхарусака и т. д., что наслаждаются своей благой участью. Это видение также является функцией божественного ока. Он направляет своё внимание в таком ключе: «Какие поступки совершили эти существа, что переродились в этом великом счастье?» Затем знание, имеющее своим объектом эти поступки, возникает в нём так: «Это случилось после этого». Вот что называется знанием о перерождении существ в соответствии с их поступками.

**§ 80.** Для этого не требуется никакой особой предварительной работы. И как в этом случае, так и в случае знания будущего, ибо оба знания имеют божественное око своей основой, и их успех также зависит от него. [425]

**§ 81.** «Проступки телом» и т. д.: это плохое поведение (*duṭṭha caritam*) или это испорченное поведение (*duṭṭhaṁ caritam*), так как оно испорчено загрязнениями, таким образом, это проступки (*duccarita*). Проступки совершаются посредством тела, или возникают ввиду тела, таким образом, это проступки телом. Аналогично и с остальным. «[Совершили] проступки» — полнились проступками.

**§ 82.** «Хулители благородных»: полные желания причинить благородным вред: Буддам, Паччекабуддам и ученикам, а также вошедшим в поток домохозяев; они порочат их худшими обвинениями или отрицанием их особых качеств (см. Ud. 44 и MN 12), они корят и порицают их — вот смысл этого.

**§ 83.** Здесь следует понимать, что когда они говорят: «В них нет ничего отшельнического», то они хулят, пороча их худшими обвинениями; и когда они говорят: «У них нет джханы или освобождения, плода или пути и т. д.», то они хулят, отрицая их особые качества. И неважно, делается это с реальным знанием об их особых качествах или же без него — это всё равно будет хуление благородных,

а это весомая камма наподобие той, что приносит немедленный результат, и она же является препятствием и к небесным мирам, и к достижению пути. Но это хуление поправимо.

**§ 84.** Следующая история прояснит это. Говорят, некий старейшина и некий молодой монах скитались за подаяниями в некой деревне. В первом доме они получили только одну ложку горячей каши. Ветра в желудке старейшины причиняли ему боль, и он подумал: «Эта каша поможет мне, я съем её до того, как она остынет». Люди принесли к порогу деревянный стул, старейшина сел и съел кашу. Младший монах отвратился и сказал [āha]: «Старик позволил своему голоду возобладать, он сделал то, чего ему следовало бы постыдиться». Старейшина ещё посчитался за подаяниями, а по возвращении в монастырь спросил младшего монаха: «Продвинулся ли ты в этом Учении, друг?» — «Да, досточтимый, я — вошедший в поток». — «Тогда, друг, даже не старайся достичь более высоких путей: тот, чьи пороки уничтожены, получил от тебя хулу». Младший монах попросил прощения у старшего и таким образом вернулся к своему прежнему состоянию.

**§ 85.** Итак, тому, кто оскорбил благородного, даже если он сам является таковым, следует пойти к оскорблённому; если оскорбивший старше, [426] ему следует сесть на корточках и попросить про-

щения так: «Я сказал то и то досточтимому, пусть он простит меня». Если оскорбивший младше, ему следует выказать почтение, сесть на корточках и, сложив руки, попросить прощения так: «Я сказал вам то и то; простите меня, досточтимый». Если оскорблённый ушёл, то оскорбившему следует или пойти за ним самому, или отправить кого-то.

**§ 86.** Если он не может ни пойти к нему самому, ни отправить кого-либо, то ему следует пойти в тот монастырь, [где живёт оскорблённый], подойти к монахам и, сев на корточки, в случае если они младше, или действуя как описано выше, если они старше, попросить прощения так: «Досточтимые, я сказал то-то и то-то одному досточтимому, которого зовут так-то и так-то. Пусть этот досточтимый простит меня». В таком же ключе следует поступить также и в том случае, если он не смог получить прощения непосредственно в присутствии оскорблённого.

**§ 87.** Если оскорблённый — это монах, что скивается в одиночку и о котором не представляется возможным узнать — ни где он живёт, ни куда он ушёл, то следует пойти к некоему другому мудрому монаху и сказать: «Досточтимый, я сказал то-то и то-то одному досточтимому, которого зовут так-то и так-то. Когда я вспоминаю это, я полнюсь сожалениями. Что мне делать?» На что второму следует ответить: «Более не думай об этом, старейшина прощает тебя. Успокой свой ум». Затем ему

следует протянуть свои сложенные вместе ладони в том направлении, в котором ушёл оскорблённый благородный, и сказать: «Простите меня».

**§ 88.** Если оскорблённый благородный достиг окончательной Ниббаны, оскорбившему его следует пойти в то место, где была кровать, на которой оскорблённый благородный достиг окончательной Ниббаны, и пойти вплоть до места сожжения его тела, чтобы попросить прощения. После этого не будет препятствия ни для небесных миров, ни для пути — оскорбивший восстанавливает возможность для всего этого.

**§ 89.** «Заблуждающиеся воззрениями»: имеющие искаажённое воззрение. «Копящие камму из-за ложного воззрения»: те, кто обладает каммой различных видов, что накоплена посредством ложного воззрения, а также те, кто побуждает других к телесной камме и т. д., что коренится в ложном воззрении. И здесь, хотя хуление благородных уже подразумевается при упоминании проступков речью, и хотя ложное воззрение уже подразумевается при упоминании проступков умом, тем не менее повторное их упоминание можно понимать как имеющее место в силу их огромной предосудительности.

**§ 90.** Огромная предосудительность хуления благородных такова ввиду её схожести с каммой с немедленным результатом. Ибо вот что сказано:

«Сарипутта, подобно тому как если бы монах, обладающий нравственностью, сосредоточием и пониманием, мог здесь и сейчас достичь окончательного знания, так и в отношении этого случая я заявляю: если он не отбросит такой речи и таких мыслей и не откажется от таких воззрений, то он обнаружит себя в аду, как если бы его взяли и затащили туда<sup>18</sup>» (M.i, 71). [427] И нет ничего более предосудительного, чем ложное воззрение, в соответствии с чем сказано: «Монахи, я не вижу ни одной более предосудительной вещи, чем ложное воззрение» (A.i, 33).

**§ 91.** «После распада тела»: по прекращению совокупностей цепляния. «После смерти»: после подбора следующих совокупностей, порождённых сразу после этого. Или иначе: «после распада тела» — после прекращения управляющей способности жизни, а «после смерти» — это всё, что после сознания смерти.

**§ 92.** «Состояние лишения» и остальное — это синонимы для ада. Ад — это состояние лишения (apāya), так как он отрешён (apeta) от причины (aya<sup>19</sup>), известной как заслуга, что есть условие для [достижения] небесного обиталища и освобождения; или же это ввиду отсутствия (abhāva) какого-либо

18 Здесь, в переводе крайне идиоматической фразы *yathābhataṭ*, была опора на MA.ii, 32.

19 Касательно слова aya см. гл. XVI, §17.

источника (*āya*) удовольствий. Удел (*gati*), прибежи-  
ще страдания (*dukkha*) — это «несчастливый удел» (*duggati*); или же удел (*gati*), порождённый каммой,  
что искажена (*duṭṭha*) большим количеством злобы  
(*dosa*), — это «несчастливый удел» (*duggati*). Те, кто  
совершает неблагие деяния, будучи отделённы-  
ми-от (*vivasa*), ниспадают туда, таким образом, это  
«муки» (*vinipāta*); или иначе: когда они распадают-  
ся (*vinassanto*), они ниспадают (*patanti*) туда, и все  
части их тел ломаются, таким образом, это муки  
(*vinipāta*). Там нет причин (*aya*) в виде удовлетво-  
рения, таким образом, это «ад» (*niraya*).

**§ 93.** Или иначе: сфера животных обозначается  
упоминанием состояний лишения, ибо она отделе-  
на от счастливого удела; но она и не несчастливый  
удел, так как допускает существование королев-  
ских наг (змей), что глубоко почитаемы. Измерение  
призраков обозначается упоминанием несчастли-  
вого удела, ибо оно является и состоянием лишения,  
и несчастливым уделом, так как отрешено от счаст-  
ливого удела и так как оно — удел страдания; одна-  
ко это не состояние пребывания в мучениях, как,  
например, в случае демонов асура. Демоны асура  
обозначаются упоминанием мук, ибо их состоя-  
ние — это одновременно и состояние лишения, и не-  
счастливый удел, как уже описывалось выше, и оно  
зовётся «муками» (т.е. отделённостью) от всех воз-  
можностей. Ад сам по себе, в его различных аспек-  
тах Авичи и т. д., обозначается упоминанием *ада*.

«Возникли»: ушли, переродились там — вот что подразумевалось.

**§ 94.** Уделы, противоположные вышеперечисленным, следует понимать в обратном ключе. Но есть отличия. Здесь упоминание «счастливого удела» включает в себя человеческий удел, и только небесный удел включён в упоминание «небесного мира». Итак, хороший (*sundara*) удел (*gati*) — это «счастливый удел» (*sugati*). Это высший пик (*suṭṭhu aggo*) объектных феноменов, включающих в себя видимое и т. д., таким образом, он «небесный» (*sagga*). Всё это — «мир» (*loka*) в смысле разложения и распада (*lujjana-palujjana*). Таков смысл этих слов.

«Так... божественным оком» и т. д. — это всё обобщающая фраза, смысл которой вкратце таков: «Таким образом он посредством божественного ока... видит».

**§ 95.** Итак, тому члену общины, который начинающий и который желает видеть всё это, следует убедиться, что джхана, имеющая своим объектом некую касину и являющаяся основой для прямого знания, всецело им освоена и поддаётся ему во всех отношениях. Затем одну из трёх касин — касину огня, белую касину или [428] касину света — следует привести в близость к [возникновению знания божественного ока]. Ему следует озабочиться этим джхановым доступом и оставаться там, чтобы расширить [касину], но не следует порождать

здесь намерение погружения, ибо если возникнет погружение, то [касина] станет поддержкой для джханы, но не для предварительной работы [прямого знания]. Из всех трёх касина света — это лучший выбор. Итак, одну касину из этих трёх следует развить так, как дано в описании касин, остановив развитие на уровне доступа и там же её расширив. И расширять её нужно так, как дано в том же описании касин. Ибо практикующий может видеть божественным оком только в той области, до которой расширена касина.

**§ 96.** Однако по мере того как он видит видимое, действие предварительной работы заканчивается. От этого исчезает свет. Когда свет исчез, он больше не видит видимое (см. M.iii, 158). Поэтому ему следует вновь и вновь достигать джханы-основы, выходить и пронизывать светом. По мере этого свет постепенно устанавливается и остаётся в пределах той области, до которой он был ограничен им в таком ключе: «Пусть здесь будет свет». И теперь, даже если он сидит и смотрит целый день, он всё ещё способен видеть видимые объекты.

**§ 97.** И здесь можно привести пример с человеком, что отправился в путь ночью, прихватив с собой травяной факел. И вот ночью некий человек с травяным факелом отправился в путешествие. Его факел вдруг погас. Ровные и неровные участки стали для него более не видимы. Он чиркнул фа-

келом о землю — и тот разгорелся вновь. От этого факел теперь даёт больше света, чем раньше. Пока человек шёл с факелом, чьё пламя то вспыхивало, то гасло, уже взошло солнце. Когда оно взошло, он подумал: «Более нет надобности в факеле» — и выкинул его, идя дальше при свете дня.

**§ 98.** Здесь свет касины во время предварительной работы — это свет факела. Когда человек ничего не видит из-за того, что погас факел, — это практикующий, который более не видит видимое, когда по мере его видения видимого прекращается действие предварительной работы, отчего исчезает свет. Его повторное вхождение в достижение — это повторное зажигание факела. Более сильное пронизывание светом у практикующего из-за повторения предварительной работы — это факел, что горит ярче, чем прежде. Сильный свет, остающийся на области столь большой, насколько он её ограничил ранее, — это восход солнца. Он, видящий видимое в сильном свете даже на протяжении целого дня после отбрасывания ограниченного света, — это человек, что выкинул факел и идёт дальше при свете дня.

**§ 99.** Итак, когда видимые объекты, которых нет в фокусе глаза из плоти, приходят в фокус его глаза знания, то есть видимые объекты внутри желудка, относящиеся к сердце-основе, относящиеся к тому, что находится под землёй, за стенами,

горами и оградами или даже в иной мировой сфере [429], и которые видимы как будто обычным глазом из плоти, тогда следует понимать, что возникло божественное око. И только оно способно видеть видимые объекты здесь, а не сознание предварительной работы.

**§ 100.** Но для обычного человека это создаёт препятствие. Почему? Потому что везде, где он решает: «Пусть здесь будет свет», всё становится светом даже после проникновения сквозь горы, землю и море. И когда он видит здесь и там страшных духов, огров и т. д., у него от этого возникает страх, ум колеблется и теряет джхану. Так что следует быть осторожным в видении того, что видимо (см. M.iii, 158).

**§ 101.** Вот порядок, в котором возникает божественное око: когда возникает и прекращается обращение к ум-двери, что имеет своим объектом видимое вышеописанного вида, затем, беря это же видимое своим объектом, всё прочее [все прочие сознания со своими функциями в рамках этой когнитивной серии] следует понимать так, как уже описывалось во фразе с таким началом: «Возникают четыре или пять импульсов...» (§ 5). Здесь также есть [три или четыре] предваряющих сознания чувственной среды, имеющих приложение и удержание. Последнее из этих сознаний, что реализует цель, принадлежит к тонкоматериальной среде четвёртой джханы.

ны. Знание, со-возникающее с ним, зовётся «знанием смерти и перерождения существ», а также «знанием божественного ока».

Окончено объяснение знания смерти и перерождения.

[Общее]

§ 102. Помощник, знаток пяти совокупностей,  
Изрёк эти пять прямых знаний;  
Когда они известны, тогда и эти  
Общие положения также должны быть  
известны.

§ 103. Здесь божественное око, что зовётся знанием смерти и перерождения, имеет также два вспомогательных знания: знание будущего и знание перерождения существ по их действиям. Таким образом, эти два с вышеупомянутыми пятью, начинаяющимися с видов сверх сил, в сумме дают семь видов прямых знаний, что даны здесь.

§ 104. Теперь, чтобы избежать недопонимания касательно классификации их объектов:

Мудрец назвал четыре тройки объектов,  
Из которых можно заключить,  
Как возникают эти семь видов  
Прямых знаний.

**§ 105.** Далее следует объяснение. Четыре тройки объекта были изречены Величайшим из Мудрецов. Какие четыре? Тройка ограниченного объекта, тройка объекта пути, тройка прошлого объекта и тройка внутреннего объекта<sup>20</sup>.

**§ 106. (1)** Итак, знание сверхсил [430] возникает в отношении семи типов объектов: ограниченных или возвышенных, прошлых, будущих или настоящих, а также внутренних и внешних. Каким образом?

---

20 См. Абхищамма Матика, Dhs., стр 1 и далее. Она состоит из 22 наборов троек (tika) и 100 наборов двоек (duka). Первая тройка — это «благотворное, неблаготворное, неопределенное», первая двойка — «корень-причина, не корень-причина». Матика используется в Дхаммасангани (как базовая структура), в «Вибханге» (в некоторых «Секциях Абхищаммы» и «Вопросах»), а также в «Паттхане». Все дхаммы классифицируются в соответствии с этими двойками или тройками в рамках одного из их пунктов, если они, конечно, охватывают всю полноту той или иной дхаммы; если же нет, то дхаммы такой категории называются «не-поддающимися-подобной-классификации» (na-vattabba). Четыре тройки, упоминаемые здесь, это номер 13 — «дхаммы с ограниченным объектом, с возвышенным объектом, с безмерным объектом»; номер 16 — «дхаммы с путём как объектом, с путём как корнем-причиной, с путём как доминированием»; номер 19 — «дхаммы с прошлым объектом, с будущим объектом, с настоящим объектом»; номер 21 — «дхаммы с внутренним объектом, с внешним объектом, с внутренне-внешним объектом».

Когда практикующий желает идти с невидимым телом, после того, как сделал тело зависимым от ума, он преобразует своё тело в соответствии с умом (гл. XII, § 119) и устанавливает его на возвышенном сознании, а затем его знание, рассмотрев, что [слово в] винительном падеже является надлежащим объектом<sup>21</sup>, берет ограниченный объект, так как его объект здесь — это материальное тело. Когда практик после того, как сделал ум зависящим от тела, хочет идти с видимым телом, он преобразует свой ум в соответствии с телом и устанавливает его на материальное тело, а затем его знание, рассмотрев, что [слово в] винительном падеже является надлежащим объектом, берет возышенный объект, так как его объект здесь — это возышенное сознание.

**§ 107.** Это же самое сознание [знание] берет в качестве своего объекта то, что прошло, что прекрасилось, таким образом, оно берёт прошлый объект. У тех, кто принимает решение касательно будущего, как в случае старейшины Маха-Кассапы в Большом Сохранении Реликвий, а также других, оно берёт будущий объект. Когда старейшина Маха-Кассапа предпринимал великое сохранение реликвий, говорят, он решил так: «Пусть на протяжении следующих двух сотен и восьмидесяти лет

---

21 «Слово в винительном падеже» — это в первом случае слово «тело», грамматически согласованное с глаголом «преобразует» (*kāyam pariṇāmeti*); см. Рм.

будущего не иссякнут эти благовония, не высохнут эти цветы и не погаснут эти светильники», и так оно и случилось. Когда старейшина Ассагутта увидел, как Община монахов ест сухую еду в обители Ваттанийа, он решил так: «Пусть водоём каждый день перед приёром пищи превращается в творожный крем», и когда перед следующим приёром пищи набрали воды, она превратилась в творожный крем, но после приёма пищи она оставалась обычной водой<sup>22</sup>.

**§ 108.** Когда монах, сделав тело зависящим от ума, идёт с невидимым телом, берётся настоящий объект.

В момент обращения ума в соответствии с телом или тела в соответствии с умом, а во время превращения своей внешности в таковую у мальчишки и т. д., берётся внутренний объект, так как объектом берутся собственные тело и ум. Но во время показывания слонов, лошадей и т. д. как внешнего берётся внешний объект.

---

22 Рм.: «Хотя вместе с фразами: „Эти благовония“ и т. д. он воспринимает благовония настоящего времени и т. д., всё же объект его решающего сознания — это их будущая материальность, ассоциированная с признаком не-иссякания и т. д.»

Vattanīyaseṇāsana, очевидно, был монастырём в Холмах Виндхья (Viñjāṭavī); см. Mv.19:6; DhsA. 419. Старейшины Ассагутта и Рохана наставляли Каджангалу, что был отправлен, чтобы обратить Менандра [он же Милинда] (Lamotte, *Histoire de la Bouddhisme Indien*, стр. 440).

Так, первостепенно, следует понимать виды сверх сил, что возникают в соответствии с семью видами объектов.

**§ 109. (2)** Знание элемента божественного уха возникает в отношении четырёх видов объекта: ограниченного, настоящего, внутреннего и внешнего. Каким образом?

Когда оно берёт своим объектом звук, а поскольку звук является ограниченным (см. Vbh. 74), то оно, таким образом, берёт ограниченный объект<sup>23</sup>. И так как оно возникает только с существующим звуком как своим объектом, оно берёт настоящий объект. В момент слышания звуков в своём собственном животе и т. д. оно берёт внутренний объект. В момент слышания звуков других оно берёт внешний объект. [431] Так следует понимать знание божественного уха, что возникает в соответствии с четырьмя видами объектов.

**§ 110. (3)** Знание проникновения в умы возникает в отношении восьми видов объектов: ограниченного, возвышенного или безмерного, пути как объекта, а также прошлого, будущего, настоящего и внешнего. Каким образом?

В момент знания сознания других, что относится к чувственной среде, оно берёт ограниченный объект. В момент знания сознания других, что

23 См. также Vbh. 62 и 91.

относится к тонкоматериальной среде, оно берёт возвышенный объект. В момент знания пути и плода оно берёт безмерный объект. Но обычный человек не может знать сознание вошедшего в поток, а последний не может знать сознания однажды возвращающегося — и так вплоть до араханта. Арахант же знает сознания всех, как и каждый более высокий путь знает сознания ниже своего. Таково отличие, которое следует понять. В момент, когда объектом берётся путь, оно берёт путь как объект. Но когда некто знает сознание другого в промежутке в семь дней в прошлое или в будущее [см. § 121], тогда берётся прошлый или будущий объект соответственно.

**§ 111.** Но как это знание берёт объектом настоящее? «Настоящее» (рассу́рпана) троично: настоящее посредством момента, настоящее посредством продолжительности, настоящее посредством протяжённости. То, что достигло возникновения (uppāda), присутствия (thiti) и угасания (bhaṅga), — это «настоящее посредством момента». То, что включается в один или два круга продолжительности, суть «настоящее посредством продолжительности».

**§ 112.** Итак, когда некто приходит в хорошо освещённое место после сидения в темноте, некий объект там ему поначалу не ясен; ясным же он становится тогда, когда проходят один или два круга

продолжительности. И когда кто-то заходит в тёмное помещение после того, как побыл в хорошо освещённом месте, видимый объект не сразу становится очевидным, он достигает своей очевидности после прохождения одного или двух кругов продолжительности. Когда некто находится на некой дистанции, хотя он и видит движения рук мажицков и движения ударов в гонги, барабаны и т. д., всё же он не сразу слышит звук (см. XIV, сноска 22), он слышит его по прошествии одного или двух кругов продолжительности. Это так в первую очередь в соответствии с рецитаторами Маджжхимы.

**§ 113.** Рецитаторы же Самьютты говорят, что есть два вида продолжительности: материальная и нематериальная. Материальная продолжительность длится столько, сколько занимает времени у ка-сающейся берега линии [грязной] воды сделаться чистой, когда некто вступает в неё<sup>24</sup>; столько, сколько требуется времени для рассеивания теплого тепла у прошедшего некоторое расстояние; столько, сколько требуется для спада ослепления у того, кто зашёл в помещение с улицы в солнечный день; столько, сколько нужно времени для исчезновения ряби в глазах у того, кто после некоторого направления внимания на опору медитации

---

24 Рм. добавляет: «Некоторые объясняют смысл этого так: материальная продолжительность длится столько, сколько нужно, чтобы исчезла линия воды на мокрой ступне того, кто наступил на сухой берег».

в закрытой комнате при свете дня открывает ставни и осматривается. Нематериальная продолжительность — это два или три цикла импульсов. Оба этих вида называются «настоящим посредством продолжительности» [в соответствии с этими рецитаторами]. [432]

**§ 114.** То, что ограничивается одним становлением (существованием), называется «настоящим посредством протяжённости», с отсылкой на которое в Бхаддекаратта Сутте сказано: «Друзья, ум и ментальные объекты пребывают в настоящем. Сознание связано желанием и жадностью к тому, что в настоящем. Так как сознание связано желанием и жадностью, он находит наслаждение в этом. Наслаждаясь этим, состояния в настоящем покоряют его» (M.iii, 197).

И здесь «настоящее посредством продолжительности» используется комментариями, в то время как «настоящее посредством протяжённости» используется Суттами.

**§ 115.** Но некоторые<sup>25</sup> говорят, что сознание «настоящего посредством момента» — это объект знания проникновения в умы. Почему они так думают? Мол, сознание обладателя сверхсилы и другого существа возникают в один и тот же момент. Они

---

25 Обитатели монастыря Абхайагири в Анурадхапуре (Pm.).

приводят такой пример: подобно тому как когда охапку цветов подбрасывают в воздух, лепестки одного цветка с большой вероятностью ударяются о лепестки другого, так и здесь: когда думают: «Я узнаю ум другого», к множеству элементов ума обращаются как к массе; затем некто, допустим, проникает в ум другого или в момент возникновения, или в момент присутствия, или в момент угасания.

**§ 116.** Это тем не менее отвергается комментариями как ошибочное, ибо даже если кто-то будет направлять внимание сотню или тысячу лет, то со-возникновения двух сознаний так никогда и не случится, то есть того сознания, с которым он обращается-к, и того, которым он знает [импульсы]; и также потому, что если не настаивать на присутствии [того же самого объекта] в [функции] обращения и импульсов, то возникает проблема в виде множества объектов [в рамках одной когнитивной серии, где всегда объект один и тот же]. Следует понимать, что объект здесь настоящий посредством продолжительности и протяжённости.

**§ 117.** Итак, сознание другого в момент времени, насчитывающий две или три когнитивные серии с импульсами, что простирается до или после [строго] настоящего существования когнитивных серий с импульсами, — всё это называется «настоящим посредством продолжительности».

Но в комментарии к «Самьютте» сказано, что «настоящее посредством протяжённости» следует проиллюстрировать кругом импульсов.

**§ 118.** Это верно. Проиллюстрируем. Обладатель сверхсилы, что желает знать ум другого, обращается к нему. Сознание с функцией обращения берёт своим объектом [сознание другого, что находится] в настоящем посредством момента и прекращается вместе с ним. После этого следуют четыре или пять импульсов, последний из которых — это сознание сверхсилы, остальные же принадлежат к чувственной среде. Это же самое прекратившееся сознание [другого] также является объектом всех этих импульсов, и, таким образом, они не берут разные объекты, ибо все берут тот объект, что «настоящий посредством протяжённости». И в то время как они берут один объект, только сознание сверхсилы фактически знает сознание другого, но не остальные; это подобно тому, как в двери глаза именно сознание глаза реально видит видимое, но не остальные сознания.

**§ 119.** Итак, это знание берёт настоящий объект посредством продолжительности и протяжённости. [433] Или, поскольку то, что является настоящим посредством продолжительности, включено в настоящее посредством протяжённости, то, таким образом, может быть понято, что это знание берёт настоящий объект просто лишь в рамках того, что

является настоящим посредством протяжённости.

Оно берёт внешний объект ввиду того, что его объект — это всегда ум другого.

Так следует понимать знание проникновения в умы, что возникает в соответствии с восемью видами объектов.

**§ 120.** (4) Знание прошлых жизней возникает в отношении восьми видов объектов: ограниченного, возвышенного, безмерного, пути как объекта, прошлого, внутреннего, внешнего и не поддающегося подобной классификации. Каким образом?

В момент вспоминания совокупностей чувственной среды оно берёт ограниченный объект. В момент вспоминания совокупностей тонкоматериальной и нематериальной сред оно берёт возвышенный объект. В момент вспоминания развитого пути или достигнутого плода в своём прошлом или в прошлом другого оно берёт безмерный объект. В момент вспоминания развитого пути оно берёт путь как объект. Оно также берёт прошлый объект в любом из рассмотренных случаев.

**§ 121.** И здесь, хотя и знание проникновения в умы, и знание перерождения существ в соответствии с их поступками также берут прошлый объект, всё же объект знания проникновения в умы — это лишь сознание в рамках семи дней в прошлое. Оно не признаёт ни другие совокупности, ни то, что завязано

на них [то есть имя, фамилию и так далее]. Но косвенно говорится о том, что оно берёт путь как объект, так как оно берёт объектом сознание, ассоциированное с путём как со своим объектом. Объектом знания перерождения существ в соответствии с их поступками является всего лишь прошлое воление. Но знания перерождения существ в соответствии с их поступками берёт объектом всё: любые прошлые совокупности или то, что на них заявлено, ибо оно — наравне со всеведущим знанием в отношении прошлых совокупностей и явлений, что на них завязаны. Таково отличие здесь.

**§ 122.** Таков метод в соответствии с комментариями. Однако вот что сказано в Паттхане: «Благотворные совокупности являются условием, как условием объекта, для знания сверх силы, для знания проникновения в умы, для знания прошлой жизни, для знания перерождения существ по их действиям, для знания будущего» (Pṭn. I, 154), и, таким образом, четыре совокупности также являются объектами для знания проникновения в умы и для знания о перерождении существ в соответствии с их поступками. Благотворные и неблаготворные [совокупности также являются объектом] знания о перерождении существ в соответствии с их поступками.

**§ 123.** В момент вспоминания своих собственных совокупностей оно берёт внутренний объект. В момент памятования о совокупностях другого оно

берёт внешний объект. В момент памятования [концепций] имени, происхождения (фамилии) в следующем ключе: «В прошлом был Благословенный Випассин. Его матерью была Бхандумати. Его отцом был Бхандумант» (см. D.ii, 6–7) и [концепций] образа земли и т. д., оное берёт объект, не поддающийся подобной классификации. И здесь к имени и происхождению (фамилии, роду) нужно относиться не как к фактическим словам, но как к смыслу слов, что образуются конвенционально и завязаны на совокупностях. Ибо реальные слова [434] «ограничены», так как относятся к сфере звука, в соответствии с чем сказано: «Различение языка берёт ограниченный объект» (Vbh. 304). Мы склоняемся здесь именно к этому.

Так следует понимать знание прошлых жизней, что возникает в соответствии с восемью видами объектов.

**§ 124. (5)** Знание божественного ока возникает в отношении четырёх видов объектов: ограниченного, настоящего, внутреннего или внешнего. Как? Так как оно берёт материальность своим объектом, а она относится к ограниченному (см. Vbh. 62), оно, таким образом, берёт ограниченный объект. Так как оно возникает только в отношении существующей материальности, оно берёт настоящий объект. В момент видения материальности внутри собственного живота и т. д. оно берёт внутренний объект. В момент видения материальности другого

оно берёт внешний объект. Так следует понимать знание божественного ока, что возникает в соответствии с четырьмя видами объектов.

**§ 125.** (6) Знание будущего возникает в отношении восьми видов объектов: ограниченного, возвышенного или безмерного, пути как объекта, будущего, внутреннего, внешнего или не поддающегося подобной классификации. Каким образом? В момент такого знания: «Этот переродится в будущем в чувственной среде» — оно берёт ограниченный объект. В момент такого знания: «Этот переродится в тонкоматериальной или нематериальной среде» — оно берёт возвышенный объект. В момент такого знания: «Он разовьёт путь, он обретёт плод» — оно берёт безмерный объект. В момент такого знания: «Он разовьёт путь» — оно берёт путь как объект. Но оно берёт будущий объект в любом из случаев.

**§ 126.** И хотя знание проникновения в умы берёт также и будущий объект, тем не менее его объект — это лишь будущее сознание в пределах семи дней, ибо оно не знает ни какие-либо ещё совокупности, ни то, что на них завязано. Но нет ничего в будущем, что, как описывалось в знании прошлых жизней (§ 121), не может быть объектом знания будущего.

**§ 127.** В момент такого знания: «Мне предстоит переродиться здесь» — оно берёт внутренний объ-

ект. В момент такого знания: «Такой-то и такой-то переродится там» — оно берёт внешний объект. Но в момент знания имени и происхождения (фамилии) в таком ключе: «В будущем возникнет Благословенный Меттейа. Его отцом будет брахман Субрахма. Его матерью будет брахманка Брахмавати» (см. D.iii, 76) — оно берёт объект, не поддающийся подобной классификации, как уже описывалось в знании прошлых жизней (§ 123).

Так следует понимать знание будущего.

**§ 128. (7)** Знание о перерождении существ в соответствии с их поступками возникает в отношении пяти видов объектов: ограниченного, возвышенного, прошлого, внешнего и внутреннего. Каким образом? В момент знания каммы (деяний) чувственной среды оно берёт ограниченный объект. [435] В момент знания каммы тонкоматериальной или нематериальной сред оно берёт возвышенный объект. Так как оно возникает в отношении только прошлого, оно берёт прошлый объект. В момент знания своей собственной каммы оно берёт внутренний объект. В момент знания каммы другого оно берёт внешний объект. Так следует понимать знание о перерождении существ в соответствии с их поступками, что возникает в соответствии с пятью видами объектов.

**§ 129.** И когда [знание], описанное здесь как «берущее внутренний объект» и «берущее внешний

Висуддхимагга

объект», знает [эти объекты] то внутренне, то внешне, тогда говорится также и о том, что оно берёт внутренне-внешний объект.

Окончена тринадцатая глава, подытоживающая  
«Описание прямого знания» в этом Пути  
Очищения, что составлен для радости  
достойных людей.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- i «Сознание связки-перерождения» (*paṭisandhi*) не означает здесь некоего промежуточного состояния между двумя рождениями, хотя издержки семантики могут навести на такую мысль. В соответствии с традицией Тхеравада перерождение происходит сразу же после читты (т. е. такта/момента/мига сознания, см. гл. XIV, § 81) смерти (*cuticitta*) в предыдущем существовании; первая читта в уже новом, актуальном существовании, называется «сознанием связки-перерождения» (см. гл. XIV, § 111), типологически являясь результирующим сознанием «жизнь-континуума», одним его тактом. Последовательное опровержение концепции «промежуточного существования» изложено в одной из книг Абхицхаммы — *Kathāvattī* (см. *Antarābhavakathā*), составленной для опровержения различных неверных воззрений и интерпретаций. Для того чтобы в принципе иметь возможность достичь джханы или благородного плода, перерождающая камма, что формирует поток жизнь-континуума, должна обязательно содержать в себе три благотворных корня: не-жадность, не-злоба и не-заблуждение (см. гл. V, § 41).

- ii Махаси Саядо, со ссылкой на комментарии, объясняет «защитное понимание» (*pārihārikaraññā*) как поддерживающую медитацию мудрость, способную выполнять для этой цели любую задачу и отслеживать действия на предмет их практической подоба-емости. Она защищает нравственность и заботится о делах, связанных с одеяниями, лекарствами, обита-лищами и т. д. (см. *Brahmañihāra Dhamma By Venerable Mahāsi Sayadaw, Protective Understanding Must Be Mature*).
- iii Корневой и непосредственной причиной для всех четырёх благородных плодов является исключительно прозрение в три характеристики непостоянства, страдательности и бессамостности, см. главы с XX по XXII.
- iv *Vatta*. Формальный порядок поведения для монахов в различных ситуациях и по отношению к тем или иным лицам. Излагается в Кхандхаках Винайи. Включает в себя порядок поведения при отправлении в путь, встрече в монастыре нового монаха, приглашении на обед, посещении уборной, отношения между учеником и наставником и так далее. См., напр., гл. III, § 71.
- v «Элемент ума, глаза, сознания ума» (элемент — *dhātu*) и т. д. не значит «некая часть», но обозначает набор объёмных технических смыслов, детально изложенных в главе XV, § 17 и далее. Элементом обозначается то, что «организует страдания самсары», а также «является бессамостным». То есть: элемент ума, глаза и т. д. = бессамостный элемент самсары в виде ума, глаза и т. д., организующий страдания самсары.

- vi Как поясняет досточтимый Саядо У Силананда в своём курсе по Висуддхимагге (с использованием этого английского перевода от досточтимого Ньянамоли), суть этой истории в том, что старейшина мог разрезать лианы и выбраться, но не стал этого делать, ибо нарушил бы монашеское правило о запрете повреждения растений (*Pācittiya 11*). Это проясняет, почему эта история идёт в разделе нравственности Патимоккхи. Говоря о правиле исходя из его описания, его суть не в том, что растения реально обладают сознанием и являются в этом смысле живыми и т. д., а в том, что растения могут быть домом для малых божеств; также в то время многие люди вне учения Будды придерживались воззрений анимизма, что становилось поводом для критики тех, кто вредит растениям — так объясняет Винайа. Для избежания этого и было введено данное правило.
- vii *Desanā*. Как поясняет досточтимый Саядо У Силананда, это слово используется здесь скорее в техническом смысле Винайи и означает «раскрыть свой проступок, признаться», нежели чем в смысле «учения». То есть здесь суть в очищении посредством заглаживания вины признанием своего проступка перед другим монахом — в соответствии с порядком, установленным в Винайе для тех или иных категорий нарушений.
- viii *Ghana*. В общем смысле это слово отсылает к «сплленному» восприятию нескольких отдельных феноменов в качестве некоего «многофункционального целого», откуда растёт самостное восприятие с дальнейшим углублением в виде формирования оформленного воззрения о некой «самости» с теми или иными свойствами. См. гл. XXI, сноску 3.

- ix *Vassaggena* (твр. падеж). Досточтимый Саядо У Си-лананда отмечает, что *vassa* означает не только сезон дождей, но и год, проведённый в монашестве, а *aggā*, в этом контексте скорее означает не «конец», а «высший». Далее, по общему правилу Винайи, одеяния распределяются по монашескому старшинству, т. е. по вассам. В конечном итоге выходит, что тряпьём не являются те одеяния, которые получены по старшинству при общем распределении; тряпьём же они будут являться, если получены как дар от не-практикующего аскетические практики монаха тому монаху, кто их практикует. Далее по тексту — именно про взаимодействие такой пары монахов.
- x «Обитающий в глухом лесу» не означает живущего непосредственно среди природы (это прерогатива практика, обитающего у корней дерева, и практика, обитающего на открытом воздухе, см. далее), а лишь того, кто выбирается жить в достаточно удалённый от любых населённых пунктов монастырь.
- xi Иными словами, здесь аскетические практики взяты в контексте благотворных читт *per se*, возникающих ввиду тех или иных действий (напр., жизнь на кладбище побуждает к возникновению благотворные читты, характеризуемые знанием, ввиду постоянного видения непостоянства пяти совокупностей; ношение тряпья ведёт к благотворной читте не-жадности к одеяниям и т. д.), в то время как представители монастыря Абхайагири подразумевают под этим лишь некую общую концепцию специфического набора формальных действий, во время исполнения которых могут возникнуть в т. ч. и неблаготворные читты. См. § 83 здесь же.

- xii *Sikkhamāṇī*. В соответствии с правилами Винайи, прежде чем женщина-послушник может стать полноправной монахиней, она должна пройти испытательный срок (см. Vin i.135, 139, 145, 147, 167; iv.121; A iii.276; S ii.261). Впрочем, женская линия монашеской преемственности Тхеравады давно прервалась.
- xiii Когда впервые возникают сверхмирские читты любых путей и плодов, они возникают минимум на уровне первой джханы (с ее факторами и силой); более детально это будет рассматриваться в гл. XXI, § 111 и далее. Кроме того, после обретения любого благородного плода открывается возможность входить в медитативное достижение плода, являющееся той или иной джханой по факторам, но с Ниббаной в качестве объекта, касательно чего см. также гл. XXIII, § 3 и далее.
- xiv Исходя из внутренней логики книги (см. гл. VI, § 80) можно также предположить, что «ограниченный» объект отсылает к образу некоей частности (только рука, только нога, только торс и т. д.) того или иного трупа в том или ином состоянии, а «безмерный» — к образу трупа в том или ином состоянии целиком, со всеми частями тела. Кроме того, с концептуальной точки зрения куда проще и привычнее (т. е. менее странно и обескураживающе) представить себе расширение образа касины до пределов мировой системы и т. д., чем образа трупа.
- xv Образ-аналог касины (в данном случае касины земли) является концептуальным (*raññatti*) порождением ума на базе того, что было воспринято ранее сознанием глаза. То есть это не является актуальной объектной рупа-дхаммой видимого (см. гл. XIV, § 54),

но лишь сформированным на её основе визуальным образом посредством синтезирующей функции чистого процесса ум-двери. Для его формирования и применяется упомянутый ранее (§ 29) «ассоциативный» подход. Феномены «конечной, первичной, высшей реальности» (=paramattha), т. е. наделённые «индивидуальной сущностью» (*sabhaṭṭa*; см. гл. VIII, сноска 68), являются таковыми ввиду их гарантированной обнаружаемости при феноменологическом анализе опыта, особенно его конституант, способствующих разворачиванию всякого опыта вообще; в итоге мы получаем сознание, ментальные факторы, материальность и Ниббану в смысле её опытной постижимости (она не является видом сознания или неким особым познающим агентом). Феноменологический анализ подразумевает не некое «логическое» построение с использованием индукции и т. д., но лишь описывает данность опыта как она есть, которую можно выделить не через некоторое количество умозаключений, но через простое направление внимания на собственную «психическую жизнь» с отмечанием её базовых элементов и контуров вне всяких предзаданных систем мышления или аксиом. В эту категорию не входят концепции, являющиеся лишь «вторичными» наслоениями на основе первичных данностей, лишь опциональным ментальным конструированием. Именно поэтому концепции являются «вневременными» и лишёнными трёх характеристик; они выпадают из привычного абхидхаммического анализа, не наделяясь никакими свойствами, кроме свойства «концептуальности» как таковой, расцениваясь буквально как «фантазии». К этой ка-

тегории относится и образ-аналог касины наряду с любыми возможными, несуществующими актуально, умственными образами, создаваемыми тем, что принято в обиходе называть «воображением», «измышлением» и т. д. Его создание в данном случае диктуется чистой необходимостью в контексте процесса самадхи и его специфики, который должен протекать с одним постоянным и стабильным объектом. Вышеописанное разделение на «первичные реальности» и «концепции» станет более понятным по мере чтения материала книги. См. также «Исчерпывающее руководство по Абхидхамме»/«Абхидхамматхансангаха» Ачары Ануруддхи, введение и гл. 1, § 2.

- xvi Досточтимый Саядо У Силананда отмечает, что это скорее идиоматическое выражение, которое в данном контексте сущностно значит «когда джхана вот-вот возникнет».
- xvii Peṭakopadesa — это пара-канонический текст, иногда включаемый в «Кхуддака-никаю» Сутта-питаки Палийского канона. Он имеет дело с тем, как правильно комментировать канон. Приведённый отрывок в нём отсутствует, что может сигнализировать или о том, что этот отрывок по каким-либо причинам утрачен, или о том, что Peṭaka является другой книгой. См. *The Guide by Nāṇamoli Thera*, сноска 22.
- xviii Somanassa. Является синонимом для ментального счастья (*sukha*), т. е. фактора приятного ментального ощущения, относящегося к совокупности ощущения (*vedanākkhandha*). Не путать с совокупностью формаций (*saṅkhārakhandha*). Это для прояснения возможных двусмысленных коннотаций русского языка. См. гл. XIV, § 128 (это будет особенно важно

также и при классификации типов читт), гл. III сноскау 6, гл. IV (здесь же), § 100. См. здесь же в § 183, где ко всему прочему фигурирует «недовольство» (*domanassa*), т. е. неприятное ментальное ощущение, что, соответственно, тоже включено в совокупность ощущений, а не формаций. *Urekkhā* (невозмутимость), соответственно, является нейтральным ощущением.

- xix Не совсем ясно, почему досточтимым Буддхагхосой здесь выбраны именно такие формулировки (оропшение тела счастьем и т. д.). Ибо может показаться, что на протяжении погружения первой джханы возникает чувственное сознание тела, что прямо противоречит когнитивному процессу в соответствии с Абхицхаммой (см. гл. IV, §§ 32–33, 74–78), было на прямую опровергнуто в «Каттхаватху» (см. *Saddat̄siṇātītikathā*) в диспуте со школой Пуббаселий, а также прямо в этой самой книге говорится обратное (см. гл. X, § 16 и § 17). См. § 175 этой главы.
- xx Сверхмирская читта пути (момент сознания, берущий объектом Ниббану) следует сразу же за сверхмирской читтой плода; см. гл. XXII.
- xxi Дело в том, что некая неблагая камма просто прерывает управляющую способность жизни *per se* ввиду сложившихся обстоятельств в виде нападения и т. д., которые и выступают катализатором для того, чтобы такое прерывание случилось; само нападение, убийство и т. д. не являются прямым созреванием каммы. Камма существа не может созреть напрямую как некое его воление (которое эту камму только копит) и тем более как воление других существ по отношению к нему (благое или неблагое). Результат (как результирующее сознание) также не копит кам-

- мы, а является лишь вызреванием прошлой каммы. Обратное вышеперечисленному опровергается в «Каттхаваттху» (см. *Sabbamidamkammatotikathā* и *Vipākovipākadhammadhammotikathā* соответственно).
- xxii Джхановым дэвам тоже необходимо входить в джханы своего плана, чтобы пребывать в них как в активном ментальном процессе.
- xxiii Материальные первоэлементы не являются некой метафизической натурфилософией, тем более атомистической направленности. «Первоэлементы» — это зонтичный термин, объединяющий ряд феноменов, которые схватываются через дверь тела (осознание) и через дверь ума (являясь наиболее общими схватываемыми «идейными» модусами того, что можно назвать «материальностью»). Таким образом, основываясь на описаниях: элемент земли в тактильном модусе — твёрдость/мягкость, в ум-двери — основание/базис/форма феномена материи самого по себе; элемент воды в тактильном модусе не познаётся, но в ум-двери — аспект сцепленности материи вместе; элемент воздуха в тактильном модусе — тактильное давление, у ум-двери — движение и (вторично) предотвращение коллапса (как не-имплозия материи); элемент огня в тактильном модусе — холодная/горячая температура, у ум-двери — аспект ветшания/вилоизменения/синтеза/новообразования материи.
- xxiv Rūpa-kalāpa. Каждая группа (калапа) является неким определённым набором наиболее существенных и общих феноменов материальности, которые можно схватить в рамках того или иного явления, причисляемого к материи. См. «Исчерпывающее руководство по Абхидхамме»/«Абхидхамматха-сангаха» Ачарья Ануруддхи, гл. VI.



# ПАЛИ-АНГЛИЙСКО-РУССКИЙ ГЛОССАРИЙ

Этот глоссарий включает в себя: (а) некоторое количество эпистемологических и технических терминов; (б) смыслы слов, отсутствующих в словаре Р.Т.С., которые отмечены при помощи символа «\*». Их производные в виде сложносоставных слов не всегда включаются.

*akiriya-ditṭhi* — (moral-) inefficacy-of-action view — воззрение о моральной бесполезности действия

*akusala* — (1) unskilful, (2) (kammically) un-profitable — (1) неумелое, (2) (каммически) неблаготворное

*agati* — bad way (the four) — плохой путь (в количестве 4)

\**agaru* (agaļu в Р.Т.С.) — aloe wood — дерево алоэ: VIII 47

*aṅga* — (1) limb, (2) factor (of path, jhāna, etc.), (3) practice, etc. — (1) часть тела, (2) фактор (пути, джханы и т. д.), (3) практика и т. д.

*ajjhatta* — internally, in oneself — внутреннее, в себе

\**ajjhottaramāna* — threatening — угрожая: VI 56

\**añcita* — outstretched — растопыренное: XX 112

*aññā* — final knowledge (in the Arahant) — окончательное знание (Араханта)

- \**aññāti* (= ājānāti) — to know — знать: VII 22 (Ps.i. 122)  
*atṭhaka, atṭhamaka* — octad — восьмёрка  
*atṭhaṅgika-magga* — eightfold path — восьмеричный путь  
\**aṇimā* — minuteness — малость: VII 61  
\**atammayatā* — aloofness — отчуждённость; XXI 135 (M.iii, 220)  
\**atippasaṅga* — over-generalization (logic) — чрезмерное обобщение, сверхобобщение: XIV 186  
\**atisāra* — flux (of bowels), diarrhoea — выделения (из кишечника), диарея: XI 21  
*atīta* — past — прошлое  
\**attatā* — selfness, oneself — самостность, себе, сам, себя: IX 47  
*attabhāva* — person, personality, selfhood, re-birth — индивид, личность, индивидуальность, пере-рождение  
*attavāda* — self-doctrine — доктрина о самости  
*attā* — self — самость  
*attānuditṭhi* — self-view, wrong view as self — самостное воззрение, ложное воззрение о самости  
\**attānuvāda* — self-reproach — самобичевание: VII 106  
*attha* — (1) benefit, result, (2) purpose, aim, goal, (3) meaning — (1) польза, результат, (2) назначение, цель, (3) смысл  
*adinnādāna* — taking what is not given, stealing — взятие того, что не дано, воровство  
*adukkha-m-asukha* — neither-painful-nor-pleasant (feeling) — ни-болезненное-ни-приятное (ощущение)  
*adosa* — non-hate — не-злоба  
*addhā, addhāna* — extent, period — протяжённость, период  
*advaya* — exclusive, absolute — уникальное, абсолютное  
\**adha-r-āraṇi* — lower fire-stick — нижняя палочка для (разведения) огня: XV 41  
\**adhikāra* — treatise, heading — раздел, контекст: III 133 (DhsA.58)

- \**adhikicca* — as an integral part of, dependent on — как неотъемлемая часть (чего-либо), обусловленное (чем-либо)
- adhicitta* — higher consciousness (i. e. jhāna) — высшее сознание (т.е. джхана)
- adhiṭṭhāna* — (1) steadyng, (2) resolve — (1) удерживание, (2) решение
- \**adhiṭṭhāna* — (3) in terms of — в терминах (чего-либо): IV 92; (4) обитель: X 24; XIV 134
- adhipaññā* — higher understanding — (более) высшее понимание (т. е. прозрение)
- adhipati* — predominance — доминирование
- adhippāya* — intention, purport — намерение, суть
- adhimokkha* — resolution — решение
- adhimutti* — resolution — решение
- adhisīla* — higher virtue — высшая нравственность (т. е. нравственность как основа для джханы и прозрения)
- anāññātaññassāmī-t-indriya* — I-shall-come-to-know-the unknown faculty — управляющая способность «мне-предстоит-узнать-неизвестное»
- anattā* — not-self — бессамостное
- anāgata* — future — будущее
- anāgatañsa-ñāṇa* — knowledge of the future — знание будущего
- anāgātīn* — non-returner — не-возвращающийся (третья стадия просветления)
- anicca* — impermanent — непостоянное
- animitta* — signless — беззнаковое
- \**anuttthunana* — brooding — зацикленность: XVI 59
- anupaya* — approval — одобрение
- anuprabandhana* — anchoring (of the mind) — якорение (ума)
- anupālana* — maintenance — способствование
- anubodha* — idea, ideation — идея, идеация

*anubhāva* — power, influence — сила, влияние

*anuloma* — (1) in conformity with, (2) in forward order, or as “arising” (of dependent origination), (3) conformity (stage in development of jhāna or insight) — (1) в согласованности с, (2) в прямом порядке (или как «разворачивание [в прямом порядке]» обусловленного возникновения), (3) согласование (стадия развития джханы или прозрения)

\**anuvattāpana* — causing occurrence parallel to — вызывающее возникновение (присутствие), параллельное (чему-либо): XVI 10 (см. Dhs. стр.5)

*anusaya* — inherent (underlying) tendency — присущая (скрытая) склонность

*anussati* — recollection — памятование

\**aneñja, apeña* — unperturbed — невозмущённое: XII 55

*anesanā* — improper search — ненадлежащий поиск

*anottappa* — shamelessness — отсутствие стыда (стыдливости)

*anvaya-ñāṇa* — inferential knowledge — выводное знание

*apariyārappa* — unincluded (of supramundane states) — невключённое (про сверхмирские состояния)

\**aparisāñṭhita* — turbulent — бушующее: VI 86

\**apavārita* — opened up — вскрытое: VI 4

*apāya* — state of loss — состояние лишения

*appañihita* — desireless — безжеланное

*appanā* — absorption — погружение, поглощение

*appatāññā* — measureless state (= divine abiding) — безмерное состояние (=божественная обитель)

*appatāñña* — measureless — безмерное

\**appāyati* — to satisfy — удовлетворять: XI 87

*appicchatā* — fewness of wishes — немногочисленность желаний

- \**appita* — done away with — покончено с: IV 146 (Vbh. 258)
- \**abbhaṅga* — *unguent* — мазь: I 81
- \**abyābhicārin* — without exception — без исключений: XIV 25
- \**abyosāna* — not stopping halfway — не останавливаясь на полпути: XX 21
- abhāva* — absence, non-existence, non-entity — отсутствие, не-существование, не-наличие
- \**abhāva* — without sex — без пола: XVII 150
- \**abhigacchati* — to rely on — полагаться на: VII 60
- abhīghāta* — impact — воздействие
- abhijjhā* — covetousness — алчность
- abhiññā* — direct-knowledge — прямое знание
- abhinandanā* — delight, delighting — наслаждение
- abhinipāta* — conjunction, engagement — конъюнкция, вование
- abhiniropana* — directing on to — направление на
- \**abhinivesa* — insistence, interpreting — упорство, интерпретация: I 140; XIV 130; XX 84 и далее, и т. д.
- \**abhinihāra* — (1) conveying, (2) guidance — (1) передача, (2) ведение: XI 93, 117; XIII 16, 95 (Ps.i, 17,61)
- abhibhāyatana* — base of mastery, base for transcending (the sense-desire sphere) — основа мастерства, основа преодоления (чувственной среды)
- \**abhisaṁharati* — to make (a profit) — зарабатывать (прибыль): IX 65
- abhisaṅkhāra* — (1) volitional formation, kamma-formation, formation, (2) momentum — (1) волевая формация, каммическая формация, формация, (2) импульс
- abhismaya* — penetration to, convergence upon — проникновение в, схождение
- amata* — deathless — бессмертное (термин для Ниббаны)
- amoha* — non-delusion — не-заблуждение

\**aya* — *reason* — причина: XIII 92; XVI 17

*arati* — *aversion, boredom* — антипатия, скука

*arahant* — *arahant* — Арахант (последняя, четвёртая стадия просветления)

\**ariṭṭhaka* — *kind of thorny plant* — вид шипастого растения: VIII 83

*ariya* — *noble, noble one* (i. e. *one who has attained a path*) — благородное, благородный (т. е. тот, кто достиг сознания пути)

\**ariyati* — *to be served* — обслуживаться (словарь Т.С.Р содержит «подходить»): XIV 22

*arīpa* — *immaterial* — нематериальное

*alobha* — *non-greed* — не-жадность

\**allīna* — *unsheltered (a+līyati)* — без убежища: XX 19

\**allīyitum* — *to give shelter* — давать убежище (отсутствует в словаре Т.С.Р.; *ā+līyati*; см. *leṇa* там же): (*allīyitabba*) XXII 120; (*allīyana*) VII 83

\**avakkhaṇḍana* — *hiatus* — зазор: II 6

\**avagaha* — *grasping* — ухватывание: XVI 104

\**avatthā* — *occasion, position* — случай, позиция: IV 167; XVII 306; XX 19

\**avadhāna* — *attention (giving ear)* — внимание (склонение уха): I 32 (Ps.i, 1; M.ii, 175)

\**avadhi* — *limit (= odhi)* — лимит: I 86

*avabodha* — *awareness, discovery* — бдительность, открытие

\**avarodha* — *inclusion* — включение: XIV 216, 219

\**avāsa* — *eviction* — изгнание: IV 9, 12

\**avi* — *goat or sheep* — коза или овца: XVII 110

*avikkhepa* — *non-distraction* — не-отвлечение

*avijjā* — *ignorance* — неведение

*avyākata* — (1) (*kammically indeterminate* (i.e. *neither profitable nor unprofitable*), (2) *un-answered* (by the Buddha) —

(1) (каммически) непределённое (т.е. ни благотворное, ни неблаготворное), (2) неотвеченное (Буддой)

*avuārāpa* — non-ill-will — не-недоброжелательность

*asañkhata* — unformed — несформированное

*asaññin* — non-percipient — невоспринимающий

*asamtoha* — non-confusion, non-delusion — не-замешательство, не-заблуждение

*asubha* — foulness, foul, ugly — непривлекательность, не-привлекательный, уродливый

*assāsa-passāsa* — in-breath and out-breath — вдох и выдох

*asekha* — non-trainer (i.e. one who has reached the fruition of arahantship) — окончивший тренировку (т. е. тот, кто достиг плода Араханства)

*asmi-tāna* — the conceit “I am” — самомнение «Я есть»

*ahiri* — consciencelessness — отсутствие совести

*ahetuka* — without root-cause — без корня-причины

*ahetuka-ditṭhi* — no-cause view — воззрение о беспричинности

*ahosi-kamma* — lapsed kamma — пресёкшаяся камма

*ākāra* — mode, aspect, structure — модус, аспект, структура

*ākāra-rūpa* — matter as mode (e.g. ‘mark of the female’) — материя как модус (напр. «признак женщины»)

*ākāsa* — space — пространство

*ākiñcañña* — nothingness — ничто

*āghāta* — annoyance — раздражение

*ācaya* — setting-up (of matter) — установление (материи)

*ājīva* — livelihood — средства к существованию

*ādāna* — grasping, taking — хватание, взятие

\**ādina* — wretched, misery — подвергнувшееся напасти, напасть: XX 19

*ādīnava* — danger, disability — опасность, немощность

- \**ādhāraṇa* — *suberving* — служение (как «служит в качестве»): XIV 60 (MA.ii, 52)
- ānantarika* — (*kamma*) *with immediate result (on rebirth)* — (камма) с немедленным, неотложным результатом
- ānāpāna* — *breathing* — дыхание
- āneñja* — *imperturbable* — непоколебимое (термин для 4 джханы)
- \**ārajjati* — *to follow logically* — (логически) следует: II 79; XVI 68 и далее
- \**ārajjana* — *logical consequence* — логическое последствие, следствие
- \**āpatti* — *logical consequent* — логическое последствие, следствие: XVI 72; XIX 3
- āpatti* — *offence* — проступок
- \**āpādana* — *production* — порождение: II 21
- \**āpo* — *water* — вода
- ābandhana* — *cohesion* — соединение
- ābhoga* — *concern* — касательно, в отношении
- \**āyatati* — *to actuate* — приводить в действие: XV 4
- āyatana* — *base* — сфера
- \**āyatana* — *actuating* — приведение в действие: XV 4
- āyu* — *life* — жизнь
- āyu-saṅkhāra* — *vital formation* — витальная формация
- \**āyūhana* — *accumulation (of kamma)* — накопление (каммы)
- ārammaṇa* — *object (of consciousness and its concomitants), support* — объект (сознания и его ментальных факторов), поддержка
- āruppa* — *immaterial state* — нематериальное состояние
- āropeti* — *to attribute to* — применять, приписывать: XX 47
- ālaya* — *reliance, thing relied on* — упование
- āloka* — *light* — свет
- āvajjana* — *adverting (consciousness)* — обращение (как функция сознания)

- \**āvatthika* — denoting a period — определяя период: VII 54
- \**āviñjana* — picking up — подбирать (см. *āvijjhati* в словаре P.T.S.): XIV 37
- \**āsana* — (flower) altar — (цветочный) алтарь: V 15
- \**āsava* — canker — порок
- āsevanā* — (1) cultivation, (2) repetition — (1) взращивание, (2) повторение
- \**āhanana* — striking at — ударяя в: IV 88
- āhāra* — nutriment, food — питание, пища, еда
- āhāra-samuṭṭhāna* — nutriment-originated (matter) — (материя) порождённая питанием
- iṭṭha* — desirable — желаемое
- \**itarathā* — otherwise — иначе: III 53 (DhsA. 44)
- itthindriya* — femininity faculty — управляющая способность женственности
- idappaccayatā* — specific conditionality (term for dependent origination) — специфическая обусловленность (термин для обусловленного возникновения)
- iddhi* — power, success, supernormal power — сила, успех, сверхсила
- iddhipāda* — road to power, basis for success — путь к силе, основа для успеха
- indriya* — faculty — управляющая способность
- iriyāpatha* — posture, deportment — поза, манера держаться
- issara* — overlord, Lord Creator — Владыка, Создатель
- īhaka* — having curiosity, activity — имение интереса, активности
- uggaha* — learning — изучение
- uggaha-nimitta* — learning sign — учебный образ
- \**uggaṇhita* (ugghaṭita?) — decayed — разложившееся: VI 42
- \**ugghāti* — removal — убиранье, устранение: III 115
- \**ugghāta* — exhilaration — счастье: I 117

- ucc̄eda-diṭṭhi* — annihilation view — аннигиляционистское  
воззрение
- ijukatā* — rectitude — прямота
- itu* — 1) climate, (2) season, (3) temperature — (1) климат, (2) сезоны, (3) температура
- itu-samuṭṭhāna* — temperature-originated (matter) — (материя) порождённая температурой
- udaya* — rise — возникновение
- udaya-bbaya* — rise and fall — возникновение и распад
- \**udāhariyati* — to be uttered — произноситься: XV 3
- uddhacca* — agitation — беспокойство
- uddhacca-kukkissa* — agitation and worry — беспокойство  
и волнение
- upakkilesa* — imperfection — несовершенство
- upasaya* — growth (of matter) — производство (материи)
- upacāra* — (1) approach, neighbourhood, precinct, (2) access (concentration) — (1) подход, соседство, окрестности,  
(2) доступ (сосредоточения)
- \**upacāra* — (3) metaphor — (3) метафора: XVI 70; XVII 15; XXII 51
- \**upatṭhāna* — (1) establishment — установление: VIII 168;  
(2) appearance — проявление: XXI 29
- \**upadhāraṇa* — upholding — удерживание: I 19, 141
- \**upanaya* — inducement, application — побуждение, стимул,  
приложение: VII 83
- \**upanayana* — applying, inducing, leading on — применение,  
приложение, побуждение, стимул, ведение, вести к:  
VII 83; XIV 68
- upapatti* — reappearance, rebirth — повторное возникновение,  
рождение, перерождение
- upatthambhana* — consolidation, stiffening, supporting —  
сплачивание, напряжение, поддерживание
- upabṛūhana* — intensification — усиление

- \**upabṛūhayati* — to intensify — усиливать: VIII 121
- upabhiñjaka* — experiencer, user — испытывающий, использующий
- \**upasaṭṭhatā* — menacedness — состояние нахождения под угрозой
- upasama* — peace — покой (термин для Ниббаны)
- upādāna* — clinging — цепляние
- upādāna-kkhandha* — aggregate (as object) of clinging — совокупность (как объект) для цепляния
- upādā-rūpa* — derivative (or secondary) materiality — производная (или вторичная) материальность
- upādiṇī, upādiṇīka* — clung-to, kammically acquired (matter), organic (matter) — от цепляния, каммически обретённая (материя), органическая (материя)
- upāya* — means — способ
- upāyāsa* — despair — отчаяние
- upekkhā* — equanimity, onlooking — невозмутимость, взирание
- uppatti* — arising, rebirth — возникновение, перерождение
- \**uppatti* — origin of a sutta — источник (контекст произнесения) некой сутты (технический комментаторский термин): III 88; VII 69
- uppatti-bhava* — rebirth-process becoming, being as result of action — становление процесса перерождения, существование (бытие) в качестве (как обусловленное) результата действия
- uppanna* — arisen — возникшее
- uppāda* — arising — возникновение
- ussada* — prominence — выраженность
- ussāha* — activity — активность
- \**ūhana* — hitting upon — наталкивание, ударение в: IV 88
- ekaggratā* — unification (of consciousness) — единение (сознания)

- ekatta** — (1) unity, (2) identity, (3) singleness — (1) единство, (2) идентичность, (3) единичность
- \***eta-parama** — that at most — то как большее: XIV 216; XVI 28 (M.i, 339)
- evam-dhammatā** — ineluctable regularity — неотвратимая, неминуемая регулярность
- esanā** — search — поиск
- okāsa** — (1) location, (2) opportunity — (1) место, (2) возможность
- \***okāseti** — to scatter on — развеивать по, рассеивать по (не так, как в словаре P.T.S.): XII 85 (S.iv, 190)
- \***okkhandhati** — to descend into — нисходить в: XX 120; XXII 34
- \***ogalati** — to run downwards — спускаться (бежать) вниз (по): VIII 124
- ogha** — flood — наводнение
- ojaṭṭhamaka** — material octad with nutritive essence as eighth — материальная восьмёрка с питательной эсценцией как восьмым (компонентом)
- ojā** — nutritive essence, metabolism — питательная эсценция, метаболизм
- ottappa** — shame — стыд, стыдливость
- oparātika** — apparitionally reborn — спонтанно-рождённое, существо со спонтанным рождением
- \***obhagga** — looped — завёрнутое: VIII 118; XI 64
- \***obhañjati** (или *obhiñjati*) — to loop, to coil — заворачивать, скручивать: XI 64
- obhāsa** — Illumination — освещение
- \***omatta** — subordinate — придаточное: XX 64
- \***oruhati** — to come down — опускаться, спускаться: IV 64
- olārika** — gross — грубое
- \***ovaṭṭha** — showered down — поливать: XI 72

*kaṅkhā* — doubt — сомнение

*kaṭatta* — performedness (of *kamma*), (*kamma*) performed — исполненность, совершённость (каммы), совершённая (камма)

\**kaṇḍuyati* — to be itchy — чесаться: VIII 127

\**kaṇṇika* — fungus — грибок: VIII 88

\**kataka* — a kind of seed (used for clearing water) — вид семян (используется для очистки воды)

*kathā-vatthu* — (1) name of Abhidhamma book, (2) instance of talk — (1) название одной из книг Абхидхаммы, (2) пример разговора, речи

*kappa* — eon, age — эон, век

*kabaliṅkārāhāra* — physical nutriment — физическое питание

*kampana* — wavering, shaking — тряска, дрожание

*kammaññatā* — wieldiness — управляемость

*kamma* — (1) *kamma*, deeds, action, (2) work, (3) (legal) enactment — (1) камма, действия. поступки, (2) работа, (3) (легальная) процедура (в контексте Сангхи)

*kammaṭṭhāna* — meditation subject — медитационная опора

*kamma-patha* — course of action, of *kamma* — путь действия, курс действия, направления действия

*kamma-bhava* — *kamma*-process becoming, being as action — становление процесса каммы, бытие как действие

*kamma-samuṭṭhāna* — *kamma*-originated (matter) — (материя) порождённая каммой

*kammanta* — action, work — действие, работа

*karaja* — physical — физическое

*karuṇā* — compassion — сострадание

*kalāpa* — (1) group, (2) material group (term for material octad, etc.) — (1) группа, (2) материальная группа (термин для материальной восьмёрки и т. д.)

**kalāpa-sammasana** — comprehension by groups (does not refer to the material octad, etc.) — постижение посредством групп (никак не относится к материальной восьмёрке и т. д.)

**kalyāṇa-puthiujjana** — magnanimous ordinary man — велико-душный заурядный человек

**kasiṇa** — kasiṇa, universal — касина (предмет для медитативного созерцания, концепция на основе оного), тотальное

**kāma** — sense desire, sensual desire — чувственное желание

**kāma-guṇa** — cord of sense-desire, dimension of sensual desire — нить чувственного желания (в количестве 5), область чувственного желания

**kāma-cchanda** — lust, zeal for sense desires — вожделение, рвение к чувственным желаниям

**kāma-rāga** — greed for sense desires — жадность к чувственным желаниям

**kāmāvacara** — sense-desire sphere, sense sphere — чувственная среда, среда чувственного

**kāmesu micchācāra** — sexual misconduct — сексуальное не-благое поведение

**kaya** — (1) body, group, order, (2) the material body, (3) the mental body (i.e. the 3 nātakkhandha) — (1) тело, группа, по-рядок, (2) материальное тело, (3) ментальное тело (т. е. три нематериальных совокупности)

**kāyasakkhin** — body witness — засвидетельствовавший телом

**kāya-saṅkhāra** — bodily formation (term for in-breath and out-breath) — телесная формация (термин для вдоха и выдоха)

**karaka** — doer — деятель, делающий

**kāla** — time — время

**kicca** — function — функция

\***kiñcana** — owning, ownership — владение: XXI 53

\***kiñāti** — to combat — сражаться: VI 8

**kiriya** — (kammically) functional, inoperative — (каммически)  
функциональное

**kilesa** — defilement — загрязнение

\***kukata** — villainy — низость: XIV 174

**kukkissa** — worry — волнение

\***kuñdika** — a four-footed water pot — четырёхпорный котёл  
(с четырьмя ножками): V 3

\***kuñapa** — ordure — нечистоты: VIII 121; XI 19, 21

**kusala** — (1) skilful, (2) profitable (consciousness), (3) good —  
(1) умелое, (2) благотворное (сознание), (3) благое

**kuhanā** — scheming — плетение интриг

\***kūṭa** — wild, savage — дикое, дикарь: VIII 53 (MA.ii, 82)

\***kūṭagāra** — (1) catafalque, (2) palanquin — (1) переносная (под-  
вижная) погребальная конструкция (комментарий  
на A.i, 150), (2) паланкин: XII 71 (MA.v, 90)

\***kūrpaka-yaṭṭhi** — masthead (?), spar (?) — верхушка мачты (?),  
рангоут (?): XXI 65

\***koṭṭhaṭṭhi** — shoulder-blade bone (lit. “flat-bone”) — лопаточ-  
ная кость (букв. «плоскость-кость»; не так, как в сло-  
вape P.T.S.): VIII 101

\***koṭṭhalika** — flattened — выравненное: VII 97

\***kosa** — measure of length (about 1 mile) — мера длины (поряд-  
ка 1.6 км.): IV 37

**khaṇa** — moment, instant — момент, миг

\***khaṇati** — to consume — поглощать: IV 100; XVII 48

**khanti** — (1) patience, (2) choice — (1) терпение, (2) выбор

**khandha** — aggregate — совокупность

**khaya** — destruction, exhaustion — разрушение, истощение

**khara** — harsh — твёрдое, грубое, жёсткое

- \**kharigata* — *harsh* — твёрдое, грубое, жёсткое: XI 31 (M.i, 185)
- \**khinna* — *exhausted* — истощённое: IV 100; см. *khijjana* в гл. XIV, сноска 26
- \**gaṇḍupprādaka* — sort of intestinal worm — вид кишечного червя: VIII 121
- \**gata-paccāgata* — (1) duty of going to and returning from the alms round with the meditation subject, (2) kind of refuse rag — (1) обязательство в виде хождения и возвращения со сбора подаяний вместе с медитационной опорой (в уме), (2) вид выброшенного тряпья: II 17; XIV 28
- gati* — (1) destiny, destination (on rebirth), movement — (1) удел, назначение (перерождения), движение
- \**gadati* — to enunciate — излагать (см. *gada* в словаре P.T.S.): VII.35
- gantha* — (1) tie, (2) book — (1) узел, (2) книга
- gandha* — odour — запах, аромат
- \**gandhayati* — to be smelled — обоняться: XV 3
- guṇa* — special quality — особое качество
- gocara* — resort, domain, scope — досуг, область, предел
- gotrabhū* — change-of-lineage (consciousness) — (сознание) смены происхождения
- \**gopa* — guardian — страж, охранитель, смотритель: IV 190; VIII 153 (M.ii, 180)
- ghaṭṭana* — impinging, knocking together — столкновение, соударение
- ghana* — compact — компактное, плотное
- ghana-vinibbhoga* — resolution of the compact (into elements) — разложение компактности (на элементы)
- ghāna* — nose — нос
- cakkavāla* — world-sphere — мировая сфера
- \**cakkhati* — to relish — вкушать: XV 3

*cakkhu* — eye — глаз

*catusamutṭhāna* — (matter) of fourfold origination (i.e. by consciousness, kamma, temperature and nutriment) — (материя) четырёх видов порождения (т. е. сознанием, каммой, температурой и питанием)

*cariya, carita* — temperament, behaviour, exercise — темперамент, поведение, активность

*cāga* — generosity — щедрость

\**cāpalya* — personal vanity — опьянённость собою: III 95 (в словаре P.T.S. этого смысла нет для *acāpalya or acapala*)

\**cāraka* — prison — тюрьма, темница: XIV 221; XVI 18

\**cikicchā* — wish to think — желание мыслить, думать: XIV 177  
*citta* — (manner of) consciousness, consciousness, cognizance, mind — сознание, распознавание, ум

*citta-tṭhiti* — steadiness of consciousness — устойчивость сознания

*citta-vīthi* — cognitive series (of consciousnesses) — когнитивная серия (т. е. разворачивание порядка возникновения различных типов сознаний)

*citta-saṅkhāra* — mental formation (term for perception and feeling) — ментальная формация (термин для восприятия и ощущения)

*citta-samutṭhāna* — consciousness-originated (matter) — (материя) порождённая сознанием

*cittuppāda* — thought, thought-arising — миг, момент сознания

*cintā* — reasoning — рассуждение

*cuti* — death — смерть

*cetanā* — volition — воление

*cetasika* — consciousness concomitant (i. e. feeling, perception and formations) — ментальный фактор (т. е. ощущение, восприятие и формации)

- ceto* — mind, heart, will — ум, сердце, намерение  
*cetopariya* — penetration of minds — проникновение в умы  
*ceto-vimutti* — heart-deliverance, mind-d. — освобождение  
ума, сердца  
*chanda* — zeal — рвение  
**\*jatuka** — bat, pipistrelle — летучая мышь, нетопырь: III 97;  
XI 7  
**\*janaka** — father — отец: XVII 271  
**\*jara** — fever — лихорадка: XI 36 (A.v, 100)  
*jarā* — ageing, old age — старение, старость  
*jarā-maraṇa* — aging-and-death — старение-и-смерть  
*javana* — (1) speed, (2) impulsion (consciousness) — (1) скорость,  
(2) импульсы (как функция сознания)  
*jāti* — (1) birth, (2) sort, kind — (1) рождение, (2) вид  
*jivhā* — tongue — язык  
*jīva* — soul — душа  
*jīvita* — life — жизнь  
**\*juṭṭha** — fostered — взращённое: XVI 4  
*jhāna* — jhāna — джхана  
*ñāṇa* — knowledge (in general) — знание (в общем смысле)  
*ṭhiti* — (1) presence, (2) station, (3) relation, (4) steadiness, sta-  
bility, (5) stationariness, stagnation — (1) присутствие,  
(2) месторасположение, (3) отношение, (4) устойчи-  
вость, стабильность, (5) неподвижность, застой  
**\*tacchatī** — to pare — соскабливать: VIII 103 (M.i, 31)  
*taṇhā* — craving — жажда  
*tatramajjhattatā* — specific neutrality — специфическая  
нейтральность  
*tathāgata* — perfect one — Совершенный  
*tadaṅga* — substitution of opposites (function of insight) — за-  
мена противоположностей (функция прозрения)  
**\*tadārammaṇa** — (1) having that (aforesaid thing) as its object,  
(2) registration (consciousness) — (1) имея это (обозна-

ченный ранее предмет) в качестве своего объекта,  
(2) регистрация (функция сознания): XIV 98; XVII 139

\**tanana* — *range* — область, диапазон: XV 4

\**tāvatva* — *just so much* — всего лишь столько: XV 18

*tādi-bhāva* — *equipoise* — равнотность

*tiracchāna-yoni* — *animal generation* — поколение животных

*tilakkhaṇa* — *three characteristics (of impermanence, pain and not-self)* — три характеристики (непостоянность/непостоянство, страдательность, бессамостноты)

\**ti-santati-rūpa* — *materiality of triple continuity (term for the three decades at moment of rebirth-linking)* — материальность тройной продолжительности (термин для трёх десятков в момент сознания связки-перерождения): XI 112; XX 22

\**ti-samutṭhāna* — *materiality of triple origination (by kamma, temperature and nutriment only)* — материальность трёх видов порождения (только каммой, температурой и питанием): XVII 196

*tīraṇa* — *judgement, investigation* — суждение, исследование

*thaddha* — *stiffened* — жёсткое

*thīna-middha* — *stiffness and torpor* — косность и вялость

\**theriya* — *belonging to the Elders* — принадлежащее к Старейшим

\**dakasītalika* — *edible white water lily* — съедобная белая лилия: VIII 119

*dasaka* — (1) *decad (of matter)*, (2) *decade* — (1) (материальная) десятка, (2) десятка

*dassana* — (1) *seeing (the eye's function)*, (2) *vision*, (3) *term for the first path* — (1, 2) видение (функция глаза), (3) термин для первого пути

*dāna* — *gift, giving* — дар, дарение

\**dāna* — *gap* — пропуск: II 6

*diṭṭha* — *seen* — увиденное

- diṭṭhi* — *view, (wrong) view, (right) view* — воззрение, (ложное)  
воззрение, (правильное) воззрение
- diṭṭhi-pāta* — *one attained to vision* — достигший видения
- dibba-cakkhu* — *divine eye* — божественное око
- dibba-sotadhātu* — *divine ear element* — элемент божествен-  
ного уха
- dukkha* — *pain, painful, bodily pain, suffering* — боль, страда-  
тельность, телесная боль, страдание
- dukkha-dukkha* — *intrinsic suffering* — фактическое страдание
- duggati* — *unhappy destination (on rebirth)* — несчастливый  
удел (при перерождении)
- duccarita* — *misconduct, misbehavior* — неблагое поведение
- \**duṭṭhulla* — (1) *inertia*, (2) *irritability* — (1) инерция, (2) раз-  
дражительность: IV 124 (M.iii, 151, 159)
- dūra* — *far* — далёкое
- desanā* — *teaching, instruction* — учение, наставление
- \**desantar-uppatti* — *successive arising in adjacent locations*  
(*description of phenomenon of motion*) — последователь-  
ное возникновение в прилегающих локациях (описа-  
ние феномена движения): VII сноска 45
- domanassa* — *grief* — недовольство
- dosa* — (1) *hate*, (2) *flaw*, (3) *humour (of the body)* — (1) злоба,  
(2) изъян, (3) (телесный) гумор
- \**drabya* — *substance* — субстанция, сущность: XVIII сно-  
ска 9
- \**drava* — *fluid* — текучее: XI 41
- dvattimsākāra* — *the thirty-two aspects (of the body)* — трид-  
цать две части (аспекта) тела
- dvāra* — *door (i.e. the 6 d. of consciousness by the 6 bases; also  
the 3 d. of kamta by body, speech and mind)* — дверь (т. е.  
6 дверей сознания в рамках 6 сфер, также 3 двери кам-  
мы в виде тела, речи и ума)

**dhamma** — (1) the Dhamma or Law (as discovered by the Buddha),  
 (2) *dhamma, state, thing, phenomenon*, (3) *mental object, mental datum (12th base)* — (1) Дхамма или Закон (как открытый Буддой), (2) дхамма, состояние, явление, феномен, (3) ментальный объект, ментальный феномен (двенадцатая сфера)

**dhamma-tṭhiti-ñāṇa** — knowledge of relations of states, knowledge of structure of ideas — знание причинно-следственных связей между явлениями

**dhammatā-rūpa** — natural materiality (i.e trees, stones, etc.) — естественная, природная материальность (т. е. деревья, камни и т. д.)

\***dhammani** — rat-snake — крысиная змея: XI 64

**dhamma-vicaya** — investigation of states — исследование феноменов, явлений

**dhammāṇusārin** — *dhamma devotee* — подвижник Дхаммы

**dhātu** — (1) element, (2) humour (of the body), (3) relic — (1) элемент, (2) (телесный) гумор, (3) реликвии (как останки)

\***dhātu** — (metallic) ore — (железная) руда: XI 20; XV 20

**dhutaṅga** — ascetic practice — аскетическая практика

\***dhura-bhatta** — meal given in a principal house — подаяния в виде пищи, поданные в главном (правящем) доме (не так, как в словаре Р.Т.С.): II 27

**dhuva** — everlasting — длительное, вечное

**nandi** — delight — наслаждение, услада

**naya** — method — метод

**naya-vipassanā** — inductive insight — выводное прозрение

**navaka** — ennead — девятка

\***naḥanā** — tying — связывание, запутывание: I 73

\***nāgabalā** — kind of plant — вид растения: XI 17

**nāna-kkhaṇīka** — (*kamma*) acting from a different time — (камма) действующая из другого времени

*nānatta* — variety, difference — множественность, разница  
*nāma* — (1) mentality, (2) name — (1) ментальность, (2) имя, обозначение

*nāma-kaya* — mental body (*aggregates of feeling, perception and formations*) — ментальное тело (совокупности ощущения, восприятия и формаций)

*nāma-rūpa* — mentality-materiality (*term for the five aggregates, or for the four aggregates excluding consciousness*) — ментальность-материальность (термин для пяти совокупностей или для четырёх совокупностей при исключении сознания)

*nāma-rūpa-pariccheda* — definition of mentality-materiality — определение, различие ментальности-материальности

\**nāyare* — they are known — они знаемы (—ñāyanti): VIII 29; IX 42 (nāyati—ñāyati)

*nikanti* — attachment, attraction — привязанность, завлечение

\**nigghāta* — depression — угнетённость, подавленность: XI 117

*nicca* — permanent — постоянное

*nijjīva* — soulless — бездушное, бессамостное

\**nippadesa* — comprehensive — [все]охватывающее, обширное: XVI 95

\**nippharipphana* — inactive — статичное, в статике, неподвижное: V 4

\**nippiñisati* — to scrape, to grind — растирать, размалывать, измелчать, перемалывать: I 81

\**nippiñchati* — to wipe off — стирать, вытираять: I 81

\**nippesikatā* — belittling — принижение (не так, как в словаре P.T.S.): I 64 (M.iii, 75)

\**nippeseti* — to scrape off — соскабливать: I 81

- \**nippphanna* — produced (term for certain kinds of derived materiality) — порождённое (термин для определённых видов производной материальности)
- \**nibbacana* — verbal derivative — производное слово (грамматический термин): II 4; XVI 14
- nibbatti* — generation, production, rebirth — порождение, производство, перерождение
- Nibbāna* — nirvana, extinction (of greed, hate and delusion) — Ниббана, затухание, прекращение (жадности, злобы и заблуждения)
- \**nibbikkappa* — “without dismay,” without thinking — «без тревог», без размышления: II 71; VI 81
- nibbidā* — dispassion, revulsion — бесстрастие, отвращение
- \**nibbisa* — without poison — без яда: XII 115
- \**nibbedha* — penetration — проникновение
- nimitta* — sign — образ, знак
- niyati-vāda* — determinism, fatalism — детерминизм, фатализм, доктрина о предопределённости
- niyyāna* — outlet (from the round of rebirths; term for the path) — выход, спасение (из круга перерождения; термин для пути)
- nirutti* — language — язык
- nirodha* — cessation — прекращение
- nissaya* — (1) support, (2) the dependence (given by teacher to pupil) — (1) поддержка, (2) опека (для ученика от наставника)
- nissatta* — not-a-living-being — не-живое-существо
- nissarāṇa* — escape (from defilement by Nibbāna) — избавление, спасение (от загрязнений посредством Ниббаны)
- nīvaraṇa* — hindrance (the 5 or the 7) — помеха (в количестве 5 или 7)
- \**nīharati* — to fix — устанавливать: II 50

*nekhamma* — renunciation — отречение

\**nemittika* — (name) signifying (an acquirement) — имя, обозначающее (определенное достижение): VII 55

\**nemittikatā* — hinting — намёки (не так, как в словаре P.T.S.): I 63 (M.iii, 75)

\**pakaṭṭha* — distant — удалённое: VII 81

*pakati* (санскр.: *prakṛti*) — (1) nature, natural, normal, (2) Primordial Essence — (1) природа, натуральное, обычное, (2) Изначальная Сущность

\**pakasa* — illumination — освещение: XVII 77

*pakkhandati* — to enter into, to launch out into — входить в, вводить в

*pāguññatā* — proficiency — сноровка

*paccakkha* — personal experience — личный опыт

*paccatta* — for oneself — для себя

*paccaya* — (1) condition (for what is conditionally arisen), (2) requisite (the 4 for the bhikkhu) — (1) условие (для того, что возникло обусловленно), (2) необходимость (для монахов, в количестве 4), необходимое, необходимые вещи

*paccaya-pariggaha* — discernment of conditions — различение условий

*paccayākāra* — structure of conditions (term for dependent origination) — структура условий (термин для обусловленного возникновения)

*paccavekkhaṇa* — reviewing — пересмотр

*pacciprappaṇa* — present, presently arisen — настоящее (в настоящем времени)

*paññatti* — (1) making-known, announcement, (2) appellation, designation, (3) concept, description — (1) делание-известным, (2) обозначение, (3) концепция, понятие, описание

*paññā* — *understanding (insight and path)* — понимание (прозрение и путь)

*paññā-vimutta* — *one liberated by understanding* — освобождённый пониманием

\**paṭatantuka* — *intestinal worm* — кишечный червь: VIII 121

\**paṭikkamana* — *refectory* — трапезная: II 28

*paṭikkūla* — *repulsive* — отвратительное

*paṭigha* — *resentment, resistance* — неприязнь, сопротивление

*paṭicca* (деепричастие of *paṭiyeti*) — *having depended, due to, dependent on* — обусловившись, ввиду

\**paṭicca* — (склоняемое прилаг.) — *ought to be arrived at* — должно быть достигнуто = к этому необходимо прийти: XVII 16

*paṭicca-samuppanna* — *conditionally arisen, dependently originated* — обусловленно-возникшее

*paṭicca-samuppāda* — *dependent origination* — обусловленное возникновение

\**paṭiñña* — *proposition* — (логическая) посылка: XVII 67 (Kv.2)

*paṭiñña* — *claim* — утверждение

*paṭinissagga* — *relinquishment* — оставление

*paṭipatti* — *way, progress, practice* — путь, прогресс, практика

\**paṭipatti* — *theory* — теория: XIV 163, 177; XVII 52, 303

*paṭipassaddhi* — *tranquilization (of defilement by fruition)* — успокоение (загрязнений посредством плода)

\**paṭipassanā* — *looking back* — смотрение назад: VIII 189, 225

\**paṭipātiyāmaṇa* — *following successively* — последовательно следующее: VIII 69

\**paṭipadāna* — *maintaining (on course)* — продолжение (взятого курса): IV 42

*paṭibhāga-nimitta* — *counterpart sign* — образ-аналог

- \**paṭiveti* — to vanish — исчезать: XX 96  
*paṭivedha* — penetration (of 4 Truths) — проникновение (в Четыре Истины)  
*paṭisaṅkhā* — reflection — (повторный) анализ  
*paṭisandhi* — rebirth-linking (consciousness) — (сознание) связики-перерождения  
*paṭisambhidā* — discrimination — различение (в количестве 4)  
\**paṭisiddha* — excluded, rejected, refuted — исключённое, отверженное, опровергнутое: XVII 150  
\**paṭihāññati* — to resent — проявлять неприязнь (как глагол от *paṭigha*): IX 101 (см. DhsA.72, Netti 13)  
\**paṭihita* (*paṇihita?*) — drawn on — наставшее, наступившее: VIII 26  
*paṇidhi* — desire, aspiration — желание, устремление  
*paṇīta* — superior, sublime — (более) превосходное, высшее, возвышенное  
\**patati* — to gather, to wander for — собирать, скитаться в поисках (подаяний): II 5  
\**patīyamāna* — going back to — возвращаясь обратно к: XVII 16  
\**patthanīyatā* — famousness — известность: IV 2, 10  
*pathavī* — earth — земля  
*padhāna* — (1) endeavour, effort, (2) basic — (1) усилие, устремление, (2) ведущее, фундаментальное  
\**padhāna* — Basic Principle, *Pradhāna* — Базовый, Фундаментальный Принцип, Прадхана: XVI 85  
*papañca* — (1) obstacle, (2) diffuseness, (3) diversification (as function of craving, conceit and wrong view) — (1) препрода, препона, трудность, (2) расплывчатость, (3) разрастание (как функция жажды, самомнения и ложного воззрения; отсутствует в этом смысле в словаре P.T.S.)

\**pabbhāra* — overhang of rock — выступ скалы: II 61

\**pabhāvanā* — production — порождение: VIII 182 (Ps.i, 184)

\**pabhuti* — and so on, etcetera (= ādi) — и так далее: VIII 17, 121;

X 51, и т. д.

*pabheda* — class, category — класс, категория

\**paratikha* — veranda, forecourt — веранда, терраса, передний двор: IV 13; XI 7; XIII 6

*paramattha* — highest sense, ultimate sense — конечный смысл, высший смысл

*parāmatṭha* — misapprehended, adhered-to — неправильно (ложно) понятое, неправильно ухваченное, неправильно осмысленное, приверженное (к)

*parāmāsa* — misapprehension, adherence, pre-assumption — неправильное (ложное) понимание, неправильное ухватывание, неправильное осмысление, (пред-)убеждение, предположение

*parikathā* — roundabout talk — разговор вокруг да около

\**parikappanatā* — conjecturing — измышление: III 77

*parikamma* — preliminary work — предварительная, подготовительная работа

*parikkhāra* — (1) equipment, (2) requisite — (1) ресурс, (2) необходимость

*pariggaha* — (1) inclusion, (2) embracing (as definition of right speech), (3) reinforcement, (4) discerning, etc. — (1) включение, (2) обуздывание (как определение правильной речи), (3) усиление, (4) различие

*pariccāga* — giving up — оставление

*pariccheda-rūpa* — delimiting-materiality (term for space) — разграничающая материальность (термин для пространства)

*pariññā* — full-understanding (the 3) — полное понимание (3 вида)

*pariṇāma* — change — изменение

*paritta* — (1) small, (2) limited (term for the sense-desire sphere),  
(3) protection (term for certain discourses recited for that purpose) — (1) малое, (2) ограниченное (термин для чувственной среды), (3) защита (термин для определённых сутт, рецитируемых с целью защиты)

*parideva* — lamentation — стенание

\**parinijjhāpana* — obsessing, burning up — одержимость, сжигание, жжение: XVI 48

\**parinipphanna* — positively produced — позитивно порождённое: XXIII сноска 18

*parinibbāna* — attainment of Nibbāna — достижение (окончательной) Ниббаны

*paripācana* — maintaining, maturing, ripening — способствование, поспевание, созревание

\**paripphandana* — interference, activity — вмешательство, активность: IV 89; XIV 144

\**paribhaṇḍa* — repair — починка: XXIII 36

*paribhoga* — use — использование

*pariyatti* — (1) mastery, (2) scripture — (1) мастерство, (2) текст

*pariyāpanna* — included — включённое

*pariyāhanana* — threshing, striking on — молочение, ударение в: IV 88

*pariyuṭṭhāna* — obsession — одержимость, навязчивость

\**pariyonahana* — covering, envelope — покрытие: VIII 115

\**pariyosāna* — intensity — выразительность, выраженность: VI 49

\**pariveṇa* — surroundings of a building, surrounding walk — окрестности здания, окружающая тропа, дорожка, поступь: IV 127; XI 7; XIII 6

\**parissavati* — to run away — убегать: XI 90

\**parihāra-vacana* — explanation: — объяснение: XVII 109

*palibodha* — impediment — преграда

**pavatta, pavatti** — (1) occurrence, (2) course of an existence (between rebirth-linking and death) — (1) возникновение, проявление, наличие, (2) курс, ход существования (между связкой-перерождением и смертью)

\***pavana** — draught — сквозняк: XI 19; XVI 37

**pavicaya** — investigation — исследование

**paviveka** — seclusion — отрешённость

**pasāda** — sensitivity (of matter) — чувствительность (материи)

**pasādana** — confidence, clarification — уверенность, прояснение

**passaddhi** — tranquility — безмятежность, успокоенность

**rahāna** — abandoning — отбрасывание

\***paheyya** — abandonable — отбрасываемое: XVI 93

\***pāṭibhoga** — agent — посредник (не так, как в словаре P.T.S.): XVII 174; Pe 215

**pāṇātīrāta** — killing living things — убийство живых существ

**pāduddhāra** — footstep, lifting off foot — шаг, поднятие ноги

\***pāraka** — what reaches, causes to reach — достигающее, заставляющее достигать: XIV 5, 68

\***pāpana** — reaching — достижение: XVI 68

\***pāpana** — denigrating — ох�ивание: I 81

**pāpicchatā** — evilness of wishes — лихость желаний

**pāramī, pāramitā** — perfection — совершенство

\***pārāvata** — pigeon — голубь (P.T.S — pārāpata): XI 7

\***pāvāra** — a cloth — ткань: VIII 117

**pīṇḍapāta** — alms — подаяния

\***pīṇḍika** — the calf of the leg — плоть голени: VIII 97; XI 11; см. *pīṇḍa* в VIII 126

\***pidhānī** — lid — крышка: XI 24

**pīsuṇa-vācā** — malicious speech — сеющая распри речь

**pīṇāna** — act of refreshing — освежающее воздействие

*pīti* — happiness — восторг

*puggala* — person — индивид, личность

*puthujana* — ordinary man (i. e. one who has not reached the path) — заурядный человек (т. е. тот, кто не достиг пути)

\**pupphaka* — balloon, swelling — (воздушный) шар, раздутие, вздутость: VIII 121

*purisa* — man, male — человек, мужчина

\**purisa* — World Soul, *Puruṣa* — Мировая Душа, Пуруша: XVII 8

*peta* — ghost — дух, призрак

\**pesika* — scraper — скребок: I 81

*pharaṇa* — pervasion, intentness upon — пронизывание, направленность

*pharusa-vācā* — harsh speech — грубая речь

*phala* — (1) fruit of (plants), (2) fruit of cause, (3) fruition (of path; the 4) — (1) плод (от растений), (2) результат причины, (3) (сознание) плода (от сознания пути; в количестве 4)

\**phalakasata* — target — мишень: XXII 12

*phassa* — contact — контакт

\**phāsu* — convenient — подходящее: IV 1 (D.ii, 99; M.i, 10)

*phoṭṭhabba* — tangible datum, t. object — осязаемое, тактильный объект

*bala* — power (the 5; the 10 of a Perfect One) — сила (в количестве 5; 10 сил Совершенного)

*bahiddhā, bāhira* — external, externally — внутреннее, внутренне

\**bālatta* — dotage — упадок, истощение: XVI 45

*buddha* — enlightened one — Просветлённый

*buddhi* — (1) enlightenment, (2) intellect, discretion, speculation, (3) sensation — (1) просветление, (2) рассудок, осмотрительность, суждение, (3) чувство

\**budha* — possessed of wit — наделённый острым умом: IV 66

**bojjhaṅga** — enlightenment factor — фактор просветления  
**bodhi** — enlightenment, awakening — просветление, пробуждение

**bodhisatta** — Bodhisatta, Being Destined to Enlightenment —  
 Бодхисатта; существо, которому предстоит достичь просветления

\***byatti** — см. *vyatti*

**brahmačariya** — life of purity, the good life, the life divine —  
 жизнь в чистоте, благая жизнь, возвышенная жизнь

**brahma-vihāra** — divine abiding (the 4) — божественное обиталище, обитель (в количестве 4)

**brūhana** — intensification — усиливание

**bhagavant** — Blessed One — Благословенный

**bhāṅga** — dissolution — растворение

\***bhattar** — employer — работодатель: IV 121 (см. M.ii, 123)

\***bhanti** — they shine — они сияют (3 л. мн. ч. от *bhāti*): VII 36 (M.i, 328)

**bhayat' upaṭṭhāna** — appearance as terror (stage in insight) —  
 проявление как ужас (стадия прозрения)

**bhava** — becoming, being, existence — становление, бытие,  
 существование

**bhavaṅga** — life-continuum (consciousness) — сознание связки-перерождения

\***bhāti** — brother — брат: XXI 54

**bhava** — (1) essence, stateness, (2) sex, (3) verbal substantive —  
 (1) сущность, таковость, (2) пол, (3) глагольное существительное

**bhāvanā** — (1) development (lit. «making be»), (2) term for the 3 higher paths — (1) развитие (букв. «заставляя быть»),  
 (2) термин для трёх высших путей

**bhāva-sādhana** — formula of establishment by substantive —  
 формула образования посредством существительного: XVII 12

*bhikkhu* — *bhikkhu*, Buddhist monk — бхиккху, буддийский монах

*bhūta* — (1) *become, been*, (2) *creature*, (3) *primary element (entity) of matter, etc.* — (1) ставшее, (2) создание, существо, (3) первоэлемент материи и т. д.

*bhūtūpādā-rūpa* — matter derived upon the (four) primary elements (the 24 kinds) — материя, порождённая от (четырёх) первоэлементов (24 вида)

*bhūmi* — (1) *ground, soil*, (2) *plane (of existence; the 4)* — (1) земля, почва, (2) план (существования; в количестве 4)

\**bheda, vacī* — *speech, utterance* — речь, высказывание: XIV 62 (см. DhsA.90; M.i, 301)

*magga* — *path* — путь

*macchariya, macchera* — *avarice* — склонность

*majjhatta* — *neutral, central* — нейтральное, центральное

*majjhima* — *middle, medium* — срединное, среднее

*mada* — *vanity, intoxication* — опьянённость, одурманенность

*manasikāra* — *attention, bringing to mind* — внимание, доведение (объекта) до ума, приведение (объекта) к уму

*mano* — *mind* — ум

*maraṇa* — *death, dying* — смерть, умирание

\**maru* — *cliff* — утёс: XVII 63

*mala* — *stain (the 3)* — пятно (в количестве 3)

*mahaggata* — exalted (a term for consciousness “exalted” from the “limited” sense-desire sphere to the fine material or immaterial spheres) — возвышенное (термин для сознания, «возвышенного» от «ограниченного» сознания чувственной среды к тонкоматериальным и нематериальным средам)

\**mahaṭṭa* — great pomp — большая пышность: X 46 (D.i, 49)

*mahā-bhūta* — great primary, great entity (the 4) — великий первоэлемент, великий первичный (в количестве 4)

*mahā-vipassanā* — principal insight — главное воззрение  
(в количестве 18)

*mātikā* — (1) schedule of the Abhidhamma, (2) codes of the Pātimokkha (the 2), (3) schedule, etc. — (1) Абхидхаммический список, (2) кодекс Патимоккхи (в количестве 2), (3) перечень и т. д.

*māna* — conceit (pride) — самомнение (тщеславие)

*māyā* — deceit — обман

*micchā* — wrong — ложное, неверное

*micchatta* — wrongness — ложность, виды ложного (в количестве 10)

*middha* — torpor — вялость

\**milāpana* — withering, causing to wither — увядание, приведение к увяданию: XIV 128

*muccitukamyatā* — desire for deliverance — желание освобождения

*muta* — sensed (i. e. smelled, tasted or touched) — чувствуемое (т. е. как запах, вкус и тактильное прикосновение)

*muditā* — gladness (at others' success) — радование (успеху других)

*muditā* — malleability — гибкость

*musā-vāda* — false speech, lying — ложь

*mūla* — root — корень

*mettā* — loving-kindness, amity — любящая доброта, прязненность

\**mehana* — private parts — интимные части тела: VII 64

*moha* — delusion — заблуждение

*yathā-kammīraga-ñāṇa* — knowledge of (beings') faring according to deeds — знание о перерождении других существ в соответствии с их поступками

*yathābhūta* — correct — правильное, надлежащее

*yuganaddha* — coupling, yoking (of serenity and insight) — связка, соединение (умиротворённости и прозрения)

*ye-vā-panaka* — or-whatever (state) (term for certain formations) или-какое-либо-ещё (состояние)

*yoga* — bond (the 4) — узы (в количестве 4)

*yoni* — (1) womb, (2) generation, (3) cause, reason — (1) утроба, (2) поколение, (3) причина

*yoniso* — wise, wisely, with ordered reasoning — мудрое, мудро, рассудительно

*rati* — delight — наслаждение, услада

*rasa* — (1) taste, flavour, (2) nature as function or achievement, (3) stimulus (for feeling), (4) essential juice, filtrate — (1) вкус, (2) природа как функция или достижение, (3) влияние, стимул (для ощущения), (4) насущный сок, цеж

\**rasati* — to taste — пробовать: XV 3

\**rasāyana* — elixir — эликсир: XVII 236

*raga* — greed, lust — жадность, вожделение

*rūpa* — (1) materiality (aggregate), fine materiality of fine material Brahmā-world, matter in general, material form, (2) visible datum, visible object, visible matter, visible form — (1) совокупность (материальности), материя в целом, материальная форма, (2) видимое, видимый объект, зрительный объект, видимая форма, зрительная форма

*rūpa-kāya* — material body — материальное тело

*rūpa-khandha* — materiality aggregate — совокупность материальности

*rūpārūpādānakkhandha* — materiality aggregate (as object) of clinging — совокупность материальности (как объект) цепляния

*rūpa-rūpa* — concrete materiality (term for certain derived kinds of materiality) — конкретная материя (термин для определённых видов производной материальности)

\**rūpayati* — to be made visible — делаться видимым: XV 3

- rūpāvacara* — fine-material sphere — тонкоматериальная среда
- lakkhaṇa* — characteristic — характеристика
- \**laghimā* — lightness — лёгкость: VII 61
- lahutā* — lightness — лёгкость
- lābha* — gain — обретение
- loka* — world — мир
- lokiya* — mundane (i. e. not associated with the path, fruition or Nibbāna) — мирское (т. е. не ассоциированное с путём, плодом и Ниббаной)
- lokiya dhamma* — worldly state (the 8) — мирское состояние, мирской феномен (в количестве 8)
- lokuttara* — supramundane (i. e. the 9 states consisting of the 4 paths, 4 fruitions and Nibbāna, and states associated with them) — сверхмирское (т. е. 9 феноменов в виде 4 путей, 4 плодов и Ниббаны, а также ассоциированных с ними феноменов)
- lobha* — greed — жадность
- vaggulī* — fruit bat, flying fox — летучая мышь, питающаяся фруктами; летучая лисица: XXI 91
- \**vacanāvaya* — member of a syllogism — член силлогизма: XVII 67
- \**vacī-bheda* — speech utterance — речевое выражение, произнесение речи: XIV 62
- vacī-saṅkhāra* — verbal formation — вербальная, речевая формация (т. е. *vitakka* и *vicāra*)
- vatṭa* — round (of kamma, etc.; term for the dependent origination as arising) — круг (каммы и т. д.; термин для обусловленного возникновения)
- vaddhana* — extension, increase — расширение, усилие
- vata* — vow, duty, ritual — обязательство, обязанность, ритуал

- vatta* — duty — обязательство, обязанность
- \**vattana* — performance of duties — выполнение обязательств, обязанностей: III 71 (Vin.i, 61)
- \**vatthika* — clothable — пригодное для одежды, одеваемое: VII 79
- vatthu* — (1) basis, physical basis (term for the six internal bases), (2) object, (3) instance, example, (4) story, etc. — (1) основа, физическая основа (термин для шести внутренних сфер), (2) объект, (3) пример, случай, (4) история и т. д.
- vaya* — (1) fall, (2) stage of life — (1) распад, (2) стадия жизни
- vāsatṭhāna* — defining — определение
- vasa-vattana* — exercise of mastery — применение владычества, управления (над)
- \**vahanika* — catamaran float (?) — буй катамарана (?): XVII 196
- vācā* — speech — речь
- vāta* — air, wind — воздух, ветер
- \**vāna* — fastening — привязь: VIII 247
- vāyāma* — effort — усилие
- vāyo* — air — воздух
- \**vikarpa* — alternative — альтернативное, иное, другое: XI 89 (см. MA.i, 67)
- vikampana* — shaking, wavering — тряска, дрожание
- vikāra* — alteration — изменение
- vikāra-rūpa* — materiality as alteration (term for certain of the 24 kinds of derived materiality, i. e. impermanence, etc.) — материальность как изменение (термин для определённых видов производной материальности из 24, т. е. как непостоянство и т. д.)
- \**vikuppatti* — to be damaged — повреждаться: XXIII 35
- vikubbana* — (1) versatility (in development of divine abidings), (2) transformation (by supernormal power) — (1) много-

гранность (в развитии божественных обителей),  
 (2) преобразование (посредством сверхсил)

*vikkhambhana* — suppression (of defilements by serenity) — по-  
 давление (загрязнений посредством умиротворён-  
 ности)

*vikkhepa* — distraction — отвлечение

\**vikkhepa* — spreading out — расправление: IV 89; жест:  
 XI 100

*vicāra* — sustained thought — удержание

*vicikicchā* — uncertainty — неопределённость

\**vijambhati* — to stretch, yawn — растягивать, зевота: IX 61

*vijjamāna* — existing, actual — существующее, фактическое

*vijjā* — (1) clear-vision (the 3 or the 8), (2) science, knowledge —  
 (1) ясное видение (3 или 8), (2) наука, знание

*viññatti* — intimation — выражение

*viññāta* — cognized — познанное

*viññāṇa* — consciousness, cognition — сознание, распозна-  
 вание

*viññāṇatṭhitī* — station of consciousness (the 7) — месторас-  
 положение сознания (в количестве 7)

*vitakka* — applied thought — приложение

\**vitthambhana* — distension — вздувание, раздувание, рас-  
 ширение: XI 37, 84

\**vinana* — joining together — соединение: VIII 247

*vinaya* — (1) Vinaya Piṭaka or Book of Discipline, (2) discipline,  
 removal, leading away — (1) Винайа Питака или Книга  
 Дисциплины, (2) дисциплина, удаление, уведение

\**viniddhunana* — shaking off — отделывание, стряхивание,  
 отделение от: XVI 82

*vinipāta* — perdition — муки

*vinibbhoga* — resolution (into elements) — разбивка (на эле-  
 менты)

- \**vippaṭipatti* — wrong theory — ложная теория: XVI 85  
*vipariṇāma* — change — изменение  
*vipariṇāma-dukkha* — suffering due to change — страдание  
ввиду изменения  
*vipariyesa* — perverseness — извращение (в количестве 4)  
*vipallāsa* — perversion — извращение (в количестве 3)  
*vipassanā* — insight (the vision of what is formed as impermanent,  
painful, not-self) — прозрение (видение сформированного как непостоянного, страдательного и бес-  
самостного)  
*vipassanā-yānika* — one whose vehicle is insight — тот, кто  
продвигается прозрением  
*vipāka* — (kamma-) result — (каммический) результат  
\**vippahandana* — excitement, wrong excitement — возбуждён-  
ность, ложная возбуждённость: VI 42; VIII 190  
\**vipphāra* — intervention — внедрение: IV 89; XII 27; XIV 132  
*vibhava* — (1) non-being, non-becoming, (2) success — (1) не-  
бытие, не-становление, (2) успех  
*vimokkha* — liberation — освобождение (в количестве 3 и 8)

*viveka* — seclusion — отрешённость

\**visañkharoti* — to analyze — анализировать: XX 68

*visama-hetu* — fictitious cause — мнимая причина, надуманная причина

*visaya* — (1) *abode*, (2) *objective field (of consciousness)* — (1) обиталище, обитель, (2) объектное поле (сознания)

\**visavitā* — *majesty* — величие: XII 49 (Ps.i, 174; ii, 205; DhsA. 109)

\**visahati* — to suffer — выносить, страдать: II 38

\**visādana* — *dejection* — уныние, отчаяние: XVI 59

\**visesa* — *distinction* — отличие, достижение

*vihāra* — (1) *dwelling place, abode*, (2) *monastery*, (3) *mode of abiding* — (1) обиталище, (2) монастырь, (3) способ обитания

\**vīhaṭamāna* — *being carded* — просеиваемое: XXI 66

*vīhiṇīsā* — *cruelty* — жестокость

\**vītiḥarana* — *shifting sideways* — смещение в сторону: XI 115

*vīthi* — (1) *street*, (2) *cognitive series (of consciousness)* — (1) улица, (2) когнитивная серия (сознания)

*vīthi-cittā* — *a consciousness of the cognitive series* — некое сознание в рамках когнитивной серии

*vītaṇīsā* — *enquiry* — исследование

*vūṭṭhāna* — *emergence* — выход, спасение

*vūṭṭhānagāmini-vipassanā* — *insight leading to emergence (of the path)* — прозрение, ведущее к выходу (в виде пути)

*veda* — (1) *wisdom*, (2) *joy, inspiration*, (3) *the Vedas* — (1) мудрость, (2) радость, устремление, (3) Веды

*vedanā* — *feeling (i. e. of pleasure, pain, or neither)* — ощущение (т. е. приятное, болезненное и нейтральное)

*vedaka* — *experiencer, one who feels* — испытывающий, ощущающий

- vedayita* — *feeling what is felt* — ощущая ощущаемое  
*veramaṇi* — *abstention* — воздержание  
*vokāra* — *constituent* — составляющая  
*voṭṭhapana* — *determining (consciousness)* — (сознание с функцией) определения  
*vodāna* — *cleansing (term for consciousness preceding absorption or path)* — очистка (термин для сознания, предшествующего погружению и пути)  
*voḥāra* — *conventional usage, common speech* — расхожее употребление, конвенциональное выражение  
\**vyatti* — *particular distinction* — особое отличие: VII 73 (MA.i, 6)  
\**vyappita* — *gone away* — ушедшее: IV 146 (Vbh.258)  
*vyāpāda* — *ill-will* — недоброжелательность  
\**vyāpāra* — *interest, interestedness* — интерес, заинтересованность: XVII 309; XVIII 31  
*samyoγa* — *bondage* — путы  
*samyojana* — *fetter* — оковы (в количестве 10)  
*samvat̄ta* — *contraction (of world)* — сворачивание (мира)  
\**samvāṇīta* — *in detail* — в деталях: XIII 14  
*samvara* — *restraint* — обуздание  
*samvega* — *sense of urgency* — чувство срочности, чувство неотложности  
\**samvedanika* — *which feels* — которое ощущает: XIV 213  
*samsāra* — *round of rebirths* — круг перерождений  
*sakadāgāmin* — *once-returner* — однажды-возвращающийся (термин для 2 стадии просветления)  
\**sakalika* — *scale (of fish)* — чешуя (рыбы): VIII 91  
*sakkāra* — *sugar* — сахар (*sakkharā* в словаре P.T.S.)  
*sakkāya* — *individuality* — индивидуальность, личность  
*sakkāya-diṭṭhi* — *false view of individuality* — ложное воззрение о личности (20 видов)  
*sagga* — *heaven* — небеса

- saṅkanti** — *transmigration* — трансмиграция, метемпсихоз, переселение
- saṅkappa** — *thinking* — устремление, мышление
- saṅkatamaṇa** — *transmigrating* — трансмиграция, метемпсихоз, переселение
- \***saṅkara** — *confounding, confusing* — сбивание с толку: XIV 58; (см. *asaṅkara* в словаре Т.С.Р.)
- saṅkilesa** — *defilement, corruption* — загрязнение, испорченность
- \***saṅku-patha** — *a path set on piles* — тропа на сваях: IX 36
- saṅkhata** — *formed* — сформированное
- saṅkhāra** — *formation, formed thing* — формация, сформированный феномен, явление, вещь
- saṅkhāra-dukkha** — *suffering due to formations* — страдание ввиду формаций
- saṅkhāra-pariccheda** — *delimiting of formations* — разграничение, определение формаций
- saṅkhārupekkhā** — *equanimity about formations* — невозмутимость в отношении формаций
- saṅgati** — *coincidence, chance* — совпадение, шанс
- \***saṅgaha** — *holding together* — скрепление, удержание вместе: XI 93
- \***saṅgahīta** — *held together* — скреплённое, удержанное вместе: XI 90
- saṅgha** — *the Order, the Community* — Община (монахов)
- saṅghaṭṭana** — *knocking together, impingement* — соударение, ударение, столкновение
- sacca** — *truth* — истина
- saccānuṭomika-ñāṇa** — *knowledge in conformity with truth* — знание в согласованности с истиной
- \***sacchika** — *based on realization* — основанное на достижении: VII 55 (Ps.i, 174)
- sacchikiriyā** — *realization* — достижение

\**sañña* — restrained — обузданное: I 158

*saññā* — (1) perception, (2) sign, signal, label — (1) восприятие, (2) знак, бирка

*saññāvedayitanirodha* — cessation of perception and feeling — прекращение восприятия и ощущения

*sañṭhāna* — (1) shape — (1) форма

\**sañṭhāna* — (2) settling down, stationariness — (2) успокоение, неподвижность: III 22; VIII 69, (3) co-presence — co-присутствие: XVII 76

*sati* — mindfulness — осознанность

*satta* — a being, a living being — существо, живое существо

\**satta* — Bright Principle, Sattva — Яркий Принцип, Саттва: IX 53

*satta-saññā* — (1) perception of a living being, (2) the seven perceptions (first of the 18 principal insights) — (1) восприятие «живого существа», (2) семь восприятий (первые из 18 главных прозрений)

\**sattavāsa* — abode of beings — обитель существ (в количестве 9)

*sadda* — (1) sound, (2) word, (3) grammar — (1), звук, (2) слово, (3) грамматика

*sadda-lakkhaṇa* — etymology — этимология

*saddhā* — faith — вера

*saddhā-vimutta* — one liberated by faith — освобождённый верой

*saddhānusārin* — faith devotee — подвижник веры

\**saddheyya* — inspiring faith — внушающее веру: VII 72

*sa-nidassana* — visible — видимое

*santati* — continuity — продолжительность, непрерывность

*santati-sīsa* — organic continuity — органическая, телесная продолжительность

- santāna** — continuity — продолжительность, непрерывность
- santi-pada** — state of peace (term for Nibbāna) — явление, феномен покоя (термин для Ниббаны)
- santīraṇa** — investigation (consciousness) — исследование (функция, модус сознания)
- \***sandhāraṇa** — upholding — удерживание: XIV 44
- \***sannikkhepana** — putting down — положение, ложение: XX 62
- \***sanniṭṭheyya** — fit to be convinced about — подходит для убеждённости в: XIV 151
- sannipāta** — concurrence — совпадение, совозникновение
- \***sannirujjhana** — fixing down — фиксирование, закрепление: IV 91; XII 51; XX 62
- \***sannissaya** — waiting on, dependence — опека: XIV 29
- \***sappati** — to be emitted — извергаться, отделяться: XV 3
- \***sabbhāva** — presence — присутствие: I 141; II 21; XIV 98; XVI 73
- sabhāva** — individual essence — индивидуальная сущность
- \***sabhāva** — with sex — с полом: XVII 150
- \***sabhāva** — Nature, Svabhāva — Природа, Сабхава: XVI 85
- samatha** — serenity — умиротворённость (термин для джханы)
- samatha-yānika** — one whose vehicle is serenity — тот, кто проявляется умиротворённостью
- samaya** — period, event, occasion, etc. — период, событие, случай и т. д.
- \***samabhbhāhata** — stretched flat — растянутая плоскость: IV 129
- \***samabhbhāhata** — impelled — приведённый в движение: XI 92
- samavāya** — inherence — неотъемлемость, неотделимость
- \***samaveta** — inherent — неотъемлемое, неотделимое: XVI 91

- samādhi* — concentration — сосредоточение  
*samāpatti* — attainment — достижение (в количестве 9)  
\**samāhata* — brought in — указанное: IV 190  
*samuccheda* — cutting off (of defilements by the path) — отсечение (загрязнений при помощи пути)  
*samuṭṭhāna* — origination, moulding — порождение (4 вида), формирование  
\**samuṭṭhāraya* — rousable — побуждаемое: IV 51  
*samudaya* — origin — источник  
*samudīraṇa* — moving — движение  
*sampaṭṭajñā* — full awareness — полная бдительность  
*sampaṭṭicchana* — receiving (consciousness) — получение (как функция, модус сознания)  
\**sampaṭṭipādāna* — keeping on the track — придерживание следа: VI 59  
\**sampattha-visaya* — having a contiguous objective field (i. e. smell, taste and touch) — имеющее соприкасающееся объектное поле (т. е. запах, вкус и осозаемое)  
\**sampasādayati* — to make confident — приводить к уверенности: IV 142  
\**sampiṇḍana* — conjunction — конъюнкция (грамматический термин): IV 154  
*samphappalāpa* — gossip, idle chatter — пустословие  
*sambojjhaṅga* — enlightenment factor — фактор просветления (в количестве 7)  
\**sambhāveti* — to judge — судить, выносить суждение: IX 109  
\**sambhoga* — exploiting — разрабатывание: XIV 128; XVII 51  
*sammatta* — rightness (the 10) — правильность, виды правильного (в количестве 10)  
*sammappadhāna* — right endeavour — правильное усилие (в количестве 4)

- sammā** — right — правильное, должное, надлежащее
- sammā-sambuddha** — fully enlightened one — Полностью Просветлённый
- sammuti** — convention, conventional — конвенция, конвенциональное
- sammuti-sacca** — conventional truth — конвенциональная истина
- \***sammussana** — forgetting — забывание: XVI 82
- sammosa** — forgetfulness — забвение
- sammoha** — delusion — заблуждение
- \***sarīpena** — in its own form — в своей собственной форме: XVI 70
- salakkhaṇa** — specific characteristic — специфическая характеристика (напр. твёрдость у элемента земли)
- sallakkhaṇa** — observation — наблюдение
- sallekha** — effacement — стирание
- saṭāyatana** — sixfold base (for contact) — шесть сфер (контакта)
- savana** — hearing — слышание
- savanna** — flowing — течение
- \***savana** — exudation — источник, распространение: XVII 56
- sa-saṅkhāra** — prompted — с побуждением
- sa-sambhāra-kathā** — ‘accessory locution’ — «вспомогательное выражение»
- sassata** — eternal — вечное
- sassata-diṭṭhi** — eternity view — воззрение о вечности, этернализм
- \***sahaṭhāna** — co-presence — со-присутствие: XIII 116
- sāṭheyya** — fraud — мошенничество, обман
- \***sādhika** — accomplishing — выполняя: IV 105
- sādhāraṇa** — common to, shared with — разделяемое с, доступное

*sāmañña-phala* — fruit of asceticism — плод отшельничества  
*sāmañña-lakkhana* — general characteristic (of what is formed,

i.e. the 3 beginning with impermanence) — главная, общая характеристика (сформированного, т. е. непостоянство, страдательность и бессамостноть)

*sāra* — core — ядро

*sāvaka* — disciple, hearer — ученик, слушающий

*sāsana* — dispensation — учение

*sikkhā* — training — тренировка

*sikkhāpada* — training precept — обет тренировки

\**siṅga* — foppery — щегольство: III 95 (Vbh. 351)

\**sitṭha* — prepared — подготовленное: XVI 4

\**sippikā* — bag (?) — сумка (?): XI 68

\**silesa* — cement — цемент: XI 51

\**sīta* (?) — measure of area — размер области: XII 41

\**sīmā* — chapter house — дом собраний: IX 66

*sīla* — (1) virtue, (2) habit, (3) rite — (1) нравственность, (2) обыкновение, привычка, (3) ритуал

*sīlabbata* — rules and vows — обряды и ритуалы

\**sīlaka* — good-tempered — с хорошим характером: III 84

\**sīlana* — composing — компоновка: I 19

*sukkha-vipassaka* — bare- (or dry-) insight worker (one who attains the path without previously having attained *jhāna*) — работник чистого (или сухого) прозрения (т. е. тот, что достигает благородного пути без предварительного достижения мирской джханы)

*sukha* — pleasure, pleasant, bliss, blissful, bodily pleasure — удовольствие, приятное, счастье, телесное удовольствие

\**sukha* — tepid — прохладное: X 52

\**sukhana* — act of pleasing — акт удовлетворения: IV 100

*sugata* — Sublime One (the Buddha) — Возвышенный

*suñña, suññata* — void — пустое

**sūññatā** — voidness — пустотность

**suta** — heard — услышанное, слышимое

**\*suttaka** — intestinal worm — кишечный червь: VIII 121

**subha** — beautiful, beauty — красивое, красота

**\*surabhi** — perfume — парфюм: III 100; VI 90; X 60

**\*sīcayati** — to betray, reveal — предавать, раскрывать: XV 3

**\*sūdana** — cleansing — очистка: XI 125

**sekha** — trainer (term for one possessing one of the four paths or first three fruitions, so with training still to do) — проходящий тренировку (термин для того, кто обладает первыми 4 путями или первыми 3 плодами, так что у него ещё есть к чему стремиться, т. е. к Арахансству)

**soka** — sorrow — печаль

**sotāpanna** — stream enterer — вошедший в поток (первая стадия просветления)

**somanassa** — joy, mental pleasure — радость, ментальное удовольствие, счастье

**hadaya** — heart — сердце

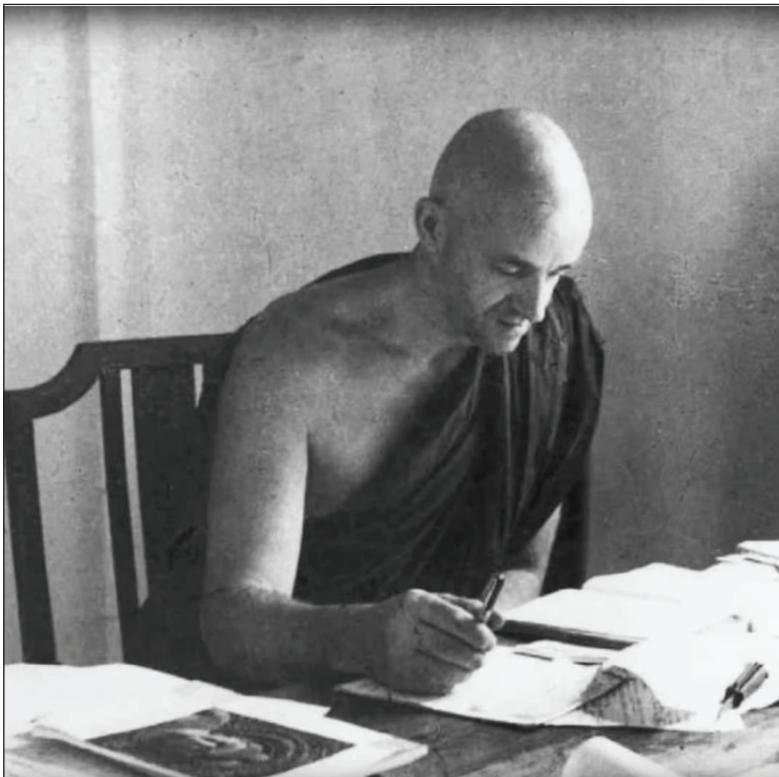
**hadaya-vatthu** — heart-basis (*physical basis of mind*) — сердце-основа, сердечная основа (физическая основа для ума)

**hiri** — conscience — совесть

**hīna** — (1) abandoned, (2) inferior — (1) отброшенное, (2) низшее

**hetu** — root-cause, cause — корень-причина, причина

**\*hetu** — middle term — посылка (в рамках логического силлогизма), средний термин: XVII 67



Бхиккху Нъяномоли

## О ПЕРЕВОДЧИКЕ НА АНГЛИЙСКИЙ

Досточтимый Бхиккху Ньянамоли (в миру Осберт Мур) родился в 1905 году в Англии, закончил оксфордский Эксетер Колледж. Во время Второй мировой войны, после прочтения одной итальянской книги по буддизму, у него возник интерес к Дхамме, и уже в 1948 году он приехал на Шри-Ланку, где на следующий год принял постриг в монастыре ‘Island Hermitage’, что расположен рядом с населённым пунктом Додандува. Почти всю свою одиннадцатилетнюю монашескую жизнь он уединённо провёл в монастыре. Во время одной из своих редких поездок, в 1960 году, он скоропостижно скончался из-за проблем с сердцем.

Монашеская жизнь досточтимого Ньянамоли отличилась его выдающейся учёной деятельностью по переводу с пали на английский язык некоторых из самых сложных текстов буддизма Тхеравады. Помимо его уже классического перевода «Висуддхимагги», он также перевёл «Неттипакарану»

(Nettipakaraṇa), «Патисамбхидамаггу» (Paṭisambhidāmagga), «Саммохавинодани» (Sammoхavinodani) и «Маджхима Никайю» (Majjhima Nikāya), и, ко всему прочему, составил работу «Жизнь Будды» (*The Life of the Buddha: According to the Pali Canon*), скомпилировав тексты Палийского Канона. Эти выдающиеся достижения — и в количестве, и в качестве — показывают аккуратность, критичность и высокие стандарты его учёных изысканий. Его работа на этом поприще — это долговечный вклад в изучение буддизма, а также мост между буддизмом Тхеравады и современным западным миром.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ГАНГА»**  
В серии «ПАЛИЙСКИЙ КАНОН»  
выпустил в свет книгу

**Маддхима-никая, или  
«Наставления Будды средней длины»  
(в трех томах)**

Маддхима-никая, или «Наставления Будды средней длины», является центральным собранием канонических текстов буддизма Тхеравады. В эту коллекцию включены одни из самых древних сутт, считающихся словом самого Будды Готамы — основоположника буддизма, жившего 2500 лет назад. 152 текста Маддхима-никии имеют широкий спектр тематик — от этических основ до наставлений по медитации и раскрытию освобождающего прозрения. Изложение разворачивается в увлекательной последовательности сценариев, изображающих Будду в живой беседе с людьми из разных слоёв индийского общества — с царями и царевичами, жрецами и аскетами, простыми селянами и эрудированными философами. Эти беседы, полные драмы, аргументированных рассуждений, ярких иносказаний и метафор, демонстрируют Будду во всей красе его великолепной мудрости, величественной возвышенности и сострадательной человечности.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ГАНГА»**  
В серии «Палийский канон»  
выпустил в свет книгу

**Саньютта-никая, или  
«Связанные наставления Будды»**  
в пяти томах:

Саньютта-никая, или «Связанные наставления Будды» — это третье из четырёх больших собраний Сутта-питаки Палийского канона. Она состоит из 52 глав (саньютт), распределённых по 5 книгам, или частям. Каждая глава имеет уникальную тему, к которой привязаны те или иные наставления (сутты), откуда и происходит название данного собрания. В первой части, Книге строф, сутты в основном представлены в стихотворной форме. Эта книга считается одним из самых вдохновляющих собраний в Палийском каноне и представляет Будду во всём его величии как несравненного «учителя богов и людей». Остальные четыре книги в подробностях разбирают различные структуры, касающиеся философии и медитации раннего буддизма. В своих упорядоченных главах они содержат все важнейшие короткие наставления Будды, посвящённые таким темам, как зависимое возникновение, пять совокупностей, шесть сфер чувств, семь факторов просветления, Благородный восьмеричный путь, Четыре благородные истины.

**ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ГАНГА»**  
В серии «Палийский канон»  
выпустил в свет книгу

**Ангуттара-никая, или  
«Номерные наставления Будды»,  
(в четырех томах)**

Ангуттара-никая, или «Номерные наставления Будды», — это четвёртое из четырёх больших собраний Сутта-питаки Палийского канона. Она состоит из 11 нипат, или книг, которые в общей сложности содержат почти десять тысяч коротких сутт. Большая часть из них, однако, является повторами с незначительными изменениями, поэтому уникальных текстов насчитывается порядка четырёх тысяч. В основе Ангуттара-никии лежит номерная схема, в которой сутты, содержащие определённое количество рассматриваемых пунктов, включены в соответствующую этому числу книгу. Это способствовало более лёгкому запоминанию и освоению материала в древние века, когда письменность только начинала зарождаться, а все учения передавались в устной форме.

# **Висуддхимагга**

## *Путь Очищения*

Том 1

Перевод с английского: Дхамманиссита (Д. Платонов)  
Редактор Александр Орлов

Корректор Людмила Довыденко  
Верстка: Петр Огородников  
Оформление обложки: Инна Горцевич

ООО ИД «Ганга»  
[www.ganga.ru](http://www.ganga.ru)  
117186, Москва, ул. Нагорная, д. 20, стр. 1.  
E-mail: [ganga@ganga.ru](mailto:ganga@ganga.ru)

16+

Подписано в печать 06.10.2023.  
Формат 60 x 90/16. Печать офсетная.  
Гарнитура Literata.  
Тираж 800 экз. Заказ №

Отпечатано в филиале Чеховский печатный двор  
АО Первая образцовая типография  
[www.chpd.ru](http://www.chpd.ru). Тел. 8 (499) 270-73-59  
142300, Московская область, г. Чехов,  
ул. Полиграфистов, д. 1