

Малое собрание вопросов и ответов

Чулаведалла сутта



Достопочтенный Махаси Саядо

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|----|
| ОБ АВТОРЕ | 6 |
| Предисловие редактора (английской версии книги) | 8 |
| Предисловие бирманского переводчика | 9 |
| Чулаведалла сутта | 12 |
| Вступление к сутте | 12 |
| Введение | 13 |
| Как обретается вступление в Поток? | 13 |
| Необычное поведение для анагамина | 16 |
| Уход Дхаммадинны в монашество | 19 |
| Посвящение с верой из-за страха сансары | 20 |
| Отношение к монашеству | 21 |
| Особые добродетели Дхаммадинны | 22 |
| Что такое самоотождествление? | 23 |
| Личность – это пять совокупностей | 23 |
| Личность, согласно учению Будды | 25 |
| Уточнение о способах возникновения цепляния | 27 |
| Цепляние, вызываемое жадой и ложными воззрениями | 28 |
| Как медитация прозрения разрушает цепляние? | 29 |
| Просто совокупности и совокупности, подверженные цеплянию | 31 |
| В чём источник возникновения самоотождествления? | 32 |
| Источник самоотождествления – это жажда | 32 |
| Три вида жажды | 34 |
| Жажда к чувственным усладам | 34 |
| Жажда к существованию | 35 |
| Жажда несуществования | 36 |
| Что является прекращением самоотождествления? | 38 |
| Прекращение жажды – вот источник прекращения самоотождествления | 38 |
| Закон зависимого возникновения (<i>paṭiccasamuppāda</i>) в обратном порядке | 39 |
| Четыре вида благородных личностей | 41 |
| Что такое Истина о Пути? | 43 |
| Истина о Пути | 43 |

| | |
|--|----|
| Высшие знания | 46 |
| Посредством Благородного пути достигается Ниббана | 47 |
| Достижение Ниббаны | 48 |
| Является ли цепляние тем же самым, что пять совокупностей, подверженных цеплянию? | 51 |
| Цепляние – не то же самое, что пять совокупностей | 51 |
| Как возникают личностные воззрения? | 54 |
| Личностные воззрения – удел людей, не знакомых с Дхаммой..... | 54 |
| Звенья Пробуждения | 56 |
| Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом движении тела тогда, когда оно происходит». | 57 |
| Формула для запоминания здесь: «Знай о каждой мысли тогда, когда она появляется». | 57 |
| Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом приятном, болезненном или нейтральном чувстве в тот момент, когда они возникают»..... | 57 |
| Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом умственном явлении в тот момент, когда оно возникает»..... | 58 |
| Памятование развивает звенья Пробуждения | 58 |
| Четыре вида личностных воззрений о теле | 60 |
| Двадцать видов личностных воззрений | 62 |
| Другой способ изложения личностных воззрений | 63 |
| Как отринуть личностные воззрения? | 66 |
| Необходимость прямого прозрения..... | 67 |
| Окончательное оставление | 69 |
| Что такое Восьмеричный благородный путь? | 71 |
| Природа ума и материи | 71 |
| Постижение страдания | 73 |
| Все факторы Благородного пути поддерживают друг друга | 76 |
| Путь является обусловленным или необусловленным? | 78 |
| Благородный восьмеричный путь и три группы | 79 |
| Мирской и над-мирской уровни | 80 |
| Объяснение факторов Благородного пути | 81 |
| Что такое сосредоточения и его знаки? | 84 |
| Четыре основы памятования | 86 |

| | |
|---|-----|
| Четыре Совершенных усилия | 87 |
| Сколько видов конструирования существуют? | 89 |
| Что такое конструирование на уровне тела, речи и ума? | 90 |
| Что такое прекращения восприятия и чувствования? | 92 |
| Последовательность исчезновения и возвращения конструирования | 94 |
| Три вида контактов | 96 |
| Природа Ниббаны | 97 |
| Вопросы и ответы про чувства | 99 |
| Обратная сторона чувств | 100 |
| Как загрязнения зависят от чувств? | 102 |
| Как скрытые склонности могут быть сокрушены? | 105 |
| Об опасности скрытых склонностей | 106 |
| Пагубность отсутствия памятования | 106 |
| Важная роль мудрости | 108 |
| Как отринуть скрытые склонности? | 110 |
| Склонность к вождению | 111 |
| Склонность к отвращению | 114 |
| Склонность к неведению | 115 |
| Достоинства четвёртой джханы | 117 |
| Баланс духовных качеств | 120 |
| Три характеристики равностности | 121 |
| Вопросы и ответы об обратной стороне | 124 |
| Обратная сторона Знания | 125 |
| Обратная сторона освобождения | 126 |
| Природа Ниббаны | 126 |
| Объяснение диалога в сутте | 129 |
| Висакха спрашивает наставлений у Будды | 129 |
| Восхваление Дхаммадинны Буддой | 130 |

Малое собрание вопросов и ответов

Чулаведалла сутта

Достопочтенный Махаси Саядо

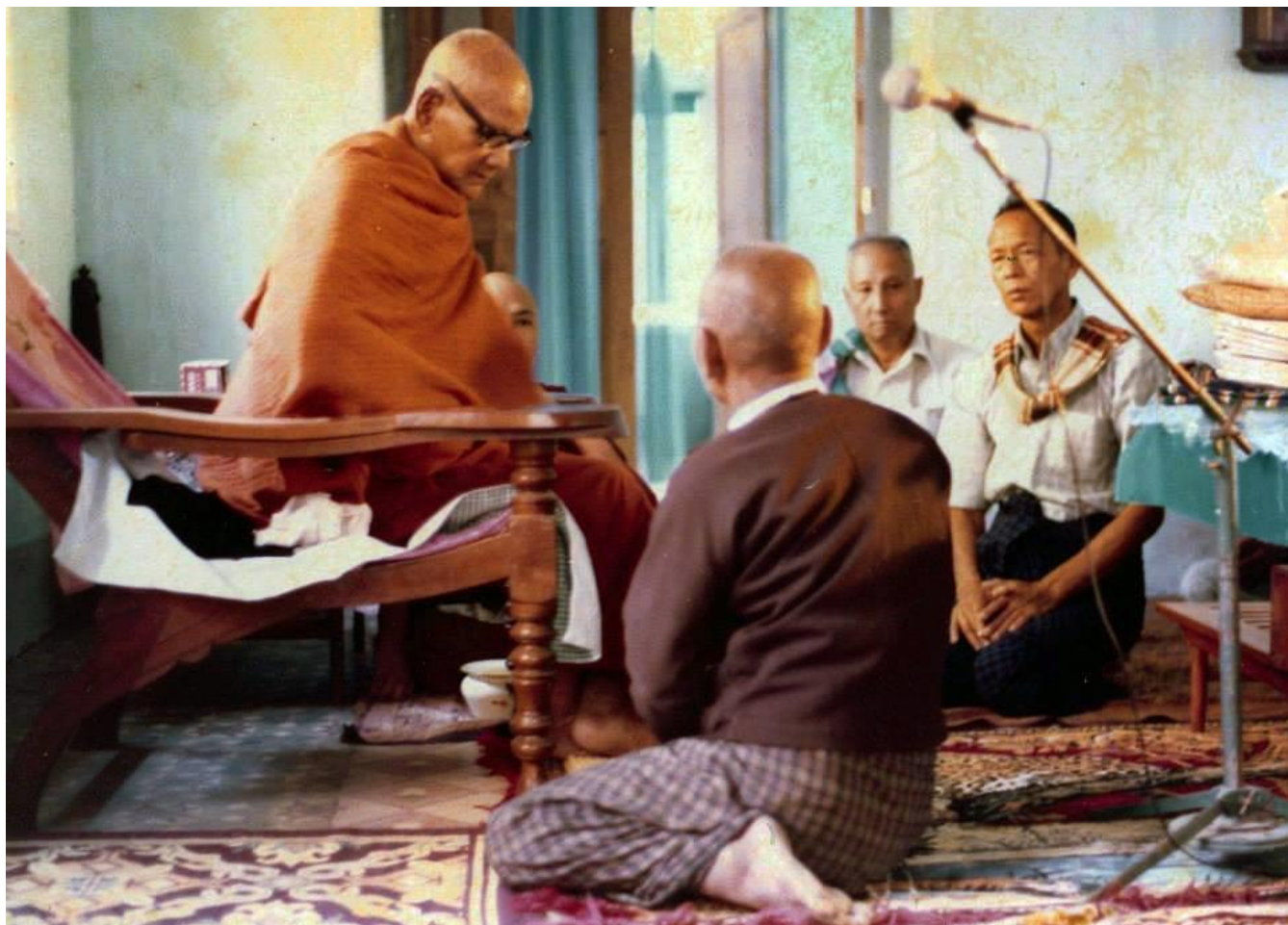


*Перевод с бирманского языка на английский: U Min Swe (Min Kyaw Thu)
Buddha Sāsanaṇuggaha Organization Mahāsi Translation Committee,
Rangoon.*

*Впервые напечатано и опубликовано в декабре 1981 года, в
Бирме (Социалистическая Республика Бирманский Союз).*

*Обновлённая редакция на английский язык выполнена Бхиккху Песала в
августе 2013 г.*

Перевод на русский язык сделан Евгенией Евмененко в 2023 году.



Достопочтенный Махаси Саядо родился в 1904 году в большой и богатой деревне Сиккхун. В возрасте шести лет родители отправили его получить раннее монашеское образование, и в двенадцать лет он стал саманерой, получившим имя Шин Собхана («sobhana» на пали означает «благоприятный», «удачливый»).

Он принял полное посвящение в монахи (upasampadā) в 1923 году, и в течение последующих четырех лет успешно сдал три уровня экзаменов, которые были установлены бирманским правительством. Он стал Мастером Дхаммы (это официальное звание), получив самое полное буддийское образование.

Особенно его интересовала «Сатипаттхана сутта». Глубокий интерес к буддийской практике памятования и осознанности заставил его искать опытного наставника, и он уехал в город Тхатон, где обучал хорошо известный в то время бхикку Мингун Джетаван Саядо. Махаси Саядо быстро стал одним из его фаворитов и прошел интенсивный курс обучения медитации прозрения (vipassanā), живя аскетом в лесном монастыре.

Во время Второй мировой войны и японского вторжения в Бирму он был вынужден вернуться в родную деревню, где продолжил свою практику, а также обрёл множество учеников.

Монастырь Махаси в Сиккхуне чудом избежал ужасов и разрушений войны. Здесь Мастер написал свою знаменитую работу «Значение медитации випассана», затрагивающую как теоретические, так и практические аспекты Сатипаттханы.

Он лично начал давать инструкции медитирующим в 1949 году. Первым студентом Махаси Саядо стал дост. У Суджато. Общее число практикующих, прошедших обучение в центрах Махаси Саядо, в 1972 году составило более семисот тысяч человек.

Правительством Бирмы Махаси Саядо был присвоен титул Agga Mahā Paṇḍita (Величайший мудрец). Премьер министр Бирмы Уну познакомился с техникой и стал практиковать её. Благодаря поддержке первого лица государства, популярность центров росла с невероятной скоростью.

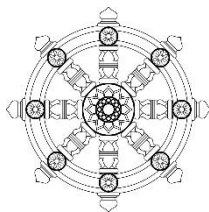
На Шестом буддийском соборе, в котором приняли участие все тхеравадинские страны, досточтимый Саядо играл ведущую роль, выполнив почетную и трудную задачу Главного редактора и Вопросающего.

В 1957 году Махаси Саядо написал на пали вступление к Висуддхимагге, которое сняло многие вопросы и непонимания, обращенные к автору Ачария Буддагосе.

Миссионерская деятельность Махаси Саядо по распространению буддийской практики была названа Победой Дхаммы (Dhamma Vijaya). Уже слабый и тяжело больной, он занимался развитием традиции не только в странах Юго-Восточной Азии, но и в Европе и Америке, а также в Непале и Индии – там, где Будда родился и достиг Пробуждения.

Слава Махаси Саядо покинула пределы Бирмы, и гости со всего мира приезжали в его центры. Его книги были изданы в США и других странах.

Он скончался в 1982 году, оставив после себя огромное количество благодарных учеников, сотни медитационных центров по всему миру и десятки работ, написанный его учениками на основе лекций.



Предисловие редактора (английской версии книги)

Редактируя данную книгу (как и многие другие труды достопочтенного Махаси Саядо), я вновь сокращал использование палийского текста ради облегчения восприятия читателем общего содержания.

Оригинал книги был выпущен в Рангуне в 1981 году. Достопочтенный Махаси Саядо прочитал серию лекций, на основе которых была создана данная книга (в 1964 году). Переводить и расшифровывать магнитофонные записи – это огромный труд, результатом которого является возможность познакомить большое количество людей с глубокими наставлениями достопочтенного Учителя. Моей задачей была дальнейшая популяризация данной работы посредством её переложения на более современный английский и распространения в сети интернет в виде PDF-версии, которую каждый может распечатать для себя.

Палийские ссылки даны римским шрифтом, как это сделано в переводах Общества палийских текстов, а номера страниц даны в заголовках, или в квадратных скобках по тексту. Такой практики придерживается в своих современных работах Бхиккху Бодхи. Это может не совпадать с нумерацией в Обществе палийских текстов, однако, так как все палийские ссылки будет приведены, оригинал можно будет найти в других переводах.

Чулаведалла сутта – это сорок четвёртая беседа в Мадджхима-Никае из первых пятидесяти сутт, входящих в «Малое собрание вопросов и ответов» в переводе Бхиккху Бодхи. Она находится в его версии на странице номер 396.

Я старался стандартизировать палийский перевод таким образом, чтобы он находился в гармонии с остальными переводами достопочтенного Саядо, но выполнить полное соответствие не представляется возможным из-за наличия огромного количества материалов из самых разных источников. В Указателе приведены некоторые палийские переводы, в связи с чем его можно считать кратким глоссарием¹.

Редактирование данной книги было серьёзным вызовом для меня. Её тематика сложна, а изобилие палийского текста добавляло дополнительных трудностей. Часть палийского текста Чулаведалла сутты нуждается в замене для добавления диакритических знаков. Многие слова даны в бирманской версии пали (что тоже следует изменить).

Бхиккху Песала, 2013 год

¹ Я делала комментарии по некоторым терминам прямо по тексту (Прим. переводчика на русский язык).

Предисловие бирманского переводчика

Чулаведалла сутта заметно выделяется на фоне всех остальных бесед, из которых состоит *Суттанта*². Она тоже является глубокой, философской и всесторонней, как и все наставления, которые давал сам Будда. Однако данная беседа была произнесена не им, а женщиной-арахантом, монахиней по имени Дхаммадинна. Достопочтенная Дхаммадинна была известна своей мудростью и сверхъестественными способностями, а также четырьмя достижениями, которые называются *Paṭisambhidā*, то есть аналитическими знаниями³.

Висакха (мирянин, достигший стадии невозвращающегося или анагамина) задаёт монахине вдумчивые и непростые вопросы, на которые она даёт практичные, ясные и точные ответы. Утончённое объяснение Четырёх благородных истин, прояснение значения термина «личность» (самоотождествление) – на пали *sakkāya*, анализ характеристик цепляния или привязанности (*upādāna*) и совокупностей, подверженных цеплянию (*upādānakkhandhā*), различные аспекты Благородной истины о прекращении страдания (*nirodhasaccā*), Благородный восьмеричный путь (*maggaṅga*), причины для взращивания сосредоточения (*samādhi*), особенности состояния высшего медитативного погружения (*nirodhasamāpatti*), способы рассеивания любых видов чувств (*vedanā*) посредством прозрения (*vipassanā-ñāṇa*), природа скрытых омрачений (*anusaya*) и характеристик четырёх джхан (*jhāna*) – все эти темы были отражены в *Чулаведалла сутте*.

Для того, кто уже является последователями Будды или находится на пути к этому, данная сутта должна стать ориентиром и побуждением на Благородном восьмеричном пути, ведущем прямым к Ниббане. Не следует принимать прибежище в Трёх драгоценностях⁴ формально, довольствуясь поверхностным изучением Дхаммы. В моём искреннем устремлении правильно перевести философский буддийский текст я старался делать всё от меня зависящее, но, возможно, моей квалификации для этого было недостаточно. Я горячо надеюсь, что ясное и кропотливое изложение сутты достопочтенным Махаси Саядо было корректно передано и в данной книге.

² Сутта-Нипата, одна из трёх корзин Типитаки (Палийского канона).

³ (i) *Attha paṭisambhidā-ñāṇa*, или знание вещей, зависящих от причин.
(ii) *Dhamma paṭisambhidā-ñāṇa*, или знание различий и отличительных признаков явлений. (iii) *Niruttī paṭisambhidā-ñāṇa*, или знание языка арий.
(iv) *Paṭibhāna paṭisambhidā-ñāṇa*, или различающее и всеобъемлющее знание о результатах.

⁴ Будда, Дхамма и Сангха (монашеская община) относятся к Трёх драгоценностям.

Этого многоуважаемого Саядо столь хорошо знают по всему миру за его добродетель, сосредоточение и мудрость, поэтому нет особой необходимости его представлять. Подобно тому, как сама сутта одновременно является и академичной, и практичной, достопочтенный Махаси Саядо, *Aggamahāraṇḍita* (Величайший мудрец) и *Chaṭṭha-Saṅghikapucchaka* (Вопрошающий на Шестом буддийском соборе), является одновременно как учёным, известным своим доктринальным и логическим изложением буддийских текстов, так и практиком, который обладал глубоким личным знанием, что делает его трактовку сутт максимально интересной и выдающейся.

Наставление по *Чулаведалла сутте* выглядит таким же убедительным, как другие объяснения достопочтенного Саядо. По этой причине внимательное, сосредоточенное прочтение: страница за страницей, слово за словом, – сумеет подарить внимательному читателю глубокую признательность за донесение истинной сути Учения Будды. Не вызывающая ни малейших сомнений достоверность сутты, вкупе с великолепной подачей достопочтенного Саядо, предлагают вам наглядный и убедительный метод, который является уникальным.

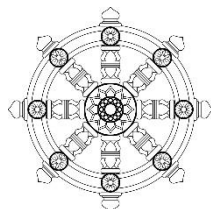
Дхамма, возведённая Буддой и представленная в данной книге, наверняка придётся по вкусу тем, кто интересуется подлинным Учением, ведущим к личному счастью и обретению покоя ума. Для того, кто уже следует Пути, который открыл Будда, эта книга подарит новое вдохновение и усилит его веру. Вера является настоящим сокровищем для учеников. В особенности я возлагаю надежды на то, что *Чулаведалла сутта* в изложении достопочтенного Саядо, оставит свой неизгладимый след в умах западных учеников, которые о стремятся к познанию Дхаммы, оставленной нам Благословенным.

Если чаяния и устремления читателя действительно направлены на это, то данная сутта поистине способна заморозить и привлечь его максимальный интерес. Вопросы, задаваемые мирянином Висакхой, разумны и содержательны, а ответы почтенной Дхаммадинны заслуживают самого пристального изучения. Если читатель последует наставлениям достопочтенного Махаси Саядо и приложит усилия для возвращения прозрения во имя обретения вечного покоя Ниббаны, я буду считать свои старания по переводу книги с моего родного языка – не напрасными.

Ниббана существует. Её можно достичь благодаря неустанному усердию и следованию Благородному восьмеричному пути. Пусть вы все сумеете по-

настоящему с благодарностью оценить подлинную ценность Дхаммы, провозглашённой здесь и уводящей к Освобождению.

Min Swe, секретарь Secretary Buddha Sāsana Nuggaha Organization Mahāsi Sāsana Yeiktha. Янгон, 8 июля, 1981 г.



Чулаведалла сутта

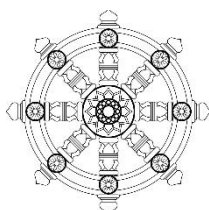
Вступление к сутте

Сегодня восьмой день растущей луны первого месяца Wāso 1326 года по бирманскому календарю.

Цикл бесед, которые я начинаю с сегодняшнего дня, будут посвящён *Чулаведалла сутте*. Данная сутта – это одна из первых пятидесяти бесед в *Мадджхима-Никае*. Она вошла в пять коллекций сутт, торжественно прочитанных и канонизированных на Шестом буддийском соборе. В палийский текст включены две сутты: *Махаведалла* и *Чулаведалла*.

«Ведалла» означает: «беседа, которая происходит в виде вопросов и ответов». Данные ответы основаны на мудрости (*veda*) и способны полностью удовлетворить интерес вопрошающего. «Маха» означает «великий» или «большой», а «чула» – «маленький». Таким образом, *Чулаведалла сутта* означает малую версию беседы, представляющую собой г ответы на вопросы. Вопросы задавал обеспеченный мирянин Висакха, а отвечала монахиня-арахант Дхаммадинна.

Её ответы следует изучать самым серьёзным и скрупулёзным образом, потому что они имеют большую ценность. Такое отношение может принести значительную пользу, если к тому же практиковать в соответствии с содержащейся в сутте мудростью, относясь к этому с почтением, верой и доброжелательностью. Даже авторы комментариев⁵ приводили цитаты из данной сутты в их оригинале.



⁵ Речь о комментариях к классическим буддийским текстам. К наиболее известным каноническим комментариям относятся *Висуддхимагга* и *Вимуттимагга*.

Введение

Введение к *Чулаведалла сутте* начинается со слов:

«Evaṃ me sutāṃ: ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagahe viharati veluvane kaṇḍakanivāṇe».

«Так я слышал. Однажды Благословенный пребывал в Раджагахе, в Бамбуковой роще, в Беличьем заповеднике».

Достопочтенный Ананда, на основе рассказов которого была составлена вся *Суттанта*, начал декламацию *Чулаведалла сутты* с вежливого ответа достопочтенному Махакассапе: «Бханте, так я слышал...» Он отвечал на вопрос, когда данная беседа была произнесена, кем, для кого и при каких обстоятельствах.

Достопочтенный Ананда поведал, что дело происходило в Раджагахе. Монастырь, который находился там, существует до сих пор. В конце первого сезона дождей (*vassa*), в начале месяца *Thadingyut*, Будда держал путь в рощу Урувела и обратил в свои последователи одну тысячу учеников Урувелы Кассапы. Все они достигли арахантства и вместе с Буддой отправились в Раджагаху, где в то время проживал царь Бимбисара. Он ранее уже передал своё приглашение Благословенному.

Встретив его со свитой, насчитывающей двенадцать тысяч человек, он выразил почтение Будде и оказал ему и его ученикам самый тёплый и радушный приём. В этот благословенный день одиннадцать тысяч человек вступили в Поток, прослушав наставление Будды. Оставшаяся тысяча человек стали *упасаками*, то есть, мирскими последователями, приняв тройное прибежище: в Будде, Дхамме и Сангхе.

Как обретается вступление в Поток?

Будда, обладая чудесными сверхъестественными способностями, мог читать умы других существ и поэтому давал наставления в соответствии с их склонностями и уровнем развития. Это помогло ему дать самое сущностное наставление всем двенадцати тысячам отшельникам из свиты царя, часть которых принадлежали к высшему сословию и были уважаемыми брахманами.

Благословенный обрадовал их последовательным наставлением Дхаммы, то есть беседою о преимуществах даяния⁶ (*dānakathaṃ*), добродетели

⁶ Данная последовательность наставлений является типичной для сутт Палийского канона.

(*sīlakathaṃ*), о счастье небесных миров (*saggakathaṃ*). Он вразумил их об опасности загрязнений ума (*okāraṃ-saṃkilesaṃ*), об обратной стороне чувственных усад (*kāmaṇaṃ- ādīnavam*), и о преимуществе отречения (*nekkhamme-ānisaṃsaṃ*), которое позволяет избавиться от оков чувственности посредством сосредоточения и прозрения.

Следует понимать, что развитие щедрости и строгое исполнение нравственных предписаний приводят к счастливому возрождению в небесных мирах. Однако привязанность людей к существующему благополучию бывает настолько сильной, что они обречены на низвержение в уделы скорби, а также на естественные страдания, связанные со старением, болезнями и смертью. Благодаря обретению джхан есть возможность вырваться из круговорота чувственных усад, чтобы в следующей жизни возродиться в исполненном блаженстве мире Брахмы. А если, помимо джхан, также практиковать прозрение (*vipassanā-ñāṇa*), то человек имеет шанс полностью освободиться от сансарных оков и стать всецело неподвластным страданию и мукам, связанным с рождением и смертью.

Каким образом можно узнать, что умственные помехи (*nīvaraṇa*) были уничтожены во время прослушивания беседы о Дхамме? Будда знал, когда умы слушателей становились восприимчивыми, мягкими, податливыми, свободных от омрачений, преисполненным доверия и лишёнными колебаний. Зная это, Благословенный, который освободился благодаря собственным усилиям и мудрости, мог начать наставлять слушателей Четырёх благородным истинам. Это означает, что собравшиеся в тот момент пребывали без умственных помех и были наделены чистотой ума.

Это иллюстрирует тот факт, что ум становится спокойным и устойчивым в том случае, если лишён: чувственных желаний (*kāmacchanda*); будучи мягким и податливым (*mudu*), он становится свободным от враждебности и злости (*vyāpāda*). Памятующий и внимательный (*kallacitte*), он становится свободным от лени и оцепенения (*thīnamiddha*). Наделённый верой (*saddhā*), он становится свободным от сомнений и колебаний (*vicikicchā*). Наконец, лишённый смятения (*vinīvaraṇa citta*), он освобождается от беспокойства и неугомонности (*uddhacca-kukkucca*).

Именно в тот момент, когда умы слушателей приходят в такое состояние и избавляются от помех и загрязнений, Благословенный обучает Четырёх благородным истинам. Он наставляет тому, что ум и материя, составляющие пять совокупностей, подверженных цеплянию (*pañcupādānakkhandhā*), которые проявляются в каждый момент видения, слышания, обоняния,

вкушения, осязания и раздумывания в шести дверях чувств, – непрестанно возникают и исчезают, следовательно, непостоянны, тягостны⁷ и безличны.

Заявление о том, каким образом существуют все явления и к каким результатам приводят называется Истиной о страдании (*dukkha-saccā*). Пристрастие, что ведёт к возрождению, сопровождаемое упоением и жадой, поиск упоения то тут, то там, приводящий к печали, отчаянию и скорби – это Истина о возникновении страдания (*samudaya-saccā*). Если тягостность ума и материи были постигнута, и произошло отбрасывание без остатка, истребление и прекращение этого самого пристрастия, отказ, освобождение от него, не-цепляние – то это приводит к Знанию о прекращении страдания (*nirodha saccā*). В этом случае постижение подлинной природы ума и материи посредством созерцания и прозрения в итоге увенчивается обретением Благородного пути, который является Путём, ведущим к прекращению страдания (*magga saccā*).

Уделяя основательное внимание наставлению Будды и внимая ему с бдительностью и почтением, одиннадцать тысяч жителей Магадхи, включая царя Бимбисару, брахманов и людей других сословий, стали сотапаннами непосредственно в момент прослушивания наставления. Следует заметить, что в момент достижения Пути и плода, памятование и сосредоточение более не обращаются к исчезновению ума и материи⁸, потому что в уме превалирует состояние умиротворения и затихания. Такое же прозрение и памятование имеет место и во время обретения более высоких благородных плодов.

Оставшаяся тысяча слушателей, обретя сильную веру в Будду, Дхамму и Сангху, стали мирскими последователями. Став сотапанной, царь Бимбисара поэтично выразил почтение Будде и радость от своего достижения, и вновь пригласил его и монахов к себе на трапезу.

Приняв приглашение, Благословенный на следующий день явился с тысячью монахами в покои царя для принятия подношения пищи. После окончания трапезы царь Бимбисара сделал щедрое пожертвование Сангхе, преподнеся ей в дар Бамбуковую рощу (*Veļuvana*). Будда принял его дар. Это было первое пожертвование монастыря монашеской буддийской общине. Конечно, несколько зданий в окрестностях рощи по-прежнему могли использоваться

⁷ Здесь и далее по тексту я перевожу «*dukkha*», как: «тягота» или «страдание», используя оба варианта в качестве взаимозаменяемых синонимов.

⁸ Имеется в виду, что медитация прозрения, благодаря которой наблюдаются три характеристики бытия (*tiļakkhaṇa*): непостоянство, тягостность и безличность, приводит в итоге к достижению одного из четырёх путей и плодов (вступления в поток, однажды возвращения, невозвращения или арахантства).

царём и его подданными, однако после дарения и его принятия собственность стала служить Сангхе (*Saṅghika*), включая саму рощу или лес (*ārāma*), и построенные монашеские жилища (*vihāra*).

Произнеся: "*Anujānami bhikkhave ārāmaṃ*," («Я позволяю принять подарок в виде рощи и монастырей»), Будда подтвердил согласие принять царское подношение. Я поясняю этот эпизод так подробно, чтобы подчеркнуть значение рощи *Veḷuvana*. Далее, во время той же беседы, вместе с царём стал сотапанной богатый человек по имени Висакха. Он был выдающимся учеником Будды среди мирян и сыграл роль вопрошающего в обсуждаемой нами *Чулаведалла сутте*. В своих прошлых жизнях он совершил множество добрых дел, благодаря чему обретал счастливые рождения ещё много эонов назад, во времена будд прошлого.

Когда Будда пребывал в Бамбуковой роще, Висакха беседовал с монахиней Дхаммадинной. В то время он уже стал анагамином. Дхаммадинна была его бывшей супругой, которая стала бхиккхуни (буддийской монахиней), из-за чего он обращался к ней с большим почтением.

Он задавал ей вопросы о личности или самоотождествлении (*sakkāya*), затрагивая и другие важнейшие темы. Мы будем разбирать это дальше.

Необычное поведение для анагамина

Как уже было сказано, Висакха стал сотапанной одновременно с царём Бимбисарой.

После этого он регулярно навещал Благословенного и слушал его наставления. Похоже, что он занимался возвращением памятования в любое возможное время. Однажды он смог уменьшить вождение (*kāmarāga*) и враждебность (*vyāpāda*), став сакадагамином, или однажды возвращающимся.

Из-за того, что загрязнения ума ещё не было искоренены полностью, его поведение в беседе с бывшей женой не выглядит странным.

Впоследствии Висакха сумел действительно побороть вождение и враждебность, став невозвращающимся, или анагамином. Отныне он был полностью свободен от раздражения, жажды, враждебности, разочарования, отвращения и иных подобных состояний ума, будучи всецело неподвластным им. Это достижение сделало его очень счастливым. Возвращаясь из монастыря, он выглядел умиротворённым и невозмутимым, напоминая монаха, который не отвлекается ни на какие внешние образы, как тот, кто усердно возвращает памятование и ясное постижение⁹. Прошлый день был

⁹ На пали: «*sati-sampajañña*».

полнолунием Упосатхи¹⁰, который Висакха, должно быть, провёл в монастыре, соблюдая восемь предписаний нравственности. Он вернулся к себе домой рано утром.

Дхаммадинна с нетерпением ожидала своего мужа, поглядывая на дорогу, которой он обычно возвращался. Прежде Висакха, приходя, видел жену стоящей в окне и встречающейся с ним глазами, после чего они оба начинали улыбаться друг другу. Однако в этот раз он не поднял глаз на окно и смотрел вниз себе под ноги, медленно и спокойно шествуя к дому. Встретившись с таким необычным поведением супруга, Дхаммадинна заволновалась и стала думать, не обидела ли она его чем-то. Следуя заведённому у них обычаю, она спустилась к Висакхе с лестницы, чтобы взять его за руку и вместе подняться наверх. К её огромному огорчению, он отдёрнул свою руку от её руки и отправился один в одиночестве, сохраняя спокойный и сосредоточенный вид.

Будучи вне себя от смутения, Дхаммадинна не решилась сразу задать вопросы и собралась сделать это во время трапезы. Обычно муж, обедая вместе с ней, весело болтал о том и о сём, делая комплименты её кушаньям и разнообразным изысканным вкусам. Однако в этот день он даже не позвал жену разделить с ним трапезу и принял пищу в одиночестве, сохраняя памятование, как это делают медитирующие. Всё это встревожило её ещё сильнее, однако она вновь отложила разговор, теперь уже до вечера.

Вечером Висакха не пришёл в их общую спальню, а провёл ночь в другой комнате, на односпальной кровати. Это сделало Дхаммадинну ещё более несчастной, и так она мучилась два дня и две ночи, пока, наконец, не

¹⁰ Упосатха – это день, когда миряне принимают восемь предписаний нравственности: *Pāṇātipātā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi*. (Я принимаю правило воздерживаться от уничтожения живых существ).
Adinnādānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от взятия того, что мне не дано).
Abrahmacariyā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от прелюбодеяния).
Musāvādā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от лживой речи).
Surāmeraya-majja-pamādaṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от принятия опьяняющих веществ, ведущих к беспечности).
Vikālabhojanā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило избегать принятия пищи в неположенное время, то есть после полудня).
Nacca-gīta-vādita-visūka-dassanā mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-mañdana-vibhūsanāṭṭhānā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от танцев, пения, музыки, посещения развлекательных мероприятий, ношения гирлянд, использования духов и косметики для украшения тела).
Uccāsayaṇa-mahāsayaṇā veramaṇī sikkhāpadaṃ samādiyāmi. (Я принимаю правило воздерживаться от использования высоких или больших постелей).

решилась на расспросы. Она вошла в спальню супруга и смиренно встала, склонив голову. Тот осведомился о том, что привело её сюда, на что она ответила, что её волнует его поведение по отношению к ней. Она прямо спросила, не подыскивает ли он новую жену для себя. Висакха ответил отрицательно. Тогда она спросила, есть ли какая-то провинность с её стороны по отношению к нему. Опять же, получив отрицательный ответ, она продолжала вопрошать о причинах его холодности.

Теряясь в догадках, она решилась на главный вопрос: «Если всё так, то в чём состоит причина, что ты отказываешься приветствовать меня, говорить со мной и обращаться так же, как ты всегда обращался?»

Перед Висакхой возникла дилемма. Он размышлял: «Я должен открыть её правду. Если я не сделаю это, её сердце может разорваться от горя. Дхамма, которой я достиг, должна оставаться в секрете, однако проблема может быть решена только в том случае, если я открою всё, как есть».

Он заговорил так мягко, как только мог: «Дхаммадинна, после прослушивания наставлений Благословенного я достиг непревзойдённой Дхаммы, которая определила мою будущую судьбу. С обретением первого и второго плодов я ещё не отринул полностью всё чувственное вожделение, поэтому был в состоянии вести семейную жизнь так, как и прежде. Однако после обретения третьего плода, Дхамма, познанная мною, стала исключительно превосходной. Всё моё вожделение было отринуто. По этой причине я остаюсь в доме, но пребываю в чистоте ума и тела. Не воображай, будто бы есть какие-то иные причины моего отношения к тебе. Если желаешь, оставь себе всё моё богатство и имущество. Я стану отныне относиться к тебе, как к сестре, и буду доволен любой пищей, которой ты станешь угощать меня. По своему желанию ты также можешь отправиться туда, куда угодно, либо остаться здесь в качестве моей новообретённой сестры».

Услышав эти глубокие слова, Дхаммадинна задумалась: «Такая речь не могла бы быть произнесена заурядным человеком. Должно быть, Висакха действительно познал непревзойдённую Дхамму».

Её осмотрительные размышления были связаны с тем, что в прошлом она совершала очень добродетельные деяния, в результате чего имела благую камму (*pāramī*). В противном случае она загорелась бы жадной мести и пожелала найти другого мужа, разорвав прежние брачные узы. Такое отношение не принесло бы ей пользы. Однако она была необычной женщиной и вместо того, чтобы отомстить Висакхе, она хотела, подобно ему, отринуть все чувственные желания и познать ту же восхитительную,

уводящую за пределы мира, Дхамму. Имея такие благородные мысли, она задала вопрос: «Мой господин, та Дхамма, которую ты познал, доступна только мужчинам, либо женщины также способны постичь её?»

Висакха отвечал, что пол человека не имеет значения, и имеющий *pāramī* может практиковать Дхамму с верой и усердием, дабы затем пожать плоды этой практики. Тогда Дхаммадинна попросила у него разрешение стать бхиккхуни. Висакха на её искреннюю просьбу с радостью ответил: «Дхаммадинна! Как я рад слышать такие слова. Я давал тебе напутствие о пути добродетели, не зная о твоих устремлениях стать бхиккхуни. Конечно, я даю своё разрешение».

Немедленно после этого Висакха прибыл к царю Бимбисаре, который осведомился о цели его визита в неурочное время. Тот отвечал, что хотел бы попросить у царя золотой диван для церемонии провожания Дхаммадинны в монахини, а также о том, чтобы во время её шествия в монастырь дорога была свободна.

Царь согласился удовлетворить эти просьбы.

Уход Дхаммадинны в монашество

Висакха самым тщательным образом подготовился к посвящению своей жены. Он налил для неё ароматную ванну, одел в изысканные платья, усадил на золотой диван и отправил так в сопровождении родных. Её путь был усыпан цветами, а от кожи исходил аромат благовоний.

(Взяв данный пример в качестве образца, бирманцы с такими же великими почестями отправляют молодых людей (*pabbajjā maṅgala*) стричься в монахи, устраивая им пышные и щедрые проводы в родных деревнях). Приведя Дхаммадинну в женский монастырь, Висакха попросил посвятить её (*pabbajjā*).

Монахини, которые встречали их, попросили Висакху простить своей жене все её провинности, думая, что он отправил её из-за того, что она совершила нечто дурное. Таким образом, они как бы просили прощения от её имени.

Скорее всего, в то время Дхаммадинна была довольно молода. Будда прибыл в Раджагаху в возрасте тридцати семи лет. Царь Бимбисара говорил, что он моложе его на пять лет, и, по всей видимости, Висакха и Дхаммадинна в то время были тоже примерно в тридцатилетнем возрасте. Сангха бхиккхуни была основана спустя пять лет (пять васс, то есть дождливых сезонов) после достижения Ниббаны Буддой. Таким образом, когда Дхаммадинна присоединилась к женской общине, ей было не более

тридцати пяти лет. Она, вероятно, была привлекательной, здоровой женщиной в самом расцвете лет. Это объясняет то, что монахини сначала подумали, что её муж привёл к ним из-за каких-то проступков. Они попросили Висакху простить её.

На это он ответил им, что его жена не сделала ничего дурного по отношению к ним, но решила оставить мирскую жизнь из-за веры (*saddhāya pabbajita*) и по своему собственному желанию.

Посвящение с верой из-за страха сансары

Я бы хотел обратить ваше внимание на важность фразы: «Уйти в монашество с умом, исполненным веры в Учение Будды».

Человек, который присоединяется к Сангхе, может быть ведомым одним из двух мотивов: верой (*saddhā pabbajita*) или страхом (*bhaya pabbajita*). Присоединение к Сангхе с целью избежать надвигающейся опасности, ответственности или несчастий, или чтобы избавиться от тяжёлых условий или стеснённых обстоятельств, подпадает под категорию посвящения из-за страха.

Тот, кто присоединяется к Сангхе и облачается в жёлтые одеяния с целью освободиться от бесконечных блужданий по сансаре и от опасности низвержения в низшие миры, подпадает под категорию ушедших вследствие веры. Такой человек способен достичь благородных путей и плодов. Став монахом или монахиней и развивая добродетель, сосредоточение и мудрость, он/а становится тем, чьё посвящение поистине является высшим и благородным.

Разные люди вступали и вступают в Сангху; среди них есть те, кто достигают главного предназначения святой жизни – состояния араханта. Кто-то ведёт отшельническую жизнь, накапливая добрые дела и приобретая возможность достичь благородных путей и плодов в следующих жизнях. Это тоже посвящение с верой, но как бы второго уровня. Помимо этого, существуют люди, которые верят, что их монашество и соблюдение нравственных предписаний принесут им удачливое рождение среди людей или богов в следующей жизни. Это третий уровень веры. Будда говорил о том, что мы не должны быть его наследниками в материальном плане (*āmisa*)¹¹.

¹¹ «О бхиккху, я – брахман, обретший Освобождение, с открытыми руками; я ношу своё последнее тело, и я являюсь самым высшим лекарем. Будьте моими наследниками в Дхамме. Вы – сыны мои, рождённые из моих уст, рождённые в Дхамме. Пусть вы будете наследниками Дхаммы, но не будете наследниками материальных благ. Есть два вида даров – дар материальных благ и дар Дхаммы. Из этих двух дар Дхаммы является наивысшим». (Ити 100)

Так как Дхаммадинна вступила в Сангху монахинь, имея твёрдую веру и искреннее устремление достичь непревзойдённого Пробуждения, её мотивацию следует считать наивысшей. По этой причине Висакха сказал, что его жена принимает посвящение с умом, исполненным веры.

Комментарий объясняет, как происходила данная процедура.

Отношение к монашеству

После объяснения Висакхи о причинах посвящения Дхаммадинны, опытные монахини помогли ей остричь волосы и посоветовали подходящий образ для медитации.

После того, как волосы упали на пол, Дхаммадинне было велено созерцать отталкивающую природу пяти частей тела (*tasa pañca*): волос на голове, волос на теле, ногтей, зубов и кожи. Это – один из медитационных образов (*kammaṭṭhāna*). Когда волосы падают, их следует созерцать не как свою собственность, а просто как нечто, бывшее прежде частью этого тела. Классические тексты свидетельствуют о том, что послушники с великой каммической добродетелью могли достигать арахантства, используя данный медитационный образ, прямо во время церемонии бритья головы.

После того, как ей остригли волосы, Дхаммадинна стала послушницей (*sāmaṇerī*). По окончании церемонии Висакха напутствовал её пожеланием достичь предназначения святой жизни и высшего счастья в Дхамме, а затем удалился, вдохновив её таким образом.

Из-за того, что Дхаммадинна прежде была супругой очень обеспеченного человека, у неё было много друзей и знакомых из высшего сословия, которые стали часто приходить проводить её в монастыре. Её родственники также часто посещали её, что приводило к отсутствию достаточного количества времени на медитацию. Она не могла посвятить себя созерцанию с этим потоком гостей, постоянно ожидая новых визитов. Через некоторое время она сказала себе: «Я стала бхиккхуни, чтобы вырваться из круговорота сансары. С этими визитами у меня нет возможности посвятить себя Дхамме и медитации. Я должна уединиться так, чтобы никто не смог беспокоить меня».

Приняв такое решение, Дхаммадинна уединилась в отдалённом монастыре, посещая лишь свою старшую наставницу и полностью отдаваясь практике. Практикуя в отдалённом месте, в умиротворённых условиях под руководством наставницы, ведомая силою своей огромной добродетели, она стала арахантом всего за несколько дней.

В это же время она оказалась наделённой четырьмя аналитическими знаниями (*paṭisambhidā-ñāṇa*), которые свойственны лишь наиболее выдающимся благородным личностям.

Особые добродетели Дхаммадинны

Удивительные добродетели Дхаммадинны были связаны с тем, что в далёкие времена, когда Пробуждённым был Падумуттара Будда, она сделала подношение с умом, исполненным радости и вдохновения, монаху по имени Суджата, одному из главных учеников Благословенного.

Это было сто тысяч зонв назад. Опять же, девяносто два зона назад Дхаммадинна во времена появления Пхусса Будды тоже была женой Висакхи, который тогда был руководителем казначейства. Они вдвоём совершили множество подношений и благих дел во имя Сангхи, возглавляемой Буддой.

Во времена Будды Кассапы, который был третьим до Будды Готамы в нашем мировом цикле, она была одной из семи дочерей царя Кики, и на протяжении всей долгой жизни (тогда средняя продолжительность человеческой жизни измерялась тысячелетиями), она соблюдала *брахмачарию* (целомудрие). Благодаря своей великой благой камме в своей последней жизни Дхаммадинна стала арахантом всего лишь за несколько дней усердной практики медитации в качестве монахини. Достигнув высшего предназначения святой жизни, она поняла, что ей следует вернуться в прежний монастырь, потому что благодаря её Пробуждению друзья обретут больше пользы, а другие монахини станут получать больше поддержки от мирян. И она вернулась в монастырь в Раджагахе.

Получив известие об этом, Висакха стал недоумевать: «Дхаммадинна вернулась так быстро! Она собиралась посвятить себя медитации, но не прошло и нескольких дней, как она уже опять тут. Неужели она решила отринуть свою практику, не сумев обрести счастье в жизни в качестве бхиккхуни?»

Размышляя так, он решил навестить прежнюю жену и выяснить, что же случилось. Придя в монастырь, он поприветствовал её, выразив своё почтение, и стал задавать вопросы о Дхамме.

Он не стал прямо спрашивать о причинах её ухода из уединённого монастыря, потому что был мудрым человеком и понимал, что такие прямые вопросы были бы неуместными.

Что такое самоотождествление?

“Sakkāyo sakkāyo’ti, ayye, vuccati. Katamo nu kho, ayye, sakkāyo vutto Bhagavatā” ti?”

«Достопочтенная, говорят «личность, личность». А что такое самоотождествление в изложении Благословенного?»

В палийском слове “sakkāya” приставка “sa” имеет значение «собственный» или «существующий», «обладающий в действительности»; “kāya” означает буквально: «это тело» (совокупность ума и материи)¹². Следовательно, “sakkāya” означает «совокупность ума и материи»¹³.

При наличии ложного восприятия, ум и материя ошибочно принимаются за личность или за «я», что составляет личностные воззрения (sakkāya-diṭṭhi), или самоотождествление. Если говорить о Дхамме, то в ней совокупность ума и материи лишь условно именуется личностью, а в описании Четырёх благородных истин ум и материя составляет Истину о страдании (dukkha-saccā), потому что они непостоянны – непрерывно возникают и исчезают. Вопрос, заданный Висакхой, относился к теме самоотождествления, с точки зрения Дхаммы.

Этот вопрос является очень глубоким, утончённым и философским. На него трудно ответить даже тому, кто хорошо знает Дхамму, но не обладает широким кругозором в отношении канонических текстов и четырьмя аналитическими знаниями. Даже если кто-то знает тексты, но при этом обделён практическим опытом, ему тоже будет тяжело сформулировать ответ на данный вопрос. Дхаммадинна была обладательницей четырёх аналитических знаний, имеющей познания в благородной добродетели. Она была сведущей и в Учении, и в лингвистическом контексте и способах изложения, а также в сверхъестественном различении.

Благодаря этому она легко и без запинки смогла дать ответ на этот вопрос.

Личность – это пять совокупностей

“Pañca kho ime āvuso visākha upādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā. Seyyathīdam: rūpūpādānakkhandho vedanūpādānakkhandho saññūpādānakkhandho saṅkhārūpādānakkhandho viññāṇūpādānakkhandho.

¹² На пали ум и материя называются «nāma-rūpa».

¹³ Здесь и далее по тексту я буду переводить “sakkāya”, как «самоотождествление», или как «личность», исходя из контекста. Точного аналога этого палийского слова в русском языке подобрать невозможно.

Ime kho āvuso visākha pañcupādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatāti”.

«Друг Висакха, пять совокупностей, подверженных цеплянию, были возведены в качестве личности Благословенным. А именно: совокупность материальной формы, подверженная цеплянию (rūpupādānakkhandho), совокупность чувства, подверженная цеплянию (vedanupādānakkhandho), совокупность восприятия, подверженная цеплянию (saññupādānakkhandho), совокупность волевых умопостроений, подверженная цеплянию (saṅkhārupādānakkhandho), и совокупность сознания, подверженная цеплянию (viññāṇupādānakkhandho)».

Все чувства, которые возникают от телесных и умственных контактов во время слышания, видения, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания, являются непостоянными. Если чувство, возникающее в результате контакта со внешним объектом органов чувств, не распознаётся таковым, каково оно в реальности (как просто явление), – то возникает цепляние, сопровождаемое ложным восприятием всего происходящего в шести дверях чувств в качестве постоянного, приятного и личностного.

Таким образом, выражение «совокупность, подверженная цеплянию» относится к уму и материи, которые и являются объектом цепляния. Именно союз ума и материи присваивается людьми в качестве «я» и «моего». По этой причине Будда наставлял нас, что совокупности, подверженные цеплянию, «схватываются» и приводят к самоотождествлению с иллюзорной личностью.

Далее, одна из пяти совокупностей, подверженных цеплянию, относится к материальной форме или физическому телу, то есть, к совокупности материальности. В этом случае в качестве причины цепляния выступает материальность. Остальные четыре совокупности относятся к уму.

Вторая совокупность, подверженная цеплянию – это чувства, или совокупность ощущений, которые приводят к цеплянию. Это все виды чувств, возникающие как результат контактов шести органов чувств с их объектами.

Третья совокупность, подверженная цеплянию – это восприятие (распознавание), которое тоже возникает в результате контактов шести органов чувств со внешними объектами и приводит к цеплянию.

Четвёртая совокупность, подверженная цеплянию – это волевые умопостроения (или просто умопостроения), побуждающие совершать благие или дурные деяния.

Наконец, пятой совокупностей, подверженной цеплянию, является сознание, которое состоит по большей части из мыслей, или мысленных образов (*mano viññāṇa*, то есть сознание ума).

Так, согласно учению Благословенного, эти пять совокупностей, подверженных цеплянию, и составляют условную личность.

Личность, согласно учению Будды

В *Саккая сутте* (СН 22.105) Будда описывает пять совокупностей, подверженных цеплянию, которые выступают в качестве основы для самоотождествления:

“Katamo ca, bhikkhave, sakkāyo? Pañcupādānakkhandhātissa vacanīyaṃ. Katame pañca? Seyyathidaṃ – rūpupādānakkhandho, vedanupādānakkhandho, saññupādānakkhandho, saṅkhārupādānakkhandho, viññāṇupādānakkhandho. Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sakkāyo.”

«Что такое личность, бхиккху? Это пять совокупностей, подверженных цеплянию, как и было сказано. Какие пять? Совокупность материальной формы, совокупность чувства, совокупность восприятия, совокупность волевых умопостроений и совокупность сознания, подверженные цепляния. Это, бхиккху, я называю личностью».

Таким образом, согласно наставлению Будды, условная личность – это пять совокупностей, подверженных цеплянию. Это ум и материя, которые проявляют себя в каждое мгновение во время контактов в шести дверях чувств, в качестве физических движений, чувств и умственных состояний.

Если поток ума и материи не распознаётся в соответствии с реальностью таким, каким он есть: непостоянным, тягостным и безличным посредством прозрения (*vipassanā-ñāṇa*), то возникает самоотождествление (цепляние или присвоение), приводящее к искажённому представлению об уме и материи как о постоянных, приятных и составляющих самость, личность, индивидуальность.

В этом случае ум и материя (которые реально существуют) относятся, согласно Дхамме, к совокупностям, подверженных цеплянию. Цепляние подразумевает внутреннюю склонность к привязанности или присвоению. Согласно объяснению, данному в сутте, всё это производится жадой, которая имеет форму страстного желания (*chandarāga*). В *Суттанте* привязанность к пяти совокупностям описана только в таком виде (в качестве страстного желания). Однако в *Абхидхамме* даётся более развёрнутое объяснение, в котором цепляние разделяется на четыре вида:

1. цепляние к чувственности (*kāmapādāna*),

2. цепляние к воззрениям (*ditṭhupādāna*),
3. цепляние правилам и церемониям (*sīlabbatupādāna*),
4. цепляние к «я» (*attavādupādāna*).

Цепляние к чувственности подразумевает страсть к желанным объектам сферы чувств. Это равноценно вождению.

Цепляние к «я» означает привязанность к идее о «я» (которое, на самом деле, является сочетанием ума и материи). Так как это цепляние к «я», личности или душе, то это относится к ложным воззрениям.

Цепляние к правилам и церемониям – это неверное представление о том, что, избегая Благородного восьмеричного пути, можно, используя какие-то предписания или ритуалы, положить конец всем страданиям. Например, это относится к традиционным омовениям в священной реке Ганге, которая якобы смывает всю дурную камму, что позволяет очиститься и обрести нерушимое счастье. Некоторые верят, что от страданий избавляет хождение нагим и соблюдение постов, или что поклонение Богу (или Брахме) позволяет достичь вечного блаженства.

Некоторые верят, что фантазии и избегание определённых (плохих) мыслей избавят их от всех страданий. Или же они будут рассеивать такие мысли посредством их осознания, либо просто позволят уму пребывать в спокойствии и умиротворении, и всё это приведёт их к Освобождению¹⁴. Вкратце, цепляние к правилам и церемониям включает в себя следование любым практикам, кроме взращивания памятования и ясного постижения, ведущего к обретению Благородного пути, с верой в то, что таким образом закончатся все страдания, входящие в широкое понятие «дуккха». Все эти ложные верования, практики, обряды и церемонии входят в *sīlabbatupādāna*.

Цепляние к воззрениям подразумевает все виды ложных взглядов (два из них мы уже выше объяснили). Самые основные воззрения – это нигилизм и этернализм. Первый отрицает закон каммы и её результаты, представляя собой воззрение о полном уничтожении живого существа после смерти. Этернализм, напротив, утверждает вечное существование в каком-то неизменном виде. Всё это является цеплянием к воззрениям.

¹⁴ Довольно необычно, что достопочтенный Саядо упоминает практики работы с умом вне традиционной буддийской традиции в качестве примера цепляния к ритуалам. Однако это полезно для понимания сути данного омрачения, которое, как мы видим теперь, не ограничивается омовениями в Ганге и тому подобным практикам.

Из четырёх видов цепляния лишь одно относится к чувственной жажде, а остальные три представляют собой цепляние к воззрениям. Таким образом, когда возникает привязанность или желание, они всегда порождаются сочетанием жажды и ложного воззрения. Жажда «впитывает» цепляние, когда сопровождается ложными воззрениями. По этой причине в суттах, в частности, в *Чулаведалла сутте*, цепляние к воззрениям не упоминается отдельно; только чувственная страсть указана в качестве фундаментальной.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что Суттанта и Абхидхамма на самом деле не противоречат друг другу в данном вопросе.

Уточнение о способах возникновения цепляния

Для того, чтобы состоялся процесс видения, должен присутствовать глаз в качестве материальной базы, и видимый образ. То есть, необходимо наличие двух необходимых факторов.

И глаз, и видимый образ – это форма, или материальность (*rūpa*). Далее, возникает сознание, которое начинает осознавать, что же именно видится в данный момент. Затем возникает приятное, болезненное или нейтральное чувство (*vedanā*). Во время процесса видения обычно превалируют нейтральные чувства. На этом этапе также очевидно возникновение распознавания видимого образа (*saññā*). Это работа восприятия.

Далее, чтобы завершить процесс видения, должно возникнуть усилие воспринять образ посредством ума с намерением (*cetanā*) и вниманием (*manasikāra*). Это задача волевых умопостроений (*saṅkhārā*). Познание видимого образа относится к сознанию ума (*viññāṇa*).

Все эти явления, возникающие в каждом акте видения, составляют пять совокупностей, то есть материально-умственный континуум существования. Следующие строки будет полезно запомнить, чтобы познать истинную природу пяти совокупностей, подверженных цеплянию (*upādānakkhandhā*).

1. Глаз и видимый образ в момент видения представляют собой материальную совокупность (*rūpupādānakkhandha*).
2. Чувства, возникающие из-за видения, являются совокупностью чувства (*vedanupādānakkhandha*).
3. Распознавание видимого образа – это совокупность восприятия (*saññānupādānakkhandha*).

4. Удержание внимания на видимом образе с целью завершить процесс познания – это совокупность волевых умопостроений (*saṅkhārupādānakkhandha*).

5. Возникновение сознания ума – это совокупность сознания (*viññāṇupādānakkhandha*).

Пять совокупностей ума и материи, подверженных цеплянию, которые проявляются в момент видения, называются условной личностью (*sakkāya*).

Цепляние, вызываемое жадой и ложными воззрениями

Обычные люди, которые не занимаются медитацией прозрения (*vipassana*¹⁵), увидев нечто красивое и испытав приятные чувства, тут цепляются к увиденному. Таково цепляние, вызванное жадой (*taṇhā*).

Если далее начинаются размышления: «Это мужчина»; или: «Это женщина», то такое цепляние относится к цеплянию, вызываемому ложными воззрениями.

Цепляние возникает из-за наслаждения и удовольствия, которое приносит наблюдение видимых образов. Это тоже относится к жадости.

Самоотождествление – это проявление ложных воззрений. Видение чего-то красивого порождает цепляние. Если человек видит нечто уродливое, в нём возникает желание заменить это на приятное и привлекательное. Это тоже цепляние, которое вызывается ложными воззрениями. Затем возникает чувство привязанности к видимому и ощущение, что: «Я – это тот, кто видит». Помимо этого, здесь присутствует цепляние к чувству, которое появляется при видении, как того велит намерение. Цепляние к тому, что видится и познаётся, появляется во время мысли: «Я познаю видимые образы».

Таким образом, ум и материя, проявляющие себя во время процесса видения, являются совокупностями, подверженными цеплянию.

Аналогично, цепляние возникает в отношении процессов слышания, обоняния, вкушения и осязания. Во всех этих случаях пять совокупностей ярко проявляют себя. Здесь не требуется никакого специального уточнения.

Среди пяти совокупностей тактильное сознание является наиболее всепроникающим. В каждой части тела, где есть плоть и кровь, присутствует чувствительность, которая отвечает за ощущение

¹⁵ Я оставляю кириллицей палийские слова, наиболее прочно вошедшие в русский язык и привычные читателю.

прикосновения. Это ощущение пронизывает всё тело от стоп до макушки, присутствуя в коже, венах, плоти...Трудно обнаруживать даже кусочек размером с булавочную иглу в теле, который был бы лишён чувствительности.

Так как всё тело чувствительно к прикосновениям, тактильное сознание и ощущения возникают повсюду, где присутствует контакт. Объекты для органов чувств присутствуют и снаружи, и внутри тела постоянно. Ощущение прикосновения присуще каждой части тела, которое состоит из элемента земли (*pathavī-dhātu*), имеющего характеристику жёсткости или мягкости; элемента воды (*āpo-dhātu*), имеющего характеристику текучести; элемента огня (*tejo-dhātu*), имеющего характеристику температуры; и элемента ветра (*vāyo-dhātu*), имеющего характеристику движения или давления.

Таковы материальные элементы тела, благодаря которым испытывается ощущение прикосновения. Тело и его тактильность как основа для чувствования, является материальной совокупностью, подверженной цеплянию, называемой так по причине того, что оно провоцирует цепляние.

Как медитация прозрения разрушает цепляние?

Если характеристики непостоянства, тягостности и безличности действительно созерцаются посредством наблюдения ощущений прикосновения в каждый момент, когда они возникают, цепляние не имеет шанса появиться, так как оно будет разрушено и истреблено.

Опять же, если цепляние разрушено, то становление (*bhava*), являющееся результатом благих и дурных деяний и возникшее благодаря цеплянию, более не появится. Следовательно, и нового существования (возникновения новых ума и материи как результатов прошлой каммы) не будет. Все страдания и мучения, связанные со старостью и смертью, будут повержены. Таково прозрение, посредством которого можно разрушить всё зло, идущее от загрязнений ума. Оно уничтожает все ложные воззрения и загрязнения. Практика прозрения призвана покончить со всеми бедами, тревогами и терзаниями.

Метод медитации описан в *Сатипаттхана сутте* (МН 10), которая начинается с наставлений по установлению памятования: «Когда он идёт, он знает, что он идёт» (*Gacchanto vā 'Gacchamī'ti pajānāti*). Те же наставления даются по отношению ко всем четырём позициям тела (ходьба, стояние, сидение и лежание), – каждая из них должна ясно осознаваться. Помимо этого, все движения тела по мере их возникновения необходимо

отслеживать и отмечать, как и каждое ощущение прикосновения, возникающее в теле во время ходьбы.

Если наблюдать и отмечать каждый раз: «ходьба», «стояние», «сидение», «лежание», «сгибание», «растягивание», «подъём» и «опускание» (речь о движениях стенке живота во время дыхания), «прикосновение», то станет очевидно, что пять совокупностей, подверженных цеплянию, есть не что иное, как ум и материя, которые пребывают в потоке причин и результатов, возникая и исчезая непрерывно. Из-за этого они станут восприниматься непостоянными. Такое понимание приводит к выводу о безличности пяти совокупностей, которые лишены «я» и абсолютно не подчиняются контролю. Таким образом, пять совокупностей, подверженных цеплянию и именуемые условной личностью, могут быть постигнуты такими, какие они есть в реальности.

Самоотождествлением с пятью совокупностями, подверженными цеплянию, является не чем иным, как Истиной о страдании. Следовательно, их постижение выполняет задачу постижение Благородной истины о страдании. Это познание аналитическим путём (*dukkham ariyasaccam parīññeyyaṃ*), в соответствии с наставлениями, приведёнными в *Дхаммачаккапаватанна сутте* (СН 56.11).

Дабы вы смогли природу пяти совокупностей и, соответственно, Истину о страдании, я дам вам краткие наставления. Самое первое, что нужно знать – это то, что невозможно отслеживать все явления, происходящие в шести дверях чувств. По этой причине мы начинаем медитацию с отслеживания наиболее очевидных ощущений прикосновения. Для этого хорошо подходит наблюдение за поднятием и опусканием стенки живота, которое позволяет наблюдать ощущения прикосновения с лёгкостью, что приводит к быстрому достижению сосредоточения.

Если во время такого наблюдения возникают мысли или фантазии, их следует отслеживать соответствующим образом, как: «мысли, мысли» или «фантазии, фантазии». Если возникают приятные или болезненные чувства, просто наблюдайте их. Когда вам нужно изменить положение тела, сделайте это, отслеживая каждое малейшее движение. Во время появления видения или слышания отмечайте их, как: «видение», «слышание». То же самое необходимо делать во время обоняния или ощущения вкуса. Во всех этих случаях вы отслеживаете деятельность пяти совокупностей, подверженных цеплянию. Таким образом, наставления даются для того, чтобы созерцать каждое умственное и материальное явление по мере их появления, когда памятование и сосредоточение становятся всё более сильными и развитыми.

Если практикующий, имея почтение к учителям и к практике медитации, станет следовать всем данным наставлениям, ему через некоторое время откроется истинная природа ума и материи – это страдание. Оно вытекает из их непостоянства, из-за того, что они беспрестанно возникают и исчезают. Это знание является постижением Первой благородной истины. Во время наблюдения всего происходящего в шести дверях чувств страдание также видится вполне ясно, если присутствует памятование.

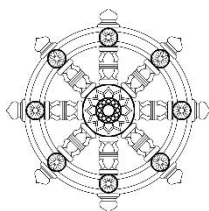
Висакха задал Дхаммадинне вопрос о том, что такое личность, а в действительности он задавал вопрос о том, что такое страдание. Дхаммадинна в ответ объяснила, что личность – это пять совокупностей, подверженных цеплянию, что является в реальности Истиной о страдании.

Просто совокупности и совокупности, подверженные цеплянию

Существуют два вида совокупностей (*khandhā*): первые подвержены цеплянию (*upādāna*); вторые являются просто совокупностями, не затронутыми цеплянием.

Второй вид совокупностей есть не что иное, как Благородный путь и его плод, который охватывает четыре умственные совокупности (*nāma-khandhā*). Жажда и ложные воззрения не могут присутствовать в Благородном пути и его плодах, потому что здесь не возникает никакое цепляние. Такие надмирские совокупности уже нельзя назвать совокупностями, подверженными цеплянию. Они также не являются ни Истиной о страдании, ни личностью.

По этой причине Дхаммадинна ответила Висакхе, что Благословенный уравнивал личность с пятью совокупностями, подверженными цеплянию.



В чём источник возникновения самоотождествления?

Висакха был обрадован и воодушевлён ответом Дхаммадинны по поводу личности, похвалив его выражением: «Садху!» («хорошо сказано»). Затем он задал следующий вопрос, касающийся возникновения страдания (*Samudaya saccā*):

“Sakkāyasamudayo sakkāyasamudayo’ti, ayye, vuccati. Katamo nu kho, ayye, sakkāyasamudayo vutto Bhagavatā’ti”.

«Возникновение самоотождествления, возникновение самоотождествления», – так говорят. Достопочтенная, в чём источник возникновения самоотождествления, как наставлял Благословенный?»

Если сформулировать вопрос иначе, то Висакху интересовало, какова причина страдания, то есть самоотождествления?

Источник самоотождествления – это жажда

Дхаммадинна дала такой ответ:

“Yayaṃ āvaso visākha taṇhā ponobhavika nandirāgasahagatā tatra tatrā bhinandinī; seyyathidaṃ kamataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā, āyaṃ kho āvuso visākha sakkāyasamudaya vutto bhagavatā.”

«Друг Висакха, это жажда, которая ведёт к возрождению, сопровождаемая упоением и вожделением: это поиск упоения то тут, то там, жажда чувственных услад, жажда существования, жажда уничтожения.

Вот что, друг Висакха, Благословенный называл источником возникновения самоотождествления».

Жажда находит удовольствие повсюду, в любой форме существования, чтобы приковать живых существ к колесу сансары, заманив их тем самым в ловушку. Будда возвестил, что жажда – это самая фундаментальная причина страдания, которая побуждает искать удовлетворения страстей из жизни в жизнь. Она является истинным источником страдания, то есть причиной появления ума и материи, которые ложно самоотождествляются в качестве своего «я».

Палийское слово “*taṇhā*” означает жажду или голод. Когда кто-то одержим голодом, желание утолить его становится огромно. Влечение или наслаждение – это тоже разновидность жажды. Человек стремится воплотить свои неутолённые чаяния, устремления и желания, сделав их явью. Эти чаяния и есть жажда. Ему мало просто бросить взгляд на красивый вид или

зрелище, но хочется смотреть на них вновь и вновь. Ему нравится удовольствие, которое приносит процесс видения. То же самое желание возникает по отношению ко звукам, вкусам, запахам, вкусам, прикосновениям, мыслям и фантазиям о том, что было увидено, услышано, почувствовано.

Такие желания и устремления показывают природу жажды. Желание наслаждаться видимыми формами и самим процессом видения демонстрируют природу жажды. Как результат, она неизбежно приводит к новым существованиям. Описание природы жажды по отношению к глазу и видимым формам можно распространить на остальные двери чувств: то же самое происходит с ухом и звуками, носом и запахами, языком и вкусами, телом и прикосновениями. Жажда является причиной перерождений, которые, соответственно, приносит с собой появление новых совокупностей ума и материи, подверженных цеплянию.

Некоторые люди настолько одержимы чувственными уладами, что не желают возродиться даже в мире Брахмы, потому что там нет запахов, вкусов и прикосновений. Мир Брахмы свободен от чувственного вожделения (*kāmarāga*). Его можно считать неудачной участью из-за отсутствия там чувственных радостей, подобно тому, как заядлый курильщик избегает мест, где курение запрещено. Человек, который имеет привычку жевать бетель, не желает находиться там, где бетель нельзя достать. Алкоголик не желает находиться в тех местах, где распитие спиртного не позволено.

Подобно этому, человек, наслаждающийся прекрасными видами или мелодичными звуками, не стремится достичь Ниббаны, в которой всецело отсутствуют чувственное удовольствие и земные страсти. Такие люди составляют подавляющее большинство, одержимое жаждой к пяти совокупностям и тем удовольствиям, что можно получить благодаря им.

Из-за неугасающего влечения к удовольствиям страстное желание непрерывно сохраняется, и в последний жизненный момент в сознании умирающего предстаёт образ совершённой им каммы, благой или дурной (*kamma-nimitta*); либо образ будущей судьбы (*gati-nimitta*). С исчезновением сознания смерти (*cuti-citta*) происходит умирание, но вслед за ним немедленно происходит новое рождение. И так будет происходить и в будущем: одно рождение будет следовать за другим. Становление (*bhava*) выступает в качестве каммического «агента» перерождений, будучи по своей природе не чем иным, как возрождением или

повторением потока ума и материи, который ложно представляется в качестве личности.

Так как жажда является движущей силой перерождения, её описывают как то, что приводит к новым рождениям (*ponobhavika*). Природа жажды – это цепляние к наслаждениям и удовольствиям в любом уделе существования. Люди находят радости в своей жизни и в том, что их окружает: в друзьях, близких, работе, собственности. Вне зависимости от того, богаты они или бедны, они находят отраду там, где они живут, невзирая ни на какие обстоятельства. Что уж говорить об обитателях высших миров, которым доступны самые изысканные удовольствия? Даже животные счастливы жить там, где они родились, несмотря ни на что. Коровы и лошади, питающиеся овсом, растениями или травой, довольны тем низким образом жизни, который им доступен. Свиньи и курицы питаются отбросами или насекомыми, но все равно им по нраву их существование. По этой причине они возрождаются в тех же мирах вновь и вновь.

Далее я перейду к изложению о трёх видах жажды.

Три вида жажды

Первый вид жажды – это тяга к чувственным усладам (*kāmatanḥā*).

Второй – жажда к существованию (*bhavatanḥā*), сопровождаемая ложными воззрениями о вечности.

Третий вид – это жажда уничтожения (*vibhavatanḥā*), сопровождаемая ложными воззрениями о полном разрушении живого существа после смерти.

Жажда к чувственным усладам

Данный вид жажды подразумевает страстное влечение к любым чувственным объектам: это может быть собственное тело, тела других существ, дом, одежда, вещи...

Если во время видения чего-то красивого возникает влечение, это и есть проявление жажды к чувственности. Говоря о привлекательном мужчине или женщине, тот, кто охвачен жадой, захлѐб описывает черты их лица, манеры и украшения, которые они носят. Приятный голос, чарующий аромат, изысканный вкус – всё это возбуждает жажду к чувственным усладам. Желание наслаждаться человеческими или небесными радостями, родиться мужчиной или женщиной – это тоже варианты данного вида жажды.

Если кому-то нравится некая форма, звук, запах, вкус, прикосновение, он испытывает приятное чувство и находит это великолепным. Такое отношение производится неведением (*avijjā*), или заблуждением (*moḥa*). Неведение скрывает правильное понимание и искажает истинную природу ума

и материи, вызывая появление ошибочных воззрений. Из-за этого изменчивое воспринимается в качестве постоянного.

Тягостная и непривлекательная сущность ума и материи, которые то и дело возникают и исчезают, невзирая на свою неудовлетворительность, воспринимаются в качестве приятных и приносящих счастье. Это непрекращающееся возникновение ума и материи является характеристикой безличности (*anatta*), однако заблуждающийся человек считает их своей самостью.

Наше тело, неприглядное и отталкивающее, благодаря неведению видится чем-то прекрасным и восхитительным. Такие ошибочные представления о чувственных объектах, как о чём-то привлекательном, провоцируют жажду к чувственным усладам. Это создаёт сильную привязанность. Когда возникает привязанность, человек начинает идти на поводу у него и совершать как благотворные (*kusala*), так и неблаготворные (*akusala*) деяния. Волевые умопостроения формируют предпосылки для будущих перерождений, где появятся новые ум и материя, обусловленные результатами прошлой каммы.

По этой причине жажда к чувственным усладам должна быть истолкована как желание принять новое существование, включающее ум и материю, которые ошибочно отождествляются с личностью. Побуждением для этой жажды является движущая сила, которая заставляет сознание накапливать благую и неблагую камму (*abhisankhāra viññāṇa*) и прочно цепляться к ощущениям, возникающим под воздействием каммы, а именно к умственным образам, которые проявляются на смертном одре.

Сознание смерти, которое возникает и исчезает, обуславливает появление нового сознания в новой жизни, которое возникает без малейшего промежутка сразу после растворения ума в прошлом существовании. Таким образом, жажда к чувственным усладам является причиной перерождения (*ponobhavika*).

Жажда к существованию

Комментарии объясняют, что жажда к существованию – это жажда, которая возникает в сочетании с ложным воззрением о вечности (*sassata-ditṭhi*).

Такое воззрение называется этернализмом. Согласно ему, «я» (душа, самость) вечно и неразруσιμο, и его невозможно уничтожить. Физическое тело ненадёжно и рано или поздно будет разрушено, однако душа не претерпевает никаких изменений, поэтому после смерти оставляет одно тело и переселяется в новое. Даже если наступит мировой коллапс, душе

ничто не угрожает. Жажда к существованию приписывает ей вечность и наслаждается этим.

Ложное воззрение может быть сформулировано, как: «Я существовал в прошлом и наслаждался жизнью, я существую сейчас и буду существовать всегда». Веря в такую идею и имея такие ожидания, человек цепляется ко всем чувствам, получаемым в результате контактов шести дверей чувств, и ко всем чувственным удовольствиям, которые он ожидает и в будущем. Он желает процветания для себя сейчас, и в следующих жизнях, мечтая об удачном рождении среди людей или богов. Некоторые желают всегда рождаться мужчинами, а некоторые – только женщинами. Всё это – лишь вариации жажды к существованию.

Каждый раз, когда возникают чувства привязанности и желания, вызванные жадой к существованию, это поддерживает дальнейшие блуждания по сансаре. По этой причине такая жажда именуется ведущей к перерождению.

Жажда несуществования

Слово "*vibhava*", приставленное к слову "*taṇhā*", означает отсутствие, то есть жажду прекращения существования.

Данный вид жажды зарождается совместно с ложным воззрением о том, что человек существует до смерти, но полностью уничтожается в её момент. Это воззрение называется нигилизмом (*uccheda-diṭṭhi*). Согласно нему, от живого существа после смерти ничего не остаётся – всё разрушается и уходит в небытие. Тот, кто придерживается воззрения об уничтожении, старается наслаждаться жизнью, потому что она коротка, а после неё «ничего нет». Соответственно, он упивается чувственными уладами, испытывая цепляние к ним. Он обычно стремится избежать смерти, и это тоже проявление жажды несуществования. Однако, сталкиваясь с труднопереносимым страданием, он считает, что лучше погибнуть и перестать существовать. Это тоже *vibhavataṇhā*.

Данный вид жажды, если он уже укоренился в сознании, становится главенствующей силой, которая приводит к цеплянию к чувствам, переживаемым на смертном ложе. Следовательно, цепляясь к одному из таких ощущений, сознание воссоединения (*paṭisandhi-citta*) возникает немедленно, приводя поток сознания в новое существование (создавая новое сочетание ума и материи). Так жажда приводит к перерождению.

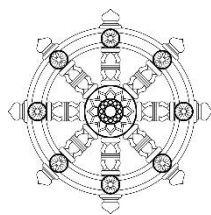
Нигилистический взгляд о том, что со смертью всё уходит в небытие, порождается жадой и ложными воззрениями, потому что есть вера об отсутствии последствий как у благих, так и у неблагих поступков. Обычно

приверженец этого взгляда не склонен воздерживаться от совершения дурных и порочных поступков (*akusala kamma*). Он также не стремится совершать благие деяния (*kusala kamma*). Большинство его устремлений направлено на поиск удовольствий и развлечений здесь и сейчас. Соответственно, у сторонника воззрений об уничтожении есть весьма мало шансов обрести после смерти счастливое рождение в хороших уделах существования. В его уме обычно доминирует неблагоприятная камма, что порождает цепляние к одному из трёх предсмертных образов (*kamma, kamma-nimitta, gati-nimitta*) таким образом, что сознание воссоединения приводит к низвержению в один из низших миров (*arāya*).

Благодаря этим трём видам жажды в любой форме существования, начиная с момента зачатия, возникает зарождение совокупностей, подверженных цеплянию. Три вида жажды можно назвать настоящей причиной для возникновения личности.

Отвечая Висакхе, Дхаммадинна резюмировала сказанное Благословенным об источнике возникновения самоотождествления такими словами: «Три вида жажды, являющиеся Истиной о возникновении страдания – вот причина появления самоотождествления». (Более детальное объяснение на этот счёт можно найти в *Дхаммачаккапаваттана сутте*).

Услышав ответ на свой вопрос, Висакха одобрил его восклицанием: «*Садху!*» и перешёл к следующему – угасанию страдания (*nirodha saccā*).



Что является прекращением самоотождествления?

“Sakkāyanīrodho sakkāyanīrodho ti, ayye, vuccati. Katamo nu kho, ayye, sakkāyanīrodho vutto Bhagavatā ti?”

«Прекращение самоотождествления, прекращение самоотождествления, – так говорят. Достопочтенная, в чём источник прекращения самоотождествления, как наставлял Благословенный?»

Прекращение жажды – вот источник прекращения самоотождествления

“Yo kho, āvuso Visākha, tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇīrodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo; ayaṃ kho, āvuso Visākha, sakkāyanīrodho vutto Bhagavatā ti.”

«Друг Висакха, отбрасывание без остатка, истребление и прекращение жажды, отказ, освобождение от неё, не-цепляние – вот в чём заключается прекращение самоотождествления, как наставлял Благословенный».

Ниббана, которая является Истиной о прекращении страдания, очень трудна для постижения. Нелегко даже объяснить, что она представляет собой. Задачу можно несколько упростить, если у интересующегося есть представление о том, что такое ум и материя.

Таким образом, отвечая на заданный вопрос, можно сказать, что прекращение самоотождествления – это полное уничтожение и угасание ума и материи, являющихся совокупностями, подверженными цеплянию. Однако это не означает просто прекращение возникновения и исчезновения ума и материи. Это лишь означает, что обычное возникновение явлений ума и материи прекращается из-за исчезновения причины для их возникновения. По этой причине говорится о разрушении жажды, которая является настоящей причиной страдания. В связи с этим, всецелое разрушение, истребление жажды – это достижение состояния араханта, в котором жажда не может возникнуть, поэтому он абсолютно свободен от всех человеческих страстей.

Об этом факте свидетельствует то, что арахант не затронут ни чувственными желаниями, ни цеплянием к личности. Это безупречный, благородный человек, полностью освобождённый от всех мирских удовольствий. Соответственно, на смертном одре арахант не привязывается ни к каким возникающим ощущениям, будучи освобождённым от цепляний. По этой причине после угасания сознания умирания, сознание перерождения у

него не появляется, а вместе с ним не возникают и новые совокупности ума и материи. С не-возникновением ума и материи не может возникнуть и новое существование. С прекращением любого существования, с окончанием перерождений, арахант освобождается от страданий старости, болезней и смерти.

Таков способ полного прекращения совокупностей ума и материи, иначе известных как Истина о страдании, или как личность. Угасание всех загрязнений и страстей является угасанием всех видов страдания. Это и есть Истина о прекращении страдания. Прекращение похоже на угасание свечи в тот момент, когда сгорает фитиль.

В суттах это описано следующим образом:

Закон зависимого возникновения (*paṭiccasamuppāda*) в обратном порядке

“Katamañca, bhikkhave, dukkhanirodham ariyasaccam? Avijjāya tveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, saḷāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaraṇam sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti. Idam vuccati, bhikkhave, dukkhanirodham ariyasaccam.”

«Бхиккху, какова Благородная истина об угасании страдания? С окончательным угасанием и прекращением неведения происходит прекращение волевых умопостроений; с прекращением волевых умопостроений — прекращение сознания; с прекращением сознания — прекращение имени-и-формы¹⁶; с прекращением имени-и-формы — прекращение шести опор чувств; с прекращением шести опор чувств — прекращение контакта; с прекращением контакта — прекращение чувства; с прекращением чувства — прекращение жажды; с прекращением жажды — прекращение цепляния; с прекращением цепляния — прекращение рождения; с прекращением рождения — прекращаются старение и смерть, печаль, плач, боль, уныние и отчаяние. Таково прекращение всей этой груды страдания. Такова, бхиккху, Благородная истина об угасании страдания».

¹⁶ Ума и материи.

Это объяснение угасания страдания устами самого Будды на языке пали. В тексте показана последовательность прекращения, показывающая, что из-за прекращения волевых умопостроений (благих и неблагих) происходит прекращение сознания. Каждый шаг данной цепи демонстрирует нам, что по мере исчезновения причины – исчезает и результат. Самый основной момент – что немедленно после разрушения неведения прекращаются и все связанные с ним результаты. То есть, уничтожение причины приводит к уничтожению последствий.

Таково точное изложение. Исходя из него, значение Ниббаны, то есть, Истины о прекращении, следует понимать, как разрушение последовательности причин (загрязнений ума и жажды) и результатов (ума и материи). Вся Истина о прекращении (Ниббана) равноценна полному уничтожению жажды и страстной тяги к удовольствиям. Так показано в приведённом выше палийском отрывке, а также в *Дхаммачаккапаваттана сутте*.

Когда причина страдания (жажда) вырвана с корнем, то результат (страдание), связанный с умом и материей, также всецело прекращается. Прекращение жажды можно сравнить с тем, как пламя масляной свечи угасает после того, как заканчивается масло, которое выступало в качестве топлива.

Патисамбхидамагга (Pts.ii.237) описывает достижение Ниббаны посредством Благородного пути так: *“Pañcannaṃ khandhānaṃ nirodho niccaṃ nibbānanti passanto sammattaniyātaṃ okkamati.”*

В первую очередь, это означает, что прекращение пяти совокупностей воспринимается во время краткого момента при достижении Пути и плода во время практики прозрения. Достижение Пути и плода арахантства длится лишь мгновение, когда ум и материя перестают возникать и исчезать. Прекращение известно, как плод отшельнической жизни (*sāmañña-phala*), который становится объектом для сознания Пути и плода (*magga-phala citta*). Затем, благодаря качествам Благородного пути, который видит Ниббану, загрязнения ума (причина) вместе с умом и материей (результатом) прекращаются, не оставляя шансов на повторное появление. Это прекращение и есть Ниббана, превосходная и особенная (*visesa*).

Особенная природа Ниббаны, обретённая посредством четырёх благородных путей, состоит из четырёх стадий прекращений загрязнений и совокупностей.

Четыре вида благородных личностей

Существует четыре вида благородных личностей: сотапанна, сакадагамин, анагамин и арахант.

Первой из четырёх стадий Пробуждения является Путь вступления в поток (*sotāpatti-magga*). Достигший данного Пути освобождается от грубой формы жажды, привязывающей его к чувственному миру. Благодаря этой добродетели он не только защищён от низвержения в уделы скорби, но и гарантированно достигнет окончательного Пробуждения не более, чем через семь жизней. Вошедший в поток отбрасывает первые три оковы¹⁷: *воззрения о «я»* (*sakkāyaditṭhi*), то есть представление об истинно существующем «я», как тождественном пяти совокупностям, или как существующем в некотором отношении к ним; *сомнение* (*vicikicchā*) в Будде, Дхамме, Сангхе, а также обучении; и *ошибочное цепляние за правила и ритуалы* (*silabbattaparāmāsa*), то есть веру в то, что с помощью простых внешних обрядов, в частности религиозных ритуалов и аскетических практик, можно прийти к Освобождению. Сотапанна примет не более семи рождений в мире людей или богов, после чего достигнет окончательной Ниббаны.

Однажды возвращающийся (*sakadāgāmi*) уничтожает те же три оковы, что и вошедший в Поток. Но, помимо этого, он ослабляет три неблагоприятных корня: жажду, враждебность и заблуждение, – таким образом, что они возникают достаточно редко. Можно предположить, что во время краткого мгновения достижения Пути сакадагамина невозможно наблюдать фактическое прекращение загрязнений ума и материи, потому что их присутствие не является очевидным.

Они просто существуют, имея шанс возникнуть. Следовательно, они не воспринимаются исчезающими в форме проявленных вещей или элементов. Только само достижение Ниббаны, прекращения ума и материи, очевидно видно во время краткого момента достижения Благородного Пути.

¹⁷ Десять оков (*samyojana*), привязывающих существ к колесу бытия:

1. вера в существование личности (*sakkāya-ditṭhi*),
2. сомнения (*vicikicchā*),
3. цепляние за ритуалы и правила (*silabbata-parāmāsa*),
4. вожделение (*kāma-rāga*),
5. враждебность (*byāpāda*)
6. жажда существования в мире форм (*rūpa-rāga*),
7. жажда существования в мире, лишённом форм (*arūpa-rāga*),
8. самомнение (*māna*),
9. неугомонность (*uddhacca*),
10. неведение (*avijjā*).

Невозвращающийся (*anāgāmi*) уничтожает пять «нижних оков». Таким образом, в дополнение к трём оковам, устраняемым вошедшим в Поток, невозвращающийся уничтожает ещё две оковы – вожделение и враждебность. В нём уже не может возникнуть обида, зависть, ревность, поэтому у него больше нет связи с существованием в мире чувств. Однако в стремительном мгновении достижения Пути анагамина разрушение загрязнений (и связанных с ними ума и материи) не воспринимается в качестве такового. В это невероятно короткое мгновение человек видит лишь Ниббану, то есть полное прекращение потока ума и материи, которое обычно открывается через прозрение. Только при размышлении о достижении Пути и плода он может узнать, что все чувственные желания, включая их самые утончённые формы, исчезли в нём вместе с враждебностью. Такое знание и чистота ума рождают несокрушимое спокойствие, что никаких рождений в мирах чувств более не может произойти. Анагамин возрождается в мире форм (*rūpadhātu*), как правило на одном из пяти его уровней, именуемых «чистыми обителями» (*suddhāvāsa*), предназначенных исключительно для перерождения невозвращающихся. Там он достигает окончательной Ниббаны, уже никогда не возвращаясь в мир чувств.

Достижение пути арахантства уничтожает абсолютно все виды загрязнений ума, включая неведение, жажду и другие, и в отсутствии цепляния ни одно новое рождение более не может произойти. В момент достижения Пути это остаётся не замеченным. Только Ниббана, или остановка возникновения и исчезновения ума и материи, которое наблюдалось во время практики прозрения, отмечается и созерцается в мгновение достижения Пути. Так как уничтожение загрязнений и прекращение новых существований имеют свою неповторимую самобытность, то в отношении Ниббаны можно констатировать, что существует лишь она одна.

И Ниббана с остатком, когда остаются пять совокупностей (*sa-upādisenanibbāna*), и Ниббана без остатка, наступающая после смерти араханта¹⁸ (*anupādisesanibbāna*), являются одним и тем же плодом отшельнической жизни (*sāmañña phala*), одним и тем же объектом. Ниббана с остатком и Ниббана без остатка имеют одинаковую природу.

Полное прекращение новых существований было вызвано искоренением жажды, и это следует понимать, как прекращение отождествления, что означает полное исчезновение нового существования навсегда.

¹⁸ Ниббану без остатка иногда называют Париниббаной, хотя палийские тексты этого не подтверждают, и в них слово «Париниббана» используется и по отношению к Ниббане с остатком.

Что такое Истина о Пути?

Висакха был обрадован и воодушевлён ответом Дхаммадинны и перешёл к следующему вопросу:

“Sakkāyanīrodhagāminī paṭipadā sakkāyanīrodhagāminī paṭipadā’ti, ayye, vuccati. Katamā nu kho, ayye, sakkāyanīrodhagāminī paṭipadā vuttā Bhagavatā ti?”

«Путь, ведущий к прекращению самоотождествления; Путь, ведущий к прекращению самоотождествления, так говорят. Достопочтенная, какой Путь, ведущий к прекращению самоотождествления провозгласил Благословенный?»

В данном случае речь идёт о Благородной истине Восьмеричного пути, ведущего к прекращению страдания, то есть к прекращению самоотождествления, которое достигается посредством созерцания.

Истина о Пути

“Ayameva kho, āvuso Visākha, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo sakkāyanīrodhagāminī paṭipadā vuttā Bhagavatā, seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhī ti.”

Друг Висакха, Благословенный возвестил Восьмеричный благородный путь. Это: Совершенное воззрение, Совершенное устремление, Совершенная речь, Совершенные деяния, Совершенные средства к жизни, Совершенное усилие, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение».

Благородный восьмеричный путь хорошо известен. Люди, которые интересуются Дхаммой, могут выучить его наизусть.

1. Совершенные воззрения (*sammā-diṭṭhi*)
2. Совершенные размышления (*sammā-saṅkappa*) **Мудрость (*paññā*)**
3. Совершенная речь (*sammā-vācā*)
4. Совершенные деяния (*sammā-kammantā*)
5. Совершенный образ жизни (*sammā-ājīva*)
6. Совершенные усилия (*sammā-vāyama*) **Добродетель (*sīla*)**
7. Совершенное памятование (*sammā-sati*)

8. Совершенное сосредоточение (*sammā-samādhi*) **Сосредоточение** **(*samādhi*)**

Итак, начнём с первого фактора – с Совершенных воззрений. Комментарии анализируют их, разделяя на пять категорий. Некоторые даже включают сюда Совершенные воззрения, которые возникают уже после достижения благородного Пути (*sacchavikkhāṇa-sammādiṭṭhi*); а также знания, которые возникают в качестве плода благородного Пути (*phala-sammādiṭṭhi*). Для обоих этих воззрений нет необходимости прикладывать отдельные усилия по их созерцанию. Оставшиеся четыре (первые два входят в одну категорию) могут практиковаться отдельно.

Так, один из видов Совершенных воззрений касается каммы как наследия каждого существа (*kammassakatā sammādiṭṭhi*). Здесь речь идёт о том, что благие деяния ведут к благим результатам, и наоборот. В отличие от знания, которое обретается благодаря прозрению, *kammassakatā sammādiṭṭhi* обретаются не благодаря медитационной практике, но принимаются из-за наличия простого доверия к Дхамме. Это вид мудрости, который приобретается посредством слушания (*suttamayā-paññā*). Тем не менее, он чрезвычайно важен на Пути, потому что лишь вера в нравственный закон и причинность позволяет развить сдержанность и избегать злодеяний. Добродетель может быть возвращена только на основе избегания дурного.

Если кто-то желает практиковать медитацию сосредоточения (*самадхи*), он должен быть уверен, что это приведёт его к возрождению в высших мирах Брахмы и позволить достичь блаженства джхан. Такая вера позволит пожать плоды от практики. Подобно этому, если кто-то убеждён в том, что сможет достичь прозрения во время созерцания потока ума и материи, то он действительно сумеет это сделать и обрести знание Пути после медитации прозрения. Таким образом, Совершенное воззрение является фундаментальным фактором для медитации прозрения, подобно тому, как нравственность и сосредоточение являются основополагающим требованием для медитации.

Человек, желающий погрузиться в медитацию прозрения, должен быть наделён как нравственностью, так и Совершенными воззрениями. Ему следует усердно стараться, чтобы достичь сосредоточения. Чтобы добиться чистоты своего поведения и образа жизни, чтобы считаться соблюдающим предписания нравственности, следует взрастить следующие факторы: Совершенная речь (*sammā-vācā*), Совершенные деяния (*sammā-kammantā*), и Совершенный образ жизни (*sammā-ājīva*).

Воздержание от лживой речи (*musāvāda*), воздержание от злонамеренной речи (*pisuṇavācā*), воздержание от грубой речи (*pharusavācā*), воздержание от праздной болтовни (*samphappolāpa*) – вот что называется Совершенной речью.

Воздержание от отнятия жизни (*pāṇātipātā*), воздержание от взятия того, что не дано (*adinnādānā*), воздержание от неподобающего сексуального поведения (*kāmesu-micchācārā*) – вот что называется Совершенными деяниями».

Отказ от неправильных средств к жизни и зарабатывание на жизнь при помощи безукоризненных способов – вот что называется Совершенными средствами к жизни. Миряне для развития добродетели на постоянной основе соблюдают пять предписаний нравственности (*pañca sīla*), а монахи – кодекс монашеских правил (*Патимоккха*), входящий в *Винаю-путаку* и насчитывающий 227 правил.

Для того, чтобы полностью претворить в жизнь фактор Совершенного сосредоточения, самое лучшее – это постараться достичь четырёх джхан. Если это оказывается невозможным, следует попытаться достичь хотя бы мгновенного сосредоточения, подходящего для прозрения (*vipassanā-khaṇika--samādhī*). Это означает наблюдение и отмечание каждого из явлений, происходящих в шести дверях чувств. В начале практики, когда сосредоточение ещё очень слабо, невозможно созерцать каждый акт видения, слышания, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания. В этом случае нужно предпринять усилия по созерцанию того, что является наиболее очевидным для отслеживания. Так, в *Сатипаттхана сутте* содержатся наставления о созерцании четырёх положений тела – ходьбы, сидения, стояния и лежания, каждое из которых необходимо наблюдать и отмечать.

Основываясь на этом наставлении, мы побуждаем медитирующих во время практики наблюдать сидение и касание, а также отмечать движения стенки живота, как: «поднятие» и «опускание». Наставления затрагивают и отмечание каждой появившейся мысли во время созерцания стенки живота, а также каждого чувства и движения тела. Если практикующий честно следует всем рекомендациям, через некоторое время он будет способен различать познающий ум от познаваемого объекта, когда его сосредоточение станет сильнее.

Во время ходьбы, отслеживая её соответствующим образом, медитирующий заметит, что сначала возникает намерение сделать шаг, а затем сам шаг – как результат данного намерения. Это будет очевидно во время

собственной практики. Далее, как только она станет углубляться, появится знание о том, что и наблюдаемые объекты, и сам ум, непрерывно возникают и исчезают. После этого происходит постижение их как непостоянных, тягостных и безличных. Такое постижение является Совершенным воззрением, рождённым из прозрения (*vipassanā-sammā-diṭṭhi*).

Мысли о том, чтобы направить ум на созерцание реальности во имя приобретения Совершенных воззрений, относится к Совершенному размышлению (*sammā-saṅkappa*). Так, каждый раз, когда происходит созерцание, в силу вступают Совершенные воззрения и Совершенные размышления. Это то, как два фактора мудрости (*paññā maggaṅga*) возникают. Сам Бодхисатта перед достижением непревзойдённого Пробуждения делал то же самое – наблюдал возникновение и исчезновение пяти совокупностей, подверженных цеплянию.

Усилие, которое прилагается в каждый момент созерцания, относится к Совершенному усилию (*sammā-vāyama*). Способность отмечать, имея памятование, истинную природу явлений, относится к фактору Совершенного памятования (*sammā-sati*), а удерживание ума на выбранном образе созерцания – это Совершенное сосредоточение (*sammā-samādhī*). Соответственно, в каждое мгновение созерцания три фактора, относящиеся к сосредоточению (*samādhī maggaṅga*), выполняют свою работу.

В комментариях три фактора сосредоточения вкупе с двумя факторами мудрости называют пятью работниками (*kāraka maggaṅga*). Если какая-то работа должна быть выполнена посредством усилий пяти человек, то она будет выполнена только в случае их слаженного, гармоничного труда. Подобно этому, медитация прозрения может быть успешной только в том случае, если все пять факторов Пути будут работать в унисон.

Три остальные фактора (нравственности) уже были осуществлены в момент принятия правил предписания. Нравственность, безусловно, сохраняется во время созерцания, становясь даже более утончённой и совершенной.

Таким образом, все восемь составляющих Благородного пути присутствуют во время созерцания, в каждый его миг.

Высшие знания

Таковы факторы предварительного пути (*pubbabhāga magga*). Их можно назвать предшественниками Благородного пути.

Из пяти или шести воззрений, упомянутых выше, Совершенное воззрение о джхане (*jhāna-sammā-diṭṭhi*) представляет собой Знание, которое

приходит вместе с развитием сосредоточения. Это сверхъестественное (чудесное) Знание о прошлых жизнях (*pubbenivāsa abhiññā*).

Другая сверхъестественная способность – Божественное око (*dibbacakkhu*), позволяет видеть рождения и смерти разных существ во всех мирах. Обретение таких способностей может стать мотивацией для продолжения практики прозрения. Остальные способности, обретаемые во время джхан, не очень существенны для практики прозрения.

Сама по себе джхана – это основа для випассаны (*vipassanā-pāḍaka-jhāna*). Соответственно, три вида высших знаний могут быть определены в качестве базовых факторов Пути для прозрения. Человек, достигший джханы, должен возвращать прозрение, опираясь, в основном, на базовые факторы Пути. Тот, кто не может достичь джханы, опирается для развития прозрения на мгновенное сосредоточение. Когда прозрение достигает стадии Знания равностности по отношению к *санкхам* (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*), и Знания адаптации (*anuloma-ñāṇa*), то за этим следует обретение Благородного пути и Ниббаны.

Факторы Пути к прозрению следует развивать, созерцая возникновение ума и материи. Когда прозрение развито уже до уровня достижения первого Пути, то есть вхождения в Поток, человек увидит проблеск Ниббаны.

Это достижение озарения упоминается в *Патисамбхидамагге* (Pts.ii.237).

Посредством Благородного пути достигается Ниббана

“Pañcakkhandhe aniccato passanto anulomikaṃ khantiṃ paṭilabhati. Pañcannaṃ khandhānaṃ nirodho niccaṃ nibbānanti passanto sammattaniyāmaṃ okkamati.”

«Видя пять совокупностей как непостоянные, он обретает умиротворение. Видя прекращение пяти совокупностей, он обретает уверенность в незыблемости Ниббаны».

Медитирующий, чьё постижение описано в данном отрывке из *Патисамбхидамагги*, сначала наблюдает совокупности ума и материи, прозревая в их непостоянство, а затем достигает состояния, где видит прекращение становления. Это прекращение является незыблемой характеристикой Ниббаны.

Такое постижение происходит только посредством Благородного пути. Аналогично, благодаря созерцанию тягостной природы ума и материи, происходит достижение блаженной сферы Ниббаны, где ум и материя полностью прекращаются. Постигая безличность ума и материи, медитирующий видит их прекращение в качестве высшей реальности и как нечто самое благородное, что можно найти в Ниббанае.

Так достигается Благородный путь, который зрит Ниббану. Это описание полностью согласуется с тем, что мы находим в *Милиндапаньхе* (Милпн 237).

Достижение Ниббаны

“Tassa taṃ cittaṃ aparāparaṃ manasikaroto pavattaṃ samatikkamitvā appavattaṃ okkamati, appavattamanuppatto, mahārāja, sammāpaṭipanno ‘Nibbānaṃ sacchikarotī’ti vuccatī ti.”

«Великий царь, ум человека, который непрерывно памятует, отступает от процесса кружения, достигая состояния не-кружения. Тот, кто следует прямым путём, достигает Ниббаны и реализует истину, так говорят».

Медитирующий, который прилежно выполнял созерцание, пройдя от стадии аналитического Знания – до Знания равностности и Знания адаптации, достигает Знания прекращения ума и материи. Это и есть Ниббана.

Прямой путь (*sammā-paṭipanno*) означает в данном случае возвращение памятования по отношению к уму и материи, которые проявляют себя в процессах видения, слышания, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания.

Первым Знанием, которое появляется при развитии сосредоточения, является Знание различения ума и материи. Затем возникает Знание, которое различает причинность (*passaṇa-pariggaha-ñāṇa*). После этого, познав природу ума как непостоянную, тягостную и безличную, практикующий обретает Знание постижения (*sammasana-ñāṇa*). На этой стадии стремительное возникновение и исчезновение ума и материи ещё не слишком очевидно и открывается только на следующей стадии, во время появления Знания возникновения и исчезновения (*udayabbaya-ñāṇa*). Во время обретения этого Знания ослепительное сияние может возникать вместе с чувством восторга (*pīti*). Памятование на данной стадии очень хорошо развито так же, как сосредоточение и прозрение. Тело и ум при этом очень спокойны (*passaddhi*).

Далее следует Знание растворения (*bhaṅga-ñāṇa*), когда наблюдается только исчезновение ума и материи. В это время форма объектов практически не воспринимается, но видно только стремительное растворение всех наблюдаемых явлений вместе с наблюдающим их умом. Из-за того, что всё так быстро исчезает, возникает понимание тягостности ума и материи, а их абсолютная неуправляемость и бесконтрольность позволяют сделать вывод о том, что они не могут быть «я» и принадлежать себе.

После этого наступает Знание ужаса (*bhaya-ñāṇa*), за ним – Знание опасности (*ādīnava-ñāṇa*), а затем – Знание разочарования (*nibbidā-ñāṇa*). После достижения Знания разочарования, медитирующего охватывает великое желание освободиться от ума и материи, что является Знанием желания освобождения (*muñcitu-kamyatā-ñāṇa*). На этой стадии он видит, что избавление от ума и материи было бы подлинным спасением, дарующим свободу от горестей и страданий. Это Знание, которое устремлено к Ниббане.

Здесь необходимо созерцать и отмечать само желание отринуть пять совокупностей в надежде достичь Ниббаны. После этого возникает Знание пересмотра (*paṭisaṅkhānupassana-ñāṇa*), а за ним следует Знание равностности по отношению к санкхам (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*). Это Знание очень живое и прекрасное. Во время его достижения медитирующий может заниматься созерцанием в одной позе час, два и более, не испытывая ни малейшего неудобства и боли. Даже три часа для него пролетают, как один миг. Для созерцания не требуется прилагать ни малейшего усилия, всё происходит само собой. Ум не блуждает, не отвлекается, будучи податливым, острым и ясным. Когда это Знание становится полностью развитым, его сменяет Знание адаптации (*anuloma-ñāṇa*), и, наконец, посредством Благородного пути, достигается состояние прекращения ума и материи.

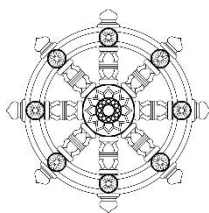
То, что было сказано выше, соответствует правильному методу практики медитации, изложенному в *Патисамбхидамагге* и *Висуддхимагге*. Данное описание показывает, что Ниббана, достигаемая посредством Благородного пути, относится в этих трудах к Знанию прекращения умственных и материальных процессов. Через такой путь происходит познание плода святой жизни.

Способ, посредством которого происходит последовательное разрушение оков через следование Благородному пути, является особым. Следует отметить, что это особенное прекращение (*visesa nibbāna*) загрязнений ума не объясняется в *Патисамбхидамагге* или *Муллиндапаньхе*. Однако, как я уже объяснял ранее, эта отличительная природа, состоящая в исчезновении загрязнений как плодов ведения святой жизни, не есть особый вид Ниббаны. Медитирующему следует ясно понять, как Ниббана, называемая Благородной истиной прекращения, созерцается при наличии памятования и достигается посредством пути прозрения, поскольку (о чём было сказано Дхаммадинной) Благородный восьмеричный путь представляет собой Истину о пути, ведущим к Ниббане и прекращению самоотождествления.

Выслушав ответы Дхаммадинны на вопросы о Четырёх благородных истинах, Висакха обрёл уверенность в том, что она действительно достигла счастья в монашеской жизни, иначе она просто была бы не в состоянии держать ответ на столь глубокие вопросы. Дхаммадинна превосходно прошла испытания, пролив свет на все обсуждаемые темы.

Подобно тому, как в нашем мире самыми яркими образами являются солнце и луна, в Учении Будды Четыре благородные истины стоят особняком и ослепительно сияют. И сам Будда, и его главные ученики, всегда уделяли данной теме повышенное внимание. С того самого момента, как человек становится монахом, его обучают Четырём благородным истинам. Однако Дхаммадинна, будучи умной женщиной, могла просто запомнить тому, чему её обучали и даже выучить это наизусть. У Висакхи ещё не было уверенности в том, что она действительно постигла это на собственном опыте. Он не знал, имело ли место в её случае подлинное прозрение, а не просто аналитическое знание, и какова глубина её понимания.

По этой причине он вновь стал задавать вопросы.



Является ли цепляние тем же самым, что пять совокупностей, подверженных цеплянию?

“Taññeva nu kho, ayye, upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā udāhu aññatra pañcahupādānakkhandhehi upādāna nti?”

«Достопочтенная, является ли цепляние тем же самым, что пять совокупностей, подверженных цеплянию? Или цепляние – это одно, а пять совокупностей, подверженных цеплянию – это другое?»

Это довольно сложный вопрос, но поскольку Дхаммадинна была арахантом, наделённым к тому же аналитическими знаниями, она без труда справилась с ним.

Цепляние – не то же самое, что пять совокупностей

“Na kho, āvuso Visākha, taññeva upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā, nāpi aññatra pañcahupādānakkhandhehi upādānaṃ. Yo kho, āvuso Visākha, pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgo taṃ tattha upādānanti.”

«Друг Висакха, цепляние не является тем же самым, что пять совокупностей, подверженных цеплянию, однако это и не нечто другое. Друг Висакха, там, где присутствуют желание и вожеление к пяти совокупностям, подверженных цеплянию – там есть и цепляние».

Теперь требуется пояснить, что же представляет собой ответ Дхаммадинны. Итак, она говорит, что *chandarāga*, то есть желание и вожеление, присутствуют в пяти совокупностях, подверженных цеплянию. Это желание вызывает бессознательную жажду и приносит с собой цепляние к пяти совокупностям. Желание и вожеление и есть цепляние и жажда.

Таким образом, жажда, сопровождаемая желанием и вожелением, может расцениваться как цепляние (*upādāna*). Чтобы объяснить возникновение жажды, можно сказать, что она привязывается к каждой из пяти совокупностей: материальной форме, чувству, восприятию, волевым умопостроениям и сознанию.

В *Махапуннама-сутте* (МН 109) Будда отвечает монаху на аналогичный вопрос, и делает это абсолютно так же, как и Дхаммадинна. Исходя из этого, мы делаем вывод, что, согласно суттам, существует лишь один вид цепляния, который тождественен желанию и вожелению.

Если сказать, что цепляние – это и есть совокупности, подверженные цеплянию, тогда жажда, провоцирующая цепляние, тоже была бы одной из совокупностей. В таком случае материальная форма, чувство, восприятие,

волевые умопостроения и сознание не могли бы считаться совокупностями, подверженными цеплянию. Умственные состояния (*cetasikā*), которых насчитывается сорок девять за исключением жажды, также нельзя было бы называть совокупностями, подверженными цеплянию. Если совокупности, подверженные цеплянию, рассматривать как цепляние, то они и назывались бы цеплянием. Однако цепляние и совокупности, подверженные цеплянию, очевидно, не являются одним и тем же явлением.

Если бы цепляние было бы чем-то не зависящим от совокупностей, подверженных цеплянию, тогда желание и вождение не могло бы рассматриваться в качестве совокупностей. Таким образом, оба вопроса: является ли цепляние тем же самым, что пять совокупностей, подверженных цеплянию; или цепляние – это одно, а пять совокупностей, подверженных цеплянию – это другое, были отвергнуты Дхаммадинной как неприемлемые.

В действительности, жажда и цепляние, или желание и вождение, включены в совокупность умопостроений, однако, согласно суттам, сорок девять видов умственных факторов (за исключением жажды) не могут называться цеплянием. С другой стороны, согласно Абхидхамме, ложные воззрения (которые тоже включены в эти сорок девять факторов) могут рассматриваться в качестве цепляния. Чтобы согласовать утверждения Суттанты и Абхидхаммы, взяв жажду как цепляние, необходимо добавить ложные воззрений в вышеупомянутый перечень. Мы уже упоминали, что Абхидхамма описывает четыре вида цепляния. Тогда ответ на вопрос, является ли желание и вождение, которое цепляется к пяти совокупностям, подверженным цеплянию, тем же самым цеплянием, становится более очевидным. Цепляние за воззрения (*diṭṭhupādāna*) должно быть включено и рассматриваться внутри классификации, как это сделано в Абхидхамме.

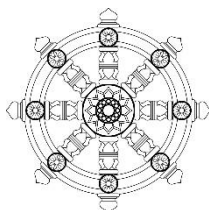
Если человек пренебрегает практикой наблюдения и не имеет памятования по отношению к видимому, слышимому и всему остальному, то это наверняка приведёт его к появлению желания и цепляния за формы и звуки. Без сомнения, если это цепляние будет подкрепляться ложной идеей о личности, то произойдёт цепляние за ложные воззрения. Если возникает наслаждение видимыми образами или слышимыми звуками, то неизбежно возникнут жажда и цепляние. Наличие при этом размышлений, что: «Я наслаждаюсь», «Я испытываю приятные чувства», будет указывать на наличие ложных воззрений. Далее возникнет цепляние к восприятию, к умопостроениям. Это уже слишком широкая тема.

Я приведу лишь несколько примеров. Например, если возникает привязанность по отношению к умственным состояниям, возникающих из видения, слышания и другого, будь то чувство счастья, радости, уважения, враждебности, или будь то процессы размышления, анализа и другие, то вкупе с ложными воззрениями возникает сочетание цепляния и воззрения. Такое сочетание приводит к ложному восприятию «себя» в качестве того, кто видит, чувствует, злится, и так далее.

Пять совокупностей, подверженных цеплянию, вне зависимости от того, рассматриваются ли они с вождением или с ложными воззрениями, возникающим из страстного желания, являются просто пятью совокупностями, подверженными цеплянию. Пять совокупностей, которые склонны к цеплянию, даже если они не являются субъектами этого цепляния, называются совокупностями, подверженными цеплянию. Ум и материя являются совокупностями, подверженными цеплянию, в том случае, если не созерцаются с мудростью – в этом случае цепляние, жажда и ложные воззрения неизбежно возникают по отношению к ним. Если созерцание и мудрость присутствуют, то они могут быть познаны в соответствии с действительностью: как непостоянные, тягостные и безличные.

Главное, что следует здесь понимать – это то, что жажда в сочетании с ложными воззрениями есть то, что вызывает цепляние и само по себе является цеплянием. Будучи субъектами цепляния, пять совокупностей называются совокупностями, подверженными цеплянию. Это можно рассматривать так, что жажда и ложные воззрения включаются в совокупность умопостроений.

Услышав ответ Дхаммадинны, Висакха поверил в то, что она действительно арахант, наделённый аналитическими знаниями и задал следующий вопрос – о личностных воззрениях (*sakkāya-diṭṭhi*).



Как возникают личностные воззрения?

“Katham panāyye, sakkāyadiṭṭhi hotī ti? ”

«Достопочтенная, каким образом возникают воззрения о личности?»

Совокупности ума и материи, проявляющие себя каждый раз во время контактов шести дверей чувств, ошибочно принимаются за личность. Считать их самостью или «я» – означает иметь воззрения о личности.

Так как вопрос был задан о том, каким образом они возникают, Дхаммадинна дала следующие пояснения:

Личностные воззрения – удел людей, не знакомых с Дхаммой

“Idhāvuso Visākha, assutavā puthujjano, ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto, sappurisaṇaṃ adassāvī sappurisaḍḍhammassa akovido sappurisaḍḍhamme avinīto, rūpaṃ attato samanupassati, rūpavantaṃ vā attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ. Vedanaṃ ... Saññaṃ.. Saṅkhāre.. Viññāṇaṃ ttato samanupassati, viññāṇavantaṃ vā attānaṃ, attani vā viññāṇaṃ, viññāṇasmiṃ vā attānaṃ. Evaṃ kho, āvuso Visākha, sakkāyadiṭṭhi hotī ti. ”

«Друг Висакха, необученный заурядный человек, который не видел благородных и не был обучен и воспитан в их Дхамме; который не видел великих личностей и не был обучен и воспитан в их Дхамме, – он считает форму своим «я», или что «я» обладает формой, или что форма находится в «я», или что «я» находится в форме. Он считает чувство своим «я» ... восприятие ... волевые умопостроения ... сознание своим «я», или что «я» обладает сознанием, или что сознание находится в «я», или что «я» находится в сознании».

Заурядный, необученный человек (*puthujjana*) имеет искажённую идею о том, что материальная форма является его «я». Такая идея по поводу собственного тела и есть личностные воззрения (*sakkāya-diṭṭhi*).

В этом мире существуют два вида личностей: одни (большинство) являются заурядными людьми, а вторые принадлежат к семейству благородных (*ariyapuggala*), будучи последователями Будды.

Среди заурядных людей можно выделить ещё две категории: необученных Дхамме (*assutavā*) и обученных, то есть слышащих учение благородных (*sutavā*). Заурядные, необученные люди никогда не слышали Дхамму и не имеют никаких познаний о ней. Они не имеют никакого представления о том, что так называемая личность – это лишь сочетание ума и материи, то есть, не что иное, как процесс, имеющий свои причины и последствия.

Человек, который не медитировал, либо медитировал, но не достиг Знания различения ума и материи, относится к необученным людям. Он придерживается ложного воззрения, что тело – это его самость. Это ошибочные личностные воззрения. Тело представляет собой собрание материальных элементов, однако воспринимается им в качестве личности и «я». Почему? Когда глаз встречает форму, когда ухо встречает звук, нос – запах, язык – вкус, тело – прикосновения, то все эти объекты являются лишь материальными элементами, которые не могут быть «я», или принадлежать кому-либо. Считать их таковыми – это проявление *sakkāya-diṭṭhi*.

Тело воспринимается в качестве «я» только из-за неведения. Истина может быть открыта только путём личного прозрения во время созерцания. Все ложные воззрения о личности полностью разрушаются, если происходит вступление в Поток. Когда ум и материя распознаны с основательной мудростью, такие взгляды уже не могут возникнуть.

Неведение проявляется в разных ипостасях. Например, человек может встретить Будду, но даже не понять этого. Так произошло с отшельником Упакой, которого сейчас мы бы назвали джайном (тогда он принадлежал к секте нагих аскетов). Когда Будда оставил рощу Урувела, чтобы отправиться в Бенарес для своей первой проповеди, он встретил Упаку, который задал ему вопрос, можно ли считать его «бесконечным победителем» (*anantajīna*)¹⁹. Так как Благословенный превзошёл все человеческие страсти, он ответил, что достоин называться победителем (*jīna*). Однако это не произвело впечатление на отшельника Упаку, и он пошёл своей дорогой, в то время как Будда пошёл своей. Он увидел Полностью пробуждённого своими глазами и услышал его ответ своими ушами, но не принял его из-за своего неведения.

Когда Будда после достижения Ниббаны прибыл в Олений парк в Бенаресе, он нашёл пятерых отшельников, которые были его учениками, но разочаровались в нём и оставили его, полагая, будто бы он вернулся к «роскошной жизни». Он возвестил им о своём Пробуждении, о постижении Дхаммы благородных, но они отказались его слушать. Имея великое сострадание, Будда уговорил их, хотя они выражали свой скепсис, недоумевая, каким же образом он мог достичь Ниббаны, если отринул свои аскетические практики, приняв рисовую кашу и отказавшись от

¹⁹ Английский переводчик отмечает, что в *Винае Махавагге* нет никакого упоминания о том, что Упака спросил Будду о таком. Он лишь отдал должное ясности и грациозности обличья Благословенного. Позднее, много лет спустя, когда Упака пришёл посетить Будду, тот разрешил монахам задавать вопросы про "*anantajīna*".

самоистязания. Трижды они отвечали отказом на его предложение обучить их Дхамме. Для них Пробуждение после отказа от аскетизма было немыслимым. И лишь после того, как Будда напомнил им, что он никогда не говорил им неправды в прошлом, следовательно, не может быть обвинён в том, что он лжёт сейчас, – они согласились послушать его наставление.

Тогда Благословенный дал им первое наставление под названием «Запуск колеса Дхаммы» (*Дхаммачаккапаватанна сутта*). Во время прослушивания у главного в группе пяти отшельников, у Аннья Конданны, открылось чистое, незапылённое видение Дхаммы. Став сотапанной и преодолев все сомнения, он был вынужден просить прощения у Будды за свой предыдущий скепсис и проявление неуважения.

Будда сказал ему: «Иди, монах» (*Ehi bhikkhu*), что означало монашеское посвящение. Известное выражение: «Тот, кто видит Дхамму – видит Будду» (*Dhammaṃ passanto maṃ passati*) означает, что тот узрел Ниббану оком мудрости, смог увидеть полностью и в совершенстве Пробуждённого. Согласно такой трактовке, по-настоящему понять, кто такой Будда, можно лишь после постижения его Учения, в противном случае, человек не в силах понять, что Будда является благородной личностью. Когда Дхамма остаётся не познанной, привязанность и цепляние к «я» остаётся очень сильным.

Выражение: «Тот, который не видел великих личностей» означает то же самое, что: «Тот, который не знает истинной Дхаммы».

Звенья Пробуждения

Под подлинной Дхаммой следует понимать тридцать семь звеньев Пробуждения (*bodhipakkhiya dhamma*), которые являются путеводителями к высшему знанию.

Bodhipakkhiya dhamma включают в себя семь категорий:

1. *Cattāro satipaṭṭhānā* (четыре основы для памятования);
2. *cattāro sammā-padhāna* (четыре Совершенных усилия);
3. *cattāro iddhipāda* (четыре основы для взращивания возвышенных сил);
4. *pañca indriya* (пять духовных способности);
5. *pañca bala* (пять сил);
6. *satta-bojjhahga* (семь факторов Пробуждения);
7. *ariya-atthangika magganga* (восемь ступеней Благородного Пути).

Для того, чтобы стать умелым в понимании благородной Дхаммы, необходимо развивать и пестовать памятование, которое позволяет достичь прозрения. Памятование является необходимым условием для обретения знания. Во время ходьбы медитирующий, который занимается в нашем центре, должен знать, что он идёт (*gacchanto vā 'gacchāmi'ti pajānāti*), согласно наставлениям из *Сатипаттханы сутты*.

Он должен знать, когда он стоит, лежит, сидит, дышит, сгибает конечности в каждый момент, когда это происходит. Он отмечает движения стенки живота – её подъём и опускание при дыхании. Это называется памятованием о теле (*kāyānupassanā*).

Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом движении тела тогда, когда оно происходит».

Когда во время созерцания стенки живота появляются мысли или идеи, следует отметить их соответствующим образом («думаю», «воображаю»). Памятование об уме в *Сатипаттхана сутте* называется (*cittānupassanā*). Если в уме появляется, например, вождение, следует познавать его как ум с вождением (*Sarāgaṃ vā cittaṃ 'Sarāgaṃ cittan'ti pajānāti*).

Формула для запоминания здесь: «Знай о каждой мысли тогда, когда она появляется».

Когда в теле появляются болезненные, трудновыносимые ощущения: зуда, жара, жёсткости, их следует отметить. То же самое относится и к уму, в котором могут возникать чувства разочарования, отчаяния, скорби. Всё это надлежит осознавать и отмечать так же, как и приятные, счастливые чувства. Такое памятование называется памятованием о чувствах (*vedanānupassanā*). *Сатипаттхана сутта* предписывает созерцать приятные чувства, каждый раз зная, что испытываются таковые (*Sukhaṃ vā vedanaṃ vedayamāno 'Sukhaṃ vedanaṃ vedayami'ti pajānāti*).

Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом приятном, болезненном или нейтральном чувстве в тот момент, когда они возникают».

Памятуя в каждый миг о видимом, слышимом, обоняемом, вкушаемом, осязаемом и раздумываемом, следует отмечать это, как: «видение», «слышание», «обоняние», «вкушение», «раздумывание». В той же сутте сказано: "*Sakkhuñsa pajānāti rūpe sa pajānāti*", что означает: «Он познаёт глаз и познаёт видимую форму». Это *dhammānupassanā*, памятование об умственных явлениях.

Формула для запоминания здесь: «Знай о каждом умственном явлении в тот момент, когда оно возникает».

Всё, что возникает (видение, слышание...) – следует наблюдать и отмечать. Когда появляются умственные помехи (*nīvaraṇa*), такие, как враждебность или чувственные желания, их тоже надлежит созерцать.

Посредством взращивания памятования ум становится внимательным и чутким по отношению ко всем явлениям.

Памятование развивает звенья Пробуждения

Если четыре основы памятования будут развиты правильным образом, то они охватят и четыре Совершенных усилия.

Джхана здесь возникает как результат усилий по практике развития сосредоточения. Так, медитирующий взращивает желание для не-возникновения ещё не возникших злых и неблагоприятных состояний; он прилагает усилие, вызывает энергию, склоняет свой ум и создаёт устремление. Он взращивает желание для разрушения уже возникших злых и неблагоприятных состояний ... Он взращивает желание для возникновения ещё не-возникших благоприятных состояний ... Он взращивает желание для продолжения уже возникших благоприятных состояний, их не-убывания, возрастания, расширения и осуществление через взращивание; он прилагает усилие, вызывает энергию, склоняет свой ум и создаёт устремление.

Следовательно, если медитирующий пребывает в памятовании и ясном постижении, то Совершенные усилия развиваются в нём автоматически.

Что касается *iddhipāda* (основ для взращивания возвышенных сил), то со взращиванием памятования происходит и наполнение каждой из четырёх *iddhipāda* в зависимости от предыдущих факторов:

1. *Chandiddhipādo* (желание как основа): в каждый момент памятования развивается и желание достичь духовного успеха;
2. *vīryaddhipādo* (усердие как основа): в зависимости от устремлённости ума развивается старательное усердие;
3. *cittiddhipādo* (ум как основа): в зависимости от усердного ума развивается необходимое направление сознания;
4. *vīmaṃsiddhipādo* (исследование как основа): в зависимости от глубины мудрости происходит вдумчивое исследование.

Из вышесказанного видно, что каждая из основ для взращивания возвышенных сил включается каждый раз, когда продолжается созерцание.

В каждый миг, когда присутствует памятование, присутствуют также: вера, ясность ума и способность видеть истинную природу явлений. Пять духовных способностей таковы: вера, усердие, памятование, сосредоточение и мудрость (*saddhindriyaṃ, vīriyindriyaṃ, satindriyaṃ, samādhindriyaṃ, paññindriyaṃ*). Очевидно, что памятование сопровождает каждую из них.

Сила (*bala*) определяется как капитан армии (*bo*), или войско, которое поддерживает практику медитации (*bhāvanā*). Пять сил полностью тождественны пяти духовным способностям, и точно так же в их взращивании принимает самое активное участие памятование.

Если взять семь факторов Пробуждения (*bojjhaṅga*), то памятование как фактор (*sati sambojjhaṅga*) является тем же самым фактором, что и в четырёх основах памятования. Фактор исследования дхамм (*dhammavicaya sambojjhaṅga*) охватывает тот же смысл, что и способность мудрости. Фактор усердия (*virīya sambojjhaṅga*) имеет то же назначение, что усердие как одна из духовных способностей. Фактор сосредоточения (*samādhī sambojjhaṅga*) равен духовной способности сосредоточения.

Лишь три фактора отличаются: это фактор восторга (*pīti sambojjhaṅga*), фактор успокоения (*passaddhī sambojjhaṅga*), и фактор равностности (*upekkhā sambojjhaṅga*).

Из этих трёх, восторг и успокоения ярко проявляются во время практики прозрения, на стадии Знания возникновения и исчезновения (*udayabbaya ñāṇa*). Равностность обретается на стадии Знания равностности по отношению к санкхам (*saṅkhārupekkhā ñāṇa*), и она не требует приложения специальных усилий, но появляется сама по себе как плод практики, становясь необычно отчётливой и очевидной.

Из всего этого можно сделать вывод, что развитие четырёх основ памятования охватывает и семь факторов Пробуждения.

Совершенные воззрения, Совершенные усилия, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение, то есть четыре из восьми составляющих Благородного пути, содержат смысл, аналогичный смыслу, который есть у четырёх основ памятования, у четырёх Совершенных усилий, у мудрости и сосредоточения как духовных способностей (сил). Так как Совершенные размышления сопровождают Совершенные воззрения, то очевидно, что их развитие достигает своей кульминации с развитием мудрости как духовной способности (и силы).

Что касается трёх составляющих нравственности, то они не появляются сами по себе во время созерцания, однако предписания нравственности,

принятые ранее, способствуют накоплению добродетели. Непосредственно во время практики созерцания они остаются незатронутыми. Таким образом, Совершенная речь, Совершенные деяния и Совершенный образ жизни полностью поддерживаются и соблюдаются во время созерцания. По этой причине, можно не сомневаться, что во время достижения Благородного пути, основные загрязнения ума, которые разрушают нравственность, просто не могут возникнуть. Три фактора включены в так называемое «мгновенное отбрасывание» (*tadaṅga paḥāṇa*), полученное в результате прозрения.

Такова картина того, что все восемь составляющих Благородного пути приходят к своему наполнению во время практики созерцания. Обычный, заурядный человек, не знающий Дхаммы, всегда имеет ложные воззрения о «себе» и своём «я». Ученик благородных, обладающий знанием, созерцает ум и тело как непостоянные, тягостные и безличные явления.

В этом мире живут люди, которые не знают и не ведают Дхаммы. Они не видели благородных. Они ничего не смыслят в Учении благородных. По этой причине их нельзя отнести к мудрым, обученным и образованным. Они убеждены, что тело – это их «я», что оно принадлежит им.

Ранее мы уже объясняли, что такое воззрение относится к *sakkāya-diṭṭhi*, которое занимается сотворением «личности», в то время как существуют лишь ум и материя.

Четыре вида личностных воззрений о теле

Итак, тело может рассматриваться в качестве самости под влиянием ложных воззрений о личности.

Органы чувств (например, глаз) и видимая форма рассматриваются в качестве «я». Когда человек видит собственные руки или ноги, он ошибочно воспринимает их за часть своего «я», за нечто своё, а не просто как материальные элементы. То же самое происходит при контакте уха и звуков, тела и прикосновений – всё это присваивается заблуждающимся умом. В отношении тел других существ также присутствует искажённое представление, что они принадлежат другим существам и являются их самостью.

Все четыре великих стихии (элемента): стихия земли (*pathavī-dhātu*), имеющая характеристику жёсткости или мягкости; стихия воды (*āpo-dhātu*), имеющая характеристику текучести; стихия огня (*tejo-dhātu*), имеющая характеристику температуры; и стихия воздуха (*vāyo-dhātu*), имеющая характеристику движения или давления, – ложно считаются своей самостью.

Таков первый вид личностного воззрения, имеющий в своей основе цепляние за материю как за «я», когда все процессы видения, слышания и другие, а также чувства, вытекающие из них, являются объектом для присвоения.

Второй вид личностных воззрений о теле состоит в том, что «я» представляется как нечто, состоящее из тела (из материальной формы). Эта неправильная идея возникает из убеждения, что сознание владеет формой, а сама форма подобна тени от реально существующего дерева²⁰. Таким образом, существует искажённое представление, что тело существует благодаря силе сознания, (умственной совокупности).

Третья разновидность личностных воззрений заключается в том, что материальное тело пришло в мир, опираясь исключительно на «я». Это похоже на благоухание, имманентно присущее цветку. Ум или сознание – это «я», а тело полностью зависит от него. Такое воззрение весьма трудно объяснить в деталях.

Наконец, четвёртое личностное воззрение, относящееся к телу, утверждает «я» как нечто, что находится внутри материальной формы. Познающий ум (*nāma*) определяется в качестве самости. Даже некоторые буддисты с малым количеством знаний находятся под влиянием магии данного заблуждения. Согласно нему, после смерти ум оставляет тело и переселяется в новую материальную оболочку. Одно и то же «я» покидает одну жизнь и переходит в другую. Так люди воспринимают ум в качестве своей самости, которая ошибочно воспринимается как нечто зависящее от тела.

В действительно, Учение Будды провозглашает, что не существует ни я, ни личности, ни души. Всё, что есть – это продолжающийся континуум ума и материи, непрерывно возникающий и исчезающий; совокупность умственных и материальных элементов, пребывающих в состоянии беспрестанного течения, которые подчиняются обстоятельствам. Во время смерти, если загрязнения ума не были разрушены, в сознании умирающего возникает либо камма, либо образ прошлой каммы, либо образ будущей судьбы, управляемые цеплянием. Смерть означает не-возникновение ума и материи, присущих этому существованию. Однако это вовсе не означает полного уничтожения. Сознание смерти возникает в зависимости от того образа, к которому оно цепляется в последний момент этой жизни, а затем возникает новое сознание, обусловленное прошлой каммой. В то же самое время, вместе с сознанием возникает и новая материя, на которую сознание начинает

²⁰ Английский перевод в данном месте непонятен, но, судя по всему, речь идёт о воззрении, что «я» является тем, что обладает формой.

опираться. Когда и эти сознание и материя погибают, их сменяют другие, и так происходит бесконечно.

Таким образом, каждые новые ум и материя становятся «наследниками» результатов прошлой каммы. Это не означает, что с разрушением сознания живое существо исчезает и уничтожается. Существо также не перемещается из одной жизни в другую. Однако перерождение всё же происходит, и подробности данного явления перерождения возвестил сам Будда.

Тем не менее, не сведущие в Дхамме люди продолжают лелеять воззрения о личности, которая обладает способностью познавать и переселяется из одного тела в другое. Вера в то, что «я» существует в зависимости от тела, называется *sakkāya-diṭṭhi* или *atta-diṭṭhi*.

Двадцать видов личностных воззрений

1. Считать материальную форму своим «я»;
2. Считать, что «я» обладает материальной формой;
3. Считать, что материальная форма находится в «я»;
4. Считать, что «я» находится в материальной форме.

Всё это является разновидностями личностных воззрений. Вышеупомянутые четыре вида воззрений относятся к телу, но точно так же они возникают по отношению к остальным совокупностям: чувству, восприятию, волевым умпостроениям и сознанию.

Если взять чувства, то в первом случае они ошибочно полагаются своим «я». Другая идея – что «я» находится в чувствах, или чувства находится в «я». Чувства также приписываются личности, которая переживает их, например, приятные чувства отождествляются с самостью. То же самое происходит в отношении болезненных и нейтральных чувств.

Все эти три вида воззрений о самости являются разновидностью *sakkāya-diṭṭhi*. Тот, кто прочно держится за чувства, присваивает только их, не считая, например, мысли, волевые умпостроения или тело своей самостью. Лишь чувства рассматриваются им в качестве таковой. Таков первый вид личностных воззрений по отношению к чувствам.

Второй вид воззрений утверждает «я» как нечто, испытывающее чувства. Третий вид воззрений – что чувства переживаются в зависимости от «я», а четвёртый – что «я» существует в зависимости от чувств. При этом, только первый вид *sakkāya-diṭṭhi* рассматривает чувства в качестве самости, в то время как оставшиеся три в качестве таковой выдвигают материальную форму, или оставшиеся три умственные совокупности.

Все четыре воззрения можно суммировать таким образом:

1. Считать чувство своим «я»;
2. Считать, что «я» обладает чувством;
3. Считать, что чувство находится в «я»;
4. Считать, что «я» находится в чувстве, – всё это является личностными воззрениями.

Искажённые представления возникают и в отношении восприятия. Как и в случае с чувствами, восприятие неверно рассматривается в качестве своего «я» или самости. Всё видимое, слышимое и воспринимаемое считается «я», которое видит, слышит и воспринимает. Вкратце, всё воспринимаемое посредством шести дверей чувств, полагается в качестве «я».

Что касается совокупности волевых умопостроений, которые представляет собой особые состояния ума, отвечающие за совершение дурных или благих деяний, то благодаря ложным воззрениям, все действия приписываются личности, которая говорит, действует, думает, гневается, планирует, и так далее.

Те же самые личностные воззрения относятся и к сознанию. Сознание ошибочно полагается личностью, «вместилищем» для ума. Так, все процессы видения, слышания, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания осознаются сознанием, которое и рассматривается в качестве самости, которая стоит за всеми этими процессами.

Итак, четыре вида ложных воззрений по отношению к каждой из совокупностей я кратко описал. Всего у нас получилось двадцать видов личностных воззрений. Вы узнали способ, согласно которому они возникают.

Так Дхаммадинна ответила Висакхе на его вопрос.

Другой способ изложения личностных воззрений

1. Материальная форма считается своим «я», чувство считается своим «я», восприятие считается своим «я», волевые умопостроения считаются своим «я», сознание считается своим «я».
2. «Я» обладает материальной формой, «я» обладает чувством, «я» обладает восприятием, «я» обладает волевыми умопостроениями, «я» обладает сознанием.

3. Материальная форма находится в «я», чувство находится в «я», восприятие находится в «я», волевые умопостроения находятся в «я», сознание находится в «я».

4. «Я» находится в материальной форме, «я» находится в чувстве, «я» находится в восприятии, «я» находится в волевых умопостроениях, «я» находится в сознании.

Соответственно, что касается категорий выше, первое из пяти личностных воззрений является цеплянием исключительно к совокупности материальности. Остальные четыре – это цепляние только за совокупность ума, то есть, в категориях со второй по четвертую, личностное воззрение относится только к умственным совокупностям. Существует лишь одно личностное воззрение, которое тяготеет исключительно к материальности, принимаемой за «я».

Есть семь личностных воззрений, которые относятся только к уму, который считается самостью. Остальные четыре, (если умножить на три, получится двенадцать) являются смешанными, потому что в них имеется цепляние и за ум, и за материю. Однако в категориях со второй по четвертую, нельзя сказать, что там присутствует цеплянием за ум или за материю, или за ум и материю вместе; в этом случае можно констатировать, что цепляние происходит к концептуальным представлениям (*paññatti*), которые считаются самостью.

Цепляние за концептуальные представления достойно отдельного упоминания, потому что *касины* (медитационные образы) объясняются в комментариях на *Брахмаджала сутту*²¹ как то, к чему может возникать цепляние как за сущность. Так, в индийских религиозных текстах душа («я») часто объясняется в качестве чего-то, отличного от ума и материи. Однако, такое «я» является чисто умозрительным образом, потому что у него нет способностей органов чувств. Если же такое умозрительное «я» было бы способно видеть, слышать, обонять, то его уже нельзя было бы определять, как нечто отличное от пяти совокупностей.

По этой причине в описании двадцати видов личностных воззрений не упоминается цепляние за концептуальные представления в его чистом виде, но указан лишь способ цепляния за совокупности.

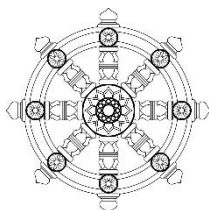
Во времена Будды жил отшельник Саччака, который считал собой все пять совокупностей, подверженных цеплянию. Если все пять совокупностей, или

²¹ *Брахмаджала сутта* (ДН 1) является одной из важнейших сутт Палийского Канона, которая содержит описание 62 видов доктринальных воззрений о «мире», которые так или иначе вращаются вокруг идеи о «я».

одна из них, принимаются за своё «я», то это проявление личностных воззрений. Если ум и материя, которые проявляются во время видения, слышания, раздумывания (вместе с умственными факторами), рассматриваются или созерцаются как «я», то такая идея есть не что иное, как личностное воззрение.

После подробного изложения данного вопроса, Дхаммадинна резюмировала его так, что в том случае, если пять совокупностей рассматриваются в качестве самости, то личностные воззрения возникают следом неизбежно.

Далее она отвечает на следующий резонный вопрос Висакхи, как же отринуть эти воззрения.



Как отринуть личностные воззрения?

“Idhāvuso Visākha, sutavā ariyasāvako, ariyānaṃ dassāvī ariyadhammassa kovido ariyadhamme suvinīto, sappurisānaṃ dassāvī sappurisdhammassa kovido sappurisdhamme suvinīto, na rūpaṃ attato samanupassati, na rūpavantaṃ vā attānaṃ, na attani vā rūpaṃ, na rūpasmim vā attānaṃ. Na vedanaṃ ... Na saññaṃ ... Na saṅkhāre ... Na viññānaṃ attato samanupassati, na viññānavantaṃ vā attānaṃ, na attani vā viññānaṃ, na viññānasmim vā attānaṃ. Evaṃ kho, āvuso Visākha, sakkāyadiṭṭhi na hotī ti.”

«Друг Висакха, обученный благородный ученик, который видел благородных и был обучен и воспитан в их Дхамме; который видел великих личностей и был обучен и воспитан в их Дхамме, – он не считает материальную форму своим «я», или что «я» обладает формой, или что форма находится в «я», или что «я» находится в форме. Он не считает чувство своим «я» ... не считает восприятие своим «я» ... волевые умопостроения ... сознание своим «я», или что «я» обладает сознанием, или что сознание находится в «я», или что «я» находится в сознании».

Если медитирующий увидел Ниббану, если познал подлинную природу пяти совокупностей, то ежесекундно возникающие и исчезающие ум и материя уже были постигнуты им как непостоянные и тягостные. Он сделал вывод, что это просто явления, подверженные непрерывному изменению и обусловленные обстоятельствами. Никому не под силу заставить ум и материю подчиняться своей воле. Никому не под силу предотвратить их разрушение. Таково объяснение безличности (*анатты*).

После постижения *анатты* исчезает цепляние к уму и материи как к своему «я», несмотря на то что они продолжают возникать и исчезать в шести дверях чувств. Вступивший в поток преодолел ложные воззрения о личности, оставив позади также все сомнения и ошибочные представления. Победа над воззрениями происходит благодаря практике прозрения, *vipassane*. Тот, кто достиг Знания постижения (*sammasana-ñāṇa*), Знания возникновения и исчезновения (*udayabbaya-ñāṇa*), а в особенности – Знания растворения (*bhaṅga-ñāṇa*), осознаёт не только характеристики непостоянства и страдания, но и *анатту*, постигая их в каждый миг созерцания. Вследствие этого прозрения цепляние за чувства не может проявиться. Свобода от него знаменует избавление от личностных воззрений благодаря прозрению. Однако, если во время созерцания пропускаются размышления, связанные с умом и материей, то разрушение цепляния к самости не произойдёт.

Те люди, которые находят искреннюю отраду в Учении о том, что ум и материя непостоянны, тягостны и безличны, относятся к категории имеющих глубокие познания о Дхамме. Такие осведомлённые ученики являются добродетельными, но всё же обычными²² личностями (*kalayāṇa-puthujjana*). Про них можно сказать, что они свободны от чрезмерной привязанности к «я». Однако такая свобода не равноценна свободе, обретаемой посредством прямого прозрения, полностью рассеивающего личностные воззрения.

Благородный ученик никогда не рассматривает ум и материю как «я», как и тот практикующий, который познал на собственном опыте непостоянство и тягостность пяти совокупностей, подверженных цеплянию.

Необходимость прямого прозрения

Нужно запомнить, что для разрушения цепляния к «я» необходимо прозрение в то, что ум и материя, проявляющие себя в шести дверях чувств, обладают тремя характеристиками – непостоянством, тягостностью и безличностью. Когда человек достиг прозрения или знания Пути, о нём справедливо говорится, что он встретил на своей дороге благородных личностей. Став благородным, он узрел и других благородных. Теперь он – один из них, настоящий ученик Благословенного.

Умелый в развитии звеньев Пробуждения, обрётший знание благородных, не способен считать ум и материю своей самостью, потому что он вошёл в сонм благородных личностей. Он познал непостоянство, страдание и безличность. Будучи обученным в Дхамме, возрадив мудрость, он отбросил все идеи о «я». Став благородной личностью, он обрёл умение избавляться от дурных качеств и загрязнений своего ума.

Укрощение ума и избавление от дурного посредством сдержанности (*saṃvara vinaya*) включает:

1. Сдержанность через нравственность (*sīla saṃvara*),
2. Сдержанность через памятование (*sati saṃvara*),
3. Сдержанность через знание (*ñāṇa saṃvara*),
4. Сдержанность через терпение (*khantī saṃvara*),
5. Сдержанность через усердие (*virīya saṃvara*).

Сдержанность через нравственность для монаха означает соблюдение предписаний *Патимоккхи*, а для мирянина – пяти предписаний. Тот, кто неуклонно следует путём соблюдения нравственных правил, защищает себя

²² То есть, ещё не ставшими благородными.

от совершения дурного. Если такая дисциплина не нарушается, это считается тренировкой в Дхамме благородных.

Что касается сдержанности через памятование, то она подразумевает предотвращение появления страсти, враждебности и других омрачений во время контактов шести дверей чувств. Необходимо приучать ум к памятованию в каждый момент. Если присутствует памятование, то искажённое восприятие постоянства, счастья и самости не смогут возникнуть, что приводит к сдержанности благодаря знанию или мудрости. В этом случае ум не склоняется к злодеяниям – потому что мудрость противится им. Во время прозрения возникает знание Благородного пути. Обрубание неблагоприятных состояний ума посредством знания Пути – это тоже работа мудрости. Любая сдержанность практикуется во имя достижения Ниббаны.

Чтобы выдерживать боль, жар, холод, личные нападки, грубую речь, необходимо воспитывать в себе терпение. Сдержанность через терпение помогает выносить ощущения жжения, зуда, жёсткости, боли во время практики медитации. Чтобы созерцать, побеждая неблагоприятные состояния ума, требуется сдержанность через усердие. Усердие помогает уничтожить уже возникшие загрязнения ума и предотвратить от возникновения ещё не появившиеся.

Когда достигается Знание возникновения и исчезновения, можно считать, что пять видов сдержанности уже в большей или меньшей мере развиты. Человек, действительно достигший последовательно всех стадий прозрения, обученный и натренированный в истинной Дхамме, постигает безличность всех явлений, которые проявляются в шести дверях чувств. Рано или поздно, с продвижением вверх по уровню знаний, достигается знание Пути. После него ум и материя уже не могут ошибочно восприниматься в качестве личности, ибо произошло достижение Пути сотапанны. Медитирующий становится обученным благородным учеником, который видел благородных и был обучен и воспитан в их Дхамме (*ariyadhamme suvinīto*).

Далее, сдержанность посредством отбрасывания (*pahāna vinaya*) означает оставление неблагоприятных состояний ума. Существует пять видов оставления: мгновенное оставление (*tadaṅga pahāna*), оставление через подавление (*vikkhambhana pahāna*), оставление через отрезание (*samuccheda pahāna*), оставление через умиротворение (*paṭippassaddha pahāna*), и оставление через отказ (*nissaraṇa pahāna*).

Мгновенное оставление единичных дурных мыслей по отношению к какому-либо объекту чувств (*ārammaṇanussaya*) посредством противоположного

взгляда, полученному через прозрение, является мгновенным оставлением. Согласно *Visuddhimagga Mahatikke*, это определяется, как: "*Tadaṅgena tadaṅgassa pahānaṃ tadaṅga pahānaṃ.*" Это означает оставление одной (дурной) мысли, которая вызывает искажение восприятия (восприятие постоянства, счастья и «я»), ради прозрения, которое открывает видение всего в свете непостоянства, тягостности и безличности, во время созерцания.

Оставление через подавление подразумевает разрушение наиболее грубых форм омрачений в течение продолжительного времени, посредством достижения сосредоточения доступа или джханы.

Оставление через отрезание означает полную победу над омрачениями благодаря достижению Благородного пути. Если человек становится сотапанной, это означает, что он разрушил сомнения, личностные воззрения, привязанность к ритуалам и церемониям, а также грубые формы враждебности и жажды, которые способны «забросить» существо в низшие миры. Помимо этого, жажда к существованию, которая могла бы заставить сотапанну возрождаться более семи раз в благополучных уделах, также была прекращена в момент его вступления в Поток.

Однажды возвращающийся разрушает ещё больше враждебности и жажды, а невозвращающийся всецело вырывает из своего ума все страсти и чувственные желания.

Разгром всех без исключения омрачений, включая неведение, беспокойство и все остальные, возникает при достижении Пути араханта, и это также является оставлением через отрезание.

Окончательное оставление

В нашем медитационном центре люди практикуют с целью достичь моментального оставления и добиться успеха в оставлении через отрезание посредством прозрения.

Оставление через умиротворение происходит само по себе и не требует специальных усилий, после достижения четырёх путей и плодов. Это означает пребывание ума в умиротворении под влиянием обретения плодов святой жизни (*phalasamāpatti*). Это и есть Ниббана, или оставление через отказ (*nissaraṇa*), которое включает в себя полное прекращение существования в любом из миров, благодаря искоренению всех загрязнений ума, не имеющих более ни единого шанса возникнуть вновь. Это всеобъемлющее прекращение ума и материи вместе со всеми страданиями, которые они несут в себе.

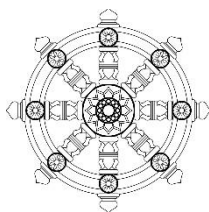
Такое освобождение от сансары, от круговорота перерождений, и есть оставление через отказ. Оно достигается полностью после обретения всех четырёх путей и плодов.

Итак, это довольно полный ответ о том, кто такой необученный заурядный человек, который не видел благородных и не был обучен и воспитан в их Дхамме, – а кто такой благородный ученик, который видел благородных и был обучен и воспитан в их Дхамме, отбросив цепляние к «я». Под «я» имеется в виду то, что обычно считают живым существом. Такое «я» видится поддающимся управлению, выполняющим приказы и пожелания, то есть оно идёт, стоит, говорит, действует тогда, когда человек того пожелает. Данное цепляние за «я» называется цепляние как за владельца (*sāmi-atta*).

Существует убеждение, что «я» постоянно пребывает в теле, поэтому является неизменной душой (*nivāsī*). Согласно ещё одному взгляду, «я» представляет собой некого деятеля (*kāraka*), который ходит, стоит, лежит, пишет... Наконец, ещё одна идея о «я» воображает его чувствующим (*vedaka*), то есть ощущающим приятное, болезненное и нейтральное.

Таковы ошибочные воззрения о личности. Благородный человек, начиная от сотапанна и заканчивая более высокими стадиями, уже свободен от цепляния за них. Он всецело убеждён, что всё, что существует – это ум и материя, которые возникают и исчезают непрерывно. Объяснение про разрушение двадцати видов цепляния за личность тождественно разрушению четырёх видов цепляния: цепляние как за владельца, как за неизменную душу, как за деятеля, и как за чувствующего.

После того, как Висакха выслушал ответ Дхаммадинны, как прекращаются личностные воззрения, он задал следующий.



Что такое Восьмеричный благородный путь?

“Katamo paṇāyue, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo ti?”

«Достопочтенная, что такое Восьмеричный благородный путь?»

Этот вопрос полностью совпадает с вопросом о Благородной истине прекращения страдания. Мы уже разобрали его и повторять не имеет смысла. Однако Дхаммадинна, предполагая, что данный вопрос является лишь предтечей к чему-то новому, тем не менее ответила на него.

“Ayameva kho, āvuso Visākha, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi sammāsankappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhī ti.”

«Друг Висакха, это: Совершенное воззрение, Совершенное устремление, Совершенная речь, Совершенные деяния, Совершенные средства к жизни, Совершенное усилие, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение».

Я не стану повторять то, что уже было сказано, но добавлю пару деталей, которые могут оказаться полезными для читателя.

Благословенный наставлял Благородному восьмеричному пути очень часто. Эти наставления глубоки, важны и уникальны – их можно встретить только в Дхамме, возвещённой Буддой. Бодхисатта накапливал добродетели (*pāramī*) в виде практики взращивания мудрости во имя открытия этого Пути в течение четырёх неисчислимых эонов (*asaṅkheyya*) и сотен тысяч мировых циклов (*kappa*), или восемь неисчислимых эонов и сотен тысяч мировых циклов, или шестнадцать неизмеримых эонов и сотен тысяч мировых циклов.

На протяжении всей своей жизни все будды прошлого придавали огромное значение наставлениям о Благородном восьмеричной пути, который позволяет ученикам (*veṇeyya*) взращивать свою практику, увенчивающуюся достижением непревзойдённого освобождения. Благодаря усердному следованию по Пути обретается Ниббана, знаменующая прекращение всех страданий.

Соответственно, Благородный восьмеричный путь имеет первостепенное значение.

Природа ума и материи

В самом начале необходимо понять хотя бы на уровне интеллекта, что такое Совершенные воззрения. Для этого нужна практика медитации.

Существуют мирские воззрения, которые являются правильными, однако они не имеют существенного значения для достижения Благородного пути. Здесь принципиально важно познать, что представляют собой ум и материя, из которых «состоит» каждое существо. Понимание их истинной природы имеет первостепенное значение. Для этого требуется развивать памятование и заниматься созерцанием всего происходящего в шести дверях чувств, отмечая беспрестанное возникновение и исчезновение пяти совокупностей, позволяющее сделать вывод об их непостоянстве, тягостности и безличности.

Люди, которые лишены памятования и не занимаются созерцанием, ведут постоянную гонку за удовольствиями, сопровождаемую беспокойством и тревогой, пребывая, таким образом, в состоянии страдания. Даже если гонка увенчивается успехом, её результаты быстро улечиваются. Зыбкая природа вещей и удовольствий хорошо видна на примере изысканной пищи: только появившись на языке, она тут же исчезает. То же самое происходит с другими ощущениями.

До чего досадна и скорбна жизнь, посвящённая гонке за призрачными уладами! Существование поистине является борьбой. Где бы ни жил человек, он обычно вынужден тяжело трудиться, зарабатывая себе на хлеб и на увеселения и претерпевая множество тягот. Для обитателей низших миров всё обстоит ещё гораздо более печально.

Медитирующий, который усердно созерцает, может постичь подлинную природу ума и материи, которые то и дело появляются и растворяются. Созерцая так, он осознаёт неуправляемый характер всех явлений и неприглядность существования. К нему приходит понимание, что однажды после исчезновения, ум и материя не смогут возникнуть вновь, что будет знаменовать наступление смерти. Картина жизни, преисполненной мучений и разбившихся вдребезги надежд, предстаёт поистине ужасной. Такое постижение является прозрением в Первую благородную истину.

Совершенное воззрение приносит с собой успокоение желаний по отношению к созерцаемым объектам чувств, которые воспринимаются не как восхитительные, а как тягостные. Однако по отношению к тем вещам, которые не являлись объектом созерцания, влечение может по-прежнему возникать. Влечение к наслаждениям исчезает на высоких стадиях реализации Пути, в то время, как у сотапанны ещё возникают приятные чувства, появляющиеся из-за ума и материи, и страсть к ним не искоренена им до конца. По этой причине он может продолжать жить в браке, оставаясь домохозяевами. Например, достопочтенный Ананда, который тогда был

вступившим в Поток, горько плакал и был вне себя от горя после смерти своего духовного друга, Сарипутта Тхеры²³. Это свидетельство того, что он ещё не оставил влечения к уму и материи и видел их чем-то достойным удерживания.

Цепление к существованию полностью искореняется только при достижении арахантства.

Постижение страдания

До тех пор, пока привязанность к удовольствиям не будет уничтожена, человек обречён переживать страдания, причём это касается не только будущих жизней, но и нынешнее существование.

Тот, кто имеет дом, семью, детей и имущество, будет претерпевать беспокойства и страх потерять всё это. В *Бхадрака сутте* (СН 42:11) описано, что однажды Благословенный пребывал в городе малланов, именуемом Урувелакаппа. Бхадрака, предводитель, приблизился к Благословенному, выразил ему почтение, присел в стороне и промолвил: «Достопочтенный, было бы славно, если бы Благословенный научил меня возникновению и прекращению страдания».

«Предводитель, если бы я стал учить тебя возникновению и прекращению страдания, относящемуся к прошлому, говоря: «Это было прежде», то запутанность и смущение могли бы охватить тебя. Предводитель, если бы я стал учить тебя возникновению и исчезновению страдания, относящемуся к будущему, говоря: «Это случится в будущем», то запутанность и смущение могли бы охватить тебя. Вместо этого, предводитель, когда я нахожусь прямо здесь, и ты находишься прямо здесь, я научу тебя возникновению и прекращению страдания. Слушай и внимай с бдительностью. Я буду говорить».

«Да, достопочтенный», – отвечал Бхардака.

Благословенный произнёс:

«Как ты считаешь, предводитель? Есть ли в Урувеллакаппе люди, в отношении которых скорбь (*soka*), стенания (*parideva*), страдание (*dukkha*), уныние (*domanasa*) и отчаяние (*upāyāsa*) возникли бы в тебе, если бы они были казнены, заточены в неволю, лишены имущества, подверглись бы осуждению?»

«Такие люди есть, достопочтенный».

²³ Достопочтенный Ананда плакал также после смерти Будды, в то время, как араханты сохраняли невозмутимость.

«Но есть ли в Урувеллакаппе люди, в отношении которых скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние не возникли бы в тебе при таких же обстоятельствах?»

«Такие люди есть, достопочтенный».

«Отчего, предводитель, происходит так, что в отношении одних людей скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние возникли бы в тебе, если бы они были казнены, заточены в неволю, лишены имущества, подверглись бы осуждению, а в отношении других людей все эти чувства не возникли бы в тебе?»

«Те люди в Урувеллакаппе, достопочтенный, в отношении которых скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние возникли бы во мне, если бы они были казнены, заточены в неволю, лишены имущества, подверглись бы осуждению – это те, к кому я испытываю влечение и привязанность. А те люди в Урувеллакаппе, в отношении которых скорбь, стенания, страдание, угнетённость и отчаяние не возникли бы во мне в таких же обстоятельствах – это те, к кому я не испытываю влечения и привязанности».

Пример, приведённый в данной сутте, показывает, что происшествия с дорогими и близкими людьми, способны ввергнуть в отчаяние и смятение. В то же время, несчастья, которые происходят с незнакомыми, людьми, по отношению к которым нет ни привязанности, ни влечения – не вызывают страданий. Задачей беседы Будды с Бхардакой было показать последнему, что именно страсть и жажда являются причиной страдания, а освобождение от них – это прекращение страдания. Таким образом, можно убедиться, что какую бы умственную боль кто-либо ни испытал в прошлом и ни испытает в будущем, – она всегда будет связана со страстью и жадой.

Воодушевлённый и обрадованный разговором с Буддой, Бхардака стал рассказывать ему о своём сыне:

«Достопочтенный, у меня есть сын по имени Чираваси, который живёт в другом месте. Я поднимаюсь рано утром и посылаю гонца, приговаривая: «Ступай, друг, проведай, как себя чувствует Чираваси». И до тех пор, пока гонец не вернётся обратно, я пребываю в расстроенных чувствах и думаю: «Надеюсь, что Чираваси не сразил какой-нибудь недуг!»

«Как ты считаешь, предводитель? Если бы Чираваси был казнён, заточён в неволю, лишён имущества, подвергся бы осуждению, возникли бы в тебе скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние?»

«Достопочтенный, если бы Чираваси был казнён, заточён в неволю, лишён имущества, подвергся бы осуждению, то вся моя жизнь показалась бы мне

безнадёжною тщетою; так как же скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние не возникли бы во мне?»

«Вот так, предводитель, следует понимать, это наставление: «Какое бы страдание ни возникало, всё оно укоренено в вожделении, с вожделением в своём источнике; вожделение – это причина страдания».

«Как ты считаешь, предводитель? Перед тем, как ты увидел свою супругу или услышал о ней, ты испытывал по отношению к ней страсть, привязанность или влечение?»

«Нет, достопочтенный».

«В таком случае, только когда ты увидел свою супругу или услышал о ней, в тебе возникли страсть (*rāga*), желание (*chanda*) и любовь (*prema*)?»

«Да, достопочтенный».

«Как ты считаешь, предводитель? Если бы твоя супруга была бы казнена, заточена в неволю, лишена имущества, подверглась бы осуждению, возникли бы в тебе скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние?»

«Достопочтенный, есть бы моя супруга была бы казнена, заточена в неволю, лишена имущества, подверглась бы осуждению, то вся моя жизнь показалась бы мне безнадёжною тщетою; так как же скорбь, стенания, страдание, уныние и отчаяние не возникли бы во мне?»

«Вот так, предводитель, следует понимать, это наставление: «Какое бы страдание ни возникало, всё оно укоренено в вожделении, с вожделением в своём источнике; вожделение – это причина страдания».

Таким образом, Будда резюмировал, что корень страдания находится в вожделении, или желании (*chandamūlakam*), и его собеседник почтительно согласился с ним. Данная история демонстрирует природу возникновения страдания здесь и сейчас, в этой самой жизни. Оно неразрывно связано с привязанностью.

Подобно этому, страдания возникают из жизни в жизнь, покуда сохраняется привязанность к уму и материи, и к тем удовольствиям, которые доступны благодаря им. Ум и материя в реальности тягостны, однако искажённое восприятие считает их приятными и дарящими радость. Такая привязанность – это жажда, которая и есть причина страдания. Проникновение в три характеристики бытия каждый раз во время созерцания разрушает жажду. Таким образом причина, страдания разбивается посредством прозрения в истину. Это означает познание истины через отсекание того, что вызывает страдание.

Каждый раз, когда жажда изгоняется, новые страдания, которые неизбежно бы возникли с возникновением новых ума и материи, не имеют

шансов проявиться. Всё это приходит к своему прекращению. Так происходит прекращение, достигнутое при помощи моментального сосредоточения. Продолжительное достижение факторов Пути через прозрение в каждый миг созерцания позволяет продвигаться и познавать истину. По этой причине продвижение в познании истины зависит от Совершенного воззрения.

Тем не менее, лишь при достижении Благородного пути и плода возникает такое Совершенное воззрение, которое позволяет по-настоящему оценить важность Четырёх благородных истин и постичь их напрямую. Если ум и материя, которые проявляют себя во время видения, слышания, осязания, ошибочно распознаются как постоянные, приятные и содержащие «я», тогда возникает жажда. Если они воспринимаются в свете трёх характеристик, жажда не возникает, что приводит к формированию Совершенных воззрений и появления знания в соответствии с действительностью.

Для того, чтобы добиться этого, созерцания должно происходить непрерывно, а не от случая к случаю. Осознавание страдания, которое приходит на стадии знания возникновения и исчезновения, приводит к видению Ниббаны благодаря достижению Пути.

Таково описание истины прекращения, означающей угасание ума и материи в Ниббане.

Все факторы Благородного пути поддерживают друг друга

Когда прозрение становится более зрелым, всё, что познаётся и что должно быть познано – это полное прекращения ума и материи в ходе созерцания их непрерывного возникновения и растворения. Таким образом появляется Совершенное воззрение о прекращении.

Необходимо продолжать созерцание до тех пор, пока прекращение ума и материи не будет достигнуто. Когда в итоге этого будет обретено знание о природе ума и материи, откроется Благородный путь. Такое знание является Совершенным воззрением, полученным благодаря прозрению. Как уже говорилось, Совершенное воззрение здесь можно определить, как чёткое осознавание сущности страдания, заложенного в непостоянстве. Осознание достигается в каждый момент созерцания путём отказа от причины страдания. Таким образом, достигается прекращение страдания.

С развитием Совершенных воззрений также сами по себе развиваются и другие факторы: Совершенные размышления, Совершенные усилия (настойчивость в поддержании памятования с целью постижения сути явлений во время всех процессов, происходящих в шести дверях чувств). Конечно, так как памятование уже присутствует, фактор Совершенного

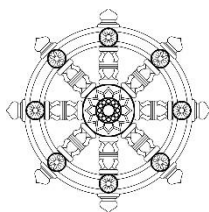
памятования можно считать завершённым, и Совершенные воззрения включены в него.

Что касается Совершенного сосредоточения, то, как сказано в классическом тексте: «Человек, чей разум умиротворён, познаёт явления такими, какие они на самом деле есть» (*Sammāhito yathābhūtaṃ pajānāti*). Истину можно познать только в том случае, если присутствует сосредоточение (*самадхи*), которое связывает ум с Совершенным воззрением. Очевидно, что Совершенное воззрение тоже включено в Совершенное *самадхи*.

Далее, только в том случае, если очищение посредством нравственности (*sīla visuddhi*), было закончено, можно переходить к очищению посредством мудрости, включая очищение посредством прояснения воззрений (*diṭṭhi visuddhi*). Поскольку такое достижение может быть достигнуто каждый раз, когда возникает Совершенное воззрение, все факторы пути нравственности уже оказываются задействованными. Это совершенно ясно. Как ранее сказано, поскольку Совершенные воззрения о прозрении и Пути уже возникли, фактор Совершенных размышлений и другие, тоже оказываются развитыми.

По этой причине Дхаммадинна ответила, что эти восемь факторов, называемые Благородным Восьмеричным путём, который в полной мере дополняется восемью факторами, есть не что иное, как сам Благородный путь. В этом отношении все факторы пути прозрения являются факторами предварительного пути, то есть, предтечей Благородного пути. Следует, однако, иметь в виду, что Путь от сотапанны и выше – это уже сам Благородный путь.

Услышав ответ Дхаммадинны, Висакха задал новый вопрос.



Путь является обусловленным или необусловленным?

“*Ariyo panāyye, aṭṭhaṅgiko maggo saṅkhato udāhu asaṅkhato ti?*”

«Достопочтенная, Благородный восьмеричный путь является обусловленным или необусловленным?»

На данный вопрос Дхаммадинна ответила, что Благородный восьмеричный путь является обусловленным (*“Ariyo kho, āvuso Visākhā, aṭṭhaṅgiko maggo saṅkhato ti.”*)

Благородный путь действительно является обусловленным, проистекающим из соответствующих причин, например, из прозрения. Однако Ниббана абсолютно ничем не обусловлена. Она олицетворяет собой высшее блаженство и умиротворение, потому что качества Благородного пути не оставляют места для загрязнений ума. О спокойствии, не являющемся случайным явлением, нельзя сказать, что оно возникло без причины. Достигший Ниббаны знает, что никакое новое существование не возникнет, а поток ума и материи достиг предела и новый уже не появится, потому что загрязнения, которые являются его причиной, исчезли, тем самым порождая блаженное состояние свободы от всех форм вожеления и страстей.

В Ниббанае не существует причин для возникновения обусловленных явлений, потому что здесь отсутствуют какие-либо события. Это Несотворённое, Необусловленное, Несконструированное состояние.

Тем не менее, Благородный путь возникает благодаря прозрению, которому предшествует предварительная подготовка. Он появляется из-за взращивания предварительных стадий прозрения, которые последовательно сменяют друг друга и увенчиваются в знании адаптации (*anuloma-ñāṇa*). Это знание направляет ум в сторону Ниббаны, а зрелое знание (*gotrabhū-ñāṇa*) приводит к постижению прекращения ума и материи.

Достижение Благородного пути обусловлено также наличием физического тела, на которое опирается сознание, подобно тому, как спящий человек опирается на подушку. Благодаря телу возможна медитация и возможно прозрение. Оно выступает как бы хранилищем данных. Таким образом, для сведущего в классических буддийских текстах человека нет никакого сомнения, что Благородный восьмеричный путь обусловлен целым рядом причин и условий, являясь, по сути, их результатом. Однако у незнающих людей сомнения могут возникнуть. Они не понимают, как Путь, который достигается после видения необусловленной Ниббаны, полного прекращения ума и материи, а также связанных с ними страданий, – как этот Путь

может быть обусловлен чем-то? Может быть, он, подобно Ниббанае, тоже является необусловленным?

Древняя история буддийского Учения насчитывает немало конфликтов и разногласий по данной теме, потому что её действительно трудно понять. В сборнике «спорных вопросов» (*Катхаваттху*, одной из частей *Абхидхаммы*) упомянуты такие разногласия во время Третьего буддийского собора. Некоторые люди утверждали, что даже естественный закон (*niyāma*) не может быть обусловленным. Что говорить о Благородном восьмеричном пути?

Однако такой взгляд ошибочен. Чтобы развеять подобные сомнения, Висакха задал свой вопрос, что было правильным с точки зрения разъяснения и уничтожения неправильного понимания. Правильный же ответ заключается в том, что Восьмеричный благородный путь является обусловленным. В противном случае он был бы, подобно Ниббанае, неизменным и не подлежащим прекращению. Однако это вовсе не так: подобно другим мыслительным процессам, Путь подвержен возникновению (*uppāda*), пребыванию (*ṭhiti*), и исчезновению (*bhaṅga*), поэтому не может считаться постоянным и неизменным, как Ниббана.

Он возникает благодаря другим факторам (нравственности, прозрению и другим), поэтому является обусловленным.

Затем Висакха вновь задал вопрос.

Благородный восьмеричный путь и три группы

“Ariyena nu kho, ayye, aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā udāhu tīhi khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito ti?”

«Достопочтенная, включены ли в Благородный восьмеричный путь три группы, или сам Путь включён в три группы²⁴?»

Три группы – это: группа добродетели, или нравственности (*sīla*), группа сосредоточения (*samādhi*) и группа мудрости (*paññā*).

На данный вопрос нелегко ответить тому, кто не знаком с данной темой. Что касается Дхаммадинны, то она была арахантом, обладающим аналитическими знаниями, поэтому без труда ответила на вопрос.

“Na kho, āvuso Visākha, ariyena aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā; tīhi ca kho, āvuso Visākha, khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito. Yā cāvuso Visākha, sammāvācā yo ca sammā-kammanto yo ca sammāājīvo ime dhammā sīla-kkhandhe saṅgahitā. Yo ca

²⁴ В оригинале здесь используется палийское слово «*khandhā*», которое означает «совокупность», «собрание», «группа». Во избежание путаницы с пятью совокупностями здесь используется «группа».

sammāvāyāmo yā ca sammāsati yo ca sammā-samādhī ime dhammā samādhī-kkhandhe saṅgahitā. Yā ca sammādiṭṭhi yo ca sammāsaṅkappo, ime dhammā paññā-kkhandhe saṅgahitā ti.”

«Друг Висакха, три группы не включены в Благородный восьмеричный путь, но Благородный восьмеричный путь включён в три группы. Так, Совершенная речь, Совершенные деяния и Совершенный образ жизни – включены в группу нравственности. Совершенные усилия, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение – включены в группу сосредоточения. Совершенные воззрения и Совершенные размышления – включены в группу мудрости».

Мирской и над-мирской уровни

Дхаммадинна, отвечая на вопрос, имеет в виду, что три группы (нравственность, сосредоточение и мудрость) являются мирскими, в то время как Благородный путь – над-мирским (непревзойдённым). Следовательно, для Благородного пути диапазон узок, но в отношении трёх групп он огромен. Ограниченный охват не может охватить более широкий размах. Подобно этому, узкий охват Благородного пути должен быть включён в более широкий охват трёх групп.

Здесь можно отметить и запомнить, что существуют также пять групп Пути (согласно другой классификации):

1. Группа нравственности (*sīla-khandha*),
2. Группа сосредоточения (*samādhī-khandha*),
3. Группа мудрости (*pañña-khandha*),
4. Группа освобождения (*vimutti-khandha*),
5. Группа знания освобождения (*vimutti-ñāṇa-dassana khandha*).

В каждой из основных групп существуют мирской и над-мирской уровни.

Так, мирская нравственность – это соблюдение пяти (восьми, десяти) предписаний для мирян, либо соблюдение монахами свода монашеских правил Патимоккхи²⁵. Над-мирская нравственность означает развитие таких умственных состояний, которые возникают вместе с Благородным путём, то есть трёх факторов добродетели: Совершенной речи, Совершенных деяний и Совершенного образа жизни.

²⁵ Патимоккха насчитывает 227 правил для бхиккху и 311 правил – для бхиккхуни (при этом, женская монашеская традиция в Тхераваде считается прерванной, хотя есть отдельные попытки её возрождения).

Сосредоточение также разделяется на мирское и над-мирское. К мирскому относятся: сосредоточение доступа (*upācāra-samādhī*), четыре джханы (*appanā-samādhī*), и моментальное сосредоточение (*khaṇika-samādhī*). Над-мирское сосредоточение достигается в миг обретения Пути и плода.

Наконец, мудрость бывает мирской и над-мирской. Мирская включает в себя высшее знание (*abhiññā*), связанное с джханами; божественное око (*dibbacakkhu*), божественный слух (*dibbasota*), знание умов других существ (*cetopariya-ñāṇa*), знание прошлых жизней (*pubbenivāsa-ñāṇa*), сверхъестественные силы (*iddhividha*). Над-мирская мудрость – это знание Пути и плода.

Группа освобождения означает плод Благородного пути.

Группа Знания освобождения – это осознание Пути, плода и Ниббаны немедленно после их обретения.

Далее, после описания, что Благородный восьмеричный путь включён в три группы, Дхаммадинна описывает это более подробно.

Объяснение факторов Благородного пути

«Совершенная речь, Совершенные деяния и Совершенный образ жизни – включены в группу нравственности».

Воздержание от лживой речи (*musāvāda*), воздержание от злонамеренной речи (*pisuṇavācā*), воздержание от грубой речи (*pharusavācā*), воздержание от праздной болтовни (*samphappolāpa*) – вот что называется Совершенной речью. Для того, чтобы фактор Совершенной речи был исполнен полностью, необходимо соблюдать все эти воздержания. Если нет случая для произнесения лжи, воздержание от лжи будет приравнено к соблюдению данного правила. Совершенная речь, которая действительно является частью Благородного пути, подразумевает не только словесное избегание лжи, но её отсутствие в мыслях, и даже в движениях тела (жестах). Соттапанна, который преодолел все пороки, связанные с добродетелью, чист и в своих словах, и в мыслях, и в деяниях.

Совершенные деяния включают в себя отказ от отнятия жизни живых существ (*pāṇātipātā*), воздержание от взятия того, что не дано (*adinnādānā*), воздержание от неподобающего сексуального поведения (*kāmesu-micchācārā*). Если всё это неукоснительно соблюдается, то фактор Совершенных деяний считается выполненным. Соттапанна является безупречным в своих деяниях.

Совершенный образ жизни подразумевает отказ от таких способов заработка, как пленение людей или животных, ограбление, обман, торговля

оружием, торговля ядами. Всё это противоречит Благородному пути. Любой незаконный, нечестный способ заработка не подходит практикующему мирянину. Что касается монаха, то он не должен раздавать цветы и подношения мирянам, надеясь получить что-то взамен: деньги или товары. Монаху необходимо воздерживаться от того, чтобы выдавать себя за достигшего каких-то высоких плодов, за обрётшего джханы или мудрость, с целью получить какие-то выгоды для себя. Ему нельзя вовлекаться в любые мошеннические способы завладения имуществом Сангхи и монастыря, которое ему не принадлежит. Избегание того, что следует избегать и ведение образа жизни, который предписан монахам, хождение за милостыней, – всё это включено в Совершенный образ жизни как фактор Пути. Это полное отбрасывание всех нечестных способов существования. Отринув неверный образ жизни посредством фактора Пути, сотапанна оказывается освобождён от злодеяний.

Все три фактора образуют группу нравственности. Пороки, которые нарушают добродетель и препятствуют ей, уже были разрушены в сотапанне посредством видения Благородного пути. Жажда и враждебность, которые ещё остались в его уме, никогда не достигают того уровня, который позволил бы совершить грубые недостойные поступки. С мирской точки зрения можно заметить, что для них не хватает потенциала. Из-за уменьшения жажды и враждебности сотапанна не только не способен совершить зло, но и не может даже лелеять плохие, неблагоприятные мысли. Таким образом, он полностью взрастил нравственность как фактор Пути.

Что касается группы сосредоточения, то Совершенное памятование и Совершенное усердие способствуют развитию Совершенного *самадхи*. Для примера: если человек желает сорвать цветок, который находится высоко на дереве, он может попросить своего спутника подставить свою спину, чтобы добраться до цветка. Встав на спину второго человека, он приходит к выводу, что нуждается ещё и в помощи кого-то третьего, который мог бы поддерживать его в целях не допустить падения. И вот, благодаря помощи двоих людей, цветок может быть беспрепятственно сорван.

Подобно этому, Совершенные усилия поддерживают медитирующего своей способностью к усердию, а Совершенное памятование – своей способностью к уравниванию ума. Пребывая в зависимости от этих двух, ум в Совершенном *самадхи* может оставаться спокойным, собранным и благодаря этому узреть Ниббану. Таким образом, Совершенные усилия и Совершенное памятование включены в группу сосредоточения как факторы, помогающие сосредоточению развиваться правильно. Таким же образом три фактора

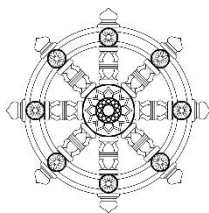
нравственности включены в одну группу, так как принадлежат к одному классу.

Совершенные воззрения и Совершенные размышления сгруппированы в категории мудрости. Как фактор, Совершенные размышления направляют ум в нужном направлении, способствуя взращиванию мудрости.

Таково описание способа классификации Благородного восьмеричного пути по трём группам. Для закрепления повторим:

1. Совершенная речь, Совершенные деяния и Совершенный образ жизни – включены в группу нравственности.
2. Совершенные усилия, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение – включены в группу сосредоточения.
3. Совершенные воззрения и Совершенные размышления – включены в группу мудрости.

Услышав ответ Дхаммадинны, Висакха обратился к ней со следующим вопросом.



Что такое сосредоточения и его знаки?

“Katamo panāyye, samādhi, katame dhammā samādhinimittā, katame dhammā samādhiparikkhārā, katamā samādhibhāvanā ti?”

«Достопочтенная, что такое самадхи? Что является знаком для самадхи? Что является основой для самадхи? Что является возвращением самадхи?»

На этот, безусловно, глубокий и сложный вопрос, Дхаммадинна дала такой ответ:

“Yā kho, āvuso Visākha, cittassa ekaggatā ayaṃ samādhi; cattāro satipaṭṭhānā samādhinimittā; cattāro sammappadhānā samādhiparikkhārā. Yā tesāṃyeva dhammānaṃ āsevanā bhāvanā bahuḷī-kammaṃ, ayaṃ etha samādhibhāvanā ti.”

«Друг Висакха, собранность ума – вот что такое самадхи. Четыре основы памятования являются знаками для самадхи. Четыре Совершенных усилия являются основой самадхи. Повторение, развитие и пестование этих вещей является возвращением самадхи».

Согласно бирманскому толкованию, под сосредоточением следует понимать собранность и спокойствие ума. Однако, согласно буддийским текстам, ум и спокойствие ума – это не одно и то же. В медитации сосредоточения ум прочно прикован к одному выбранному знаку, или образу (*nimitta*): это может быть касина земли (*pathavī-kasiṇa*), касина воды (*āpo-kasiṇa*), неприглядность тела (*asubha*), дыхание (*ānāpānasati*), или тридцать две части тела.

Пребывая в сосредоточении, ум не блуждает и не отвлекается, но остаётся с одним образом. Если он хорошо подготовлен, то способен не отвлекаться от этого образа в течение пяти или десяти минут, а в джханах это время может измеряться часами. Если *самадхи* развито чрезвычайно сильно, ум может пребывать в таком состоянии в течение всего дня.

Некоторые медитирующий настолько воодушевлены и обрадованы своей способностью удерживать ум на одном образе, что для них позволить уму наблюдать возникновение и исчезновение других явлений (видения, слышания и остальных) считается провалом для практики. Однако это заблуждение. Спокойствие, которое проистекает из медитации *самадхи* – это одно, а спокойствие, проистекающее из медитации *випассаны* – другое. Они отличаются друг от друга.

Во время практики прозрения необходимо созерцать все возникающие и исчезающие явления, которые нужно познать²⁶, используя аналитическое знание. Согласно Дхамме, следует наблюдать всё то, что возникает в шести дверях чувств. Нет ничего, чего не следовало бы наблюдать. Соответственно, ум и материю нужно созерцать, не делая перерывов. В *випассане*, несмотря на то что ум созерцает большое количество объектов, он остаётся устойчивым и обращённым к ним таким же образом, как это происходит в *самадхи* (где присутствует только один объект).

Образы всё время сменяют друг друга, но, благодаря силе сосредоточения, ум не блуждает и не отвлекается, пребывая в спокойствии и равновесии. Это называется моментальным сосредоточением, предназначенным для прозрения.

На начальной стадии медитации, когда сосредоточение ещё не является сильным, можно отмечать блуждания ума. Когда сосредоточение ускоряется и улучшается, ум оставляет все отвлечения и становится прочно связанным с образами своего созерцания. *Висуддхимагга* (Висм.1.85) описывает, как именно *самадхи* уничтожает отвлечения, используя термин «*vikkhēpaviddamsanaraso*», означающий, что предназначение сосредоточения – это рассеивание блуждания ума. Очевидно, что ум, пребывая в успокоении, не склоняется к каким-либо другим образам, что отражается в силе его созерцания.

При достижении стадии Знания равностности по отношению к *санкхарам* (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*) даже если уму позволено познавать какие-то важные ощущения, он не имеет желания оставаться с ними надолго. Автоматически он возвращается к своему обычному образу созерцания. В момент достижения Пути ум остаётся поглощённым прекращением лишь на короткое время. Поскольку он остаётся спокойным при сосредоточении на природе блаженства, его можно назвать однонаправленным. В случае человека, погруженного в состояние прекращения (*phala-samāpatti*), ум может непрерывно оставаться в состоянии покоя в течение нескольких минут, нескольких часов или даже целого дня и ночи.

Что следует помнить в отношении медитации *самадхи*, это то, что она опирается на избранный образ, поэтому её называют длящейся (*paṇandha-samādhi*). Достижение прекращения имеет ту же природу. Однако в случае медитации *випассаны* ум не пребывает только с одним образом. Он познаёт один объект за другим, по мере их возникновения в шести дверях чувств,

²⁶ «*Sabbam, bhikkhave, pariññeyyam*» (СН 35.44). Это означает, что: «Всё необходимо познать».

в течение короткого момента. По этой причине *випассану* называют моментальным сосредоточением. Это описано в *Висуддхимагга Махатике*.

Если во время поднятия и опускания стенки живота, стояния, ходьбы и прочего, ум наблюдает и отмечает, это и есть моментальное сосредоточение.

Благодаря сосредоточению, практикующий ясно отличает материю (объект наблюдения), и ум (субъект наблюдения) друг от друга.

Четыре основы памятования

Из-за намерения согнуть ноги происходит сгибание; из-за наличия глаза и видимой формы возникает видение; из-за наличия образа для познавания возникает познавание.

Практикующий начинает понимать причины и результаты, различая их.

Во время созерцания происходит непрерывное возникновение и исчезновение явлений ума и материи, распознавание которых является познанием непостоянства. Таким образом возникает прозрение во время моментального сосредоточения. Во время достижения Пути сосредоточение остаётся стабильным во время некоторого времени, когда сознание погружается в познание Ниббаны.

Далее Дхаммадинна отвечает на второй вопрос о том, что является знаками для *самадхи* – это четыре основы памятования:

1. *Kāyānupassanā*, памятование о теле;
2. *vedanānupassanā*, памятование о чувствах;
3. *cittānupassanā*, памятование об уме;
4. *dhammānupassanā*, памятование об умственных явлениях.

Все четыре основы памятования являются основой для развития успокоения (*самадхи*). Это происходит так: если памятование о дыхании (*анапанасати*) практикуется, и каждый вдох и выдох отмечаются, это приводит к достижению четырёх джхан (*rūpa-jhāna*). Если отдельно посчитать моментальное сосредоточение, то всего получается пять видов *самадхи*.

Во время сидения, ходьбы, лежания, стояния достигается моментальное сосредоточение в том случае, если присутствует памятование (иначе его называют сосредоточением доступа). Далее, с развитием памятования, как уже было сказано, появляется знание различения ума и материи, затем знание причин и результатов, постижение непостоянства.

В *Сатупаттхана сутте* сказано: "*Samudayavayadhammānupassī vā kāyasmim viharati*", что означает: «Он видит факторы возникновения в теле». В итоге, на основе четырёх основ памятования развивается сосредоточение. Сосредоточение открывает дорогу к прозрению. Когда прозрение достигает зрелости, обретается знание Пути. Таким образом, достижение Благородного пути становится возможным благодаря развитым памятованию и сосредоточению.

Если во время созерцания наблюдаются и отмечаются ощущения тяжести, жар, скованности, по мере их возникновения, то на этой основе возвращается моментальное сосредоточение. То же самое относится к мыслительным процессам, которые, будучи отмеченными, тоже приводят к моментальному сосредоточению. То же самое справедливо в отношении других явлений.

Это показывает, как памятование приводит к достижению не только сосредоточения, но и прозрения, и в итоге – Ниббаны.

Однако памятование не является единственным инструментом, который позволяет добиться таких результатов. Помимо него, необходимо развитие четырёх Совершенных усилий, которые являются основой для *самадхи*.

Четыре Совершенных усилия

1. Практикующий возвращает желание для не-возникновения ещё не возникших злых и неблагоприятных состояний; он прилагает усилие, вызывает энергию, склоняет свой ум и создаёт устремление.
2. Он возвращает желание для разрушения уже возникших злых и неблагоприятных состояний ...
3. Он возвращает желание для возникновения ещё не-возникших благоприятных состояний ...
4. Он возвращает желание для продолжения уже возникших благоприятных состояний, их не-убывания, возрастания, расширения и осуществление через возвращение; он прилагает усилие, вызывает энергию, склоняет свой ум и создаёт устремление

Каждый раз, когда возвращаются четыре основы памятования, в этом задействованы и четыре Совершенных усилия. Это происходит в каждый момент созерцания ума и материи. Благодаря усилиям, прилагаемых во время созерцания, сосредоточение, необходимое для прозрения, обретается после развития памятования. Усилие и памятование, достигаемые в момент обретения Благородного пути, зависят от усилия и памятования во время

практики прозрения. Созерцание Благородного пути возникает благодаря усилиям и памятованию, поэтому четыре Совершенных усилия называют составляющими сосредоточения.

На четвёртый вопрос об основах возвращения *самадхи* Дхаммадинна отвечает: «Повторение, развитие и пестование этих вещей является возвращением *самадхи*». Следовательно, повторять, развивать и пестовать необходимо памятование, сосредоточение и усердие.

Существует два вида возвращения ума (*bhāvanā*): развитие сосредоточения и развитие мудрости. При этом, медитация спокойствия может приводить к сосредоточению, прозрению и сосредоточению, которые направлены на обретение Благородного пути.

Так как данный вопрос был задан после вопроса о Благородном восьмеричном пути, то логично, что он находится в его контексте и относится к развитию Совершенного сосредоточения. То есть, данный ответ – это комментарий к этому вопросу. По причине того, что сосредоточение, направленное на Благородный путь, возникает лишь в течение краткого момента, трудно сказать, приводит ли оно к развитию вышеописанной медитации. Комментарии, однако, утверждают, что да, и что в течение краткого мига тоже происходит повторение, развитие и пестование.

В таком случае появляются сомнения, следует ли предполагать, что повторение происходит в момент возникновения явлений, или же развитие происходит в короткий промежуток прекращения, или же в момент распада происходят многочисленные события. Согласно некоторым замечаниям в комментариях к *Ангуттара Никае*, следует предполагать, что повторение осуществляется во время второго Пути, само развитие вызывается третьим Путём, а действие – четвёртым. Это более понятное объяснение.

С другой точки зрения, предположение о том, что это относится к тому, как всё происходит в момент прохождения Пути, обеспечивая влияние повторения и прочего в процессе развития *самадхи* для понимания предварительного пути, не кажутся выполнимыми. Однако в момент развития прозрения благодаря помощи четырёх Совершенных усилий вместе с четырьмя основами памятования фактор Совершенного сосредоточения уже развивался неоднократно.

Каждый раз, когда созерцаются положения тела (ходьба, стояние, лежание или сидение), развивается и памятование о теле. Каждый раз, когда отмечаются мысли, развивается памятование об уме. В каждое мгновение созерцания видения, слышания, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания, развивается памятование об умственных явлениях. Успешное

применение этих четырёх основ памятования достигается благодаря поддержке четырёх Совершенных усилий. Именно благодаря этим факторам достигается глубокое и всепоглощающее сосредоточение в отношении каждого созерцаемого объекта.

Когда сосредоточение набирает силу, возникает сосредоточение Благородного пути, которое достигается с помощью вспомогательных составляющих. Эти составляющие – Совершенные усилия, Совершенное памятование и Совершенное сосредоточение, которые составляют группу сосредоточения в Благородном восьмеричном пути.

Между тем, Висакха задал следующий вопрос.

Сколько видов конструирования существуют?

“– *Katī panāyye, saṅkhārā*” ti?

– *Kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro*” ti.”

«– Достопочтенная, сколько видов конструирования существуют?

– Существует конструирование на уровне тела, речи и ума».

Этот вопрос относится к разряду обычных.

Будда учил тому, что всё сотворённое непостоянно (*Sabbe saṅkhārā aniccā*), и тягостно (*Sabbe saṅkhārā dukkha*). К сотворённым вещам относятся: *камма*, ум (*citta*), климат (*utu*), и питание (*āhāra*). Ум и материя представляют собой результаты, порождённые причинами, поскольку они были созданы законом причинности. Эти элементы существования попадают либо в разряд сферы чувств (*kāma bhava*); либо сферы форм (*rūpa bhava*); либо сферы, лишённой форм (*arūpa bhava*). Таким образом, будучи феноменами существования, ум и материя относятся к одной из трёх сфер (*tebhūta dhamma*). Их истинная природа может быть обнаружена только при помощи медитации прозрения.

Закон зависимого возникновения (*paṭiccasamuppāda*) показывает нам, как из-за незнания Четырёх благородных истин возникают волевые умопостроения, то есть происходит сотворение благой и неблагой каммы. Благое деяние в сфере чувств (*kāma kusaḷa*), и в сфере чувств (*rūpa kusaḷa*) относится к добродетельным волевым умопостроениям, ведущим к переживанию хороших результатов (*puññābhisaṅkhārā*). Неблагое деяние описывается как неблагоприятные волевые умопостроения (*appuññābhisaṅkhārā*).

Благое деяние, ведущие к перерождению в сфере, лишённой форм (*arūpa kusaḷa*) является конструированием, ведущим к невозмутимости

(*aneñjābhisaṅkhārā*). Таким образом, все деяния на уровне тела (*kāya-kamma*), совершённые под влиянием намерения (*cetanā*), являются конструированием на уровне тела (*kāya-saṅkhārā*). Состояния ума, которые приводят к произнесению тех или иных слов – это деяния на уровне речи (*vacī-kamma*), или словесное конструирование (*vacī-saṅkhārā*). Состояния ума, которые приводят к размышлениям (*mano-kamma*), являются конструированием на уровне ума (*citta-saṅkhārā*).

Здесь у обычного человека может возникнуть вопрос, о каком конструировании на уровне ума идёт речь. Что касается Дхаммадинны, араханта с аналитическими знаниями, она сразу поняла, что имеется в виду состояние прекращения восприятия и чувствования (*nirodha-samāpatti*), о котором будет задан следующий вопрос.

Отвечая на вопрос о количестве видов конструирования, она дала ответ выше – что они существуют в трёх видах: на уровне тела, речи и ума.

Что такое конструирование на уровне тела, речи и ума?

“*Katamo paṇāyye, kāyasaṅkhāro, katamo vacīsaṅkhāro, katamo cittasaṅkhāro*” ti?”

«Достопочтенная, что такое конструирование на уровне тела, речи и ума?»

“*Assāsapassāsā kho, āvuso Visākha, kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro* ti.”

«Друг Висакха, вдох и выдох являются конструированием на уровне тела. Размышление и изучение являются конструированием на уровне речи. Восприятие и чувство являются конструированием на уровне ума».

Нужно понимать, что данный вопрос только внешне напоминает предыдущий, но на самом деле отличается от него. Он уже не касается каммы, но затрагивает конструирование на уровне ума. Дхаммадинна ответила, а Висакха задал уточняющий вопрос, что же означает каждое определение (“*Kasmā paṇāyye, assāsapassāsā kāyasaṅkhāro, kasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, kasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro* ti.”)

Ответ Дхаммадинны:

“*Assāsapassāsā kho, āvuso Visākha, kāyikā ete dhammā kāyappaṭibaddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro. Pubbe kho, āvuso Visākha, vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro. Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā cittappaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro* ti.”

«Друг Висакха, вдох и выдох зависят от тела, связаны с телом – вот почему такие они называются конструированием на уровне тела. Друг Висакха, сначала происходит размышление и изучение, а затем они облекаются в слова – вот почему это называется конструированием на уровне речи. Друг Висакха, восприятие и чувство зависят от умственных факторов, связаны с умом – вот почему это называется конструированием на уровне ума».

Необходимо иметь в виду, что все умственные факторы, за исключением размышления и изучения, входят в перечень *citta-saṅkhārā*. Все факторы ума (*cetasikā*) включены в совокупность *санкхар*, и тоже относятся к умственному конструированию.

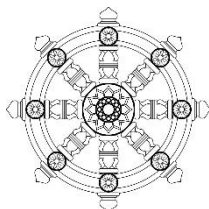
В Абхидхамме они определены как: “*Saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro, ṭhapetvā vitakkavicāre sabbe pi cittasampayuttakā dhammā cittasaṅkhāro.*”

Следующий вопрос Висакха касается состояния прекращения восприятия и чувствования (*nirodha-samāpatti*). Существует тридцать четыре вида умственных состояний, которые играют важную роль у анагаминов и арахантов.

Когда происходила данная беседа между Дхаммадинной и Висакхой, по всей видимости, Абхидхамма²⁷ ещё не была создана. По этой причине объяснения, которые даются монахиней Дхаммадинной по поводу трёх видов *санкхар*, заслуживают особого уважения и безмерного восхваления. В наши дни найдутся, наверное, лишь несколько человек, которые могли бы ответить на такой вопрос, не обращаясь к текстам Палийского канона.

Примечательно, что в комментариях, посвящённых данной теме, обычно именно *Чулаведалла сутта* цитируется в качестве источника информации. Таким образом, ответ, данный Дхаммадинной, без сомнения, является чрезвычайно глубоким, всеобъемлющим и точным.

Далее Висакха обращается к теме *nirodha-samāpatti*.



²⁷ Позиция школы Тхеравада заключается в том, что Абхидхамма-Питака, третья корзина буддийских учений, была создана на основе наставлений, которые сам Будда давал божествам (в частности, своей матери, умершей при родах и переродившейся на небесах).

Что такое прекращения восприятия и чувствования?

“Kathaṃ paṇāyye, saññāvedayitanirodhasamāpatti hotī ti?”

«Достопочтенная, что такое состояние прекращения восприятия и чувствования?»

Вопрос был задан о том, как достигается *nirodha-samāpatti*, то есть, как именно ум касается состояния прекращения. Подоплёка вопроса заключалась в том, что Висакха хотел проверить, достигала ли данного состояния сама Дхаммадинна и, если да, может ли она делать это по своему желанию.

Она ответила так:

“Na kho, āvuso Visākha, saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjantassa bhikkhuno evaṃ hotī – Ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjissa’nti vā, ‘Ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjāmī’ti vā, ‘Ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno’ti vā. Atha khvāssa pubbeva tathā cittaṃ bhāvitaṃ hotī yaṃ taṃ tathattāya upanetī ti.”

«Друг Висакха, бхиккху, который достигает состояния прекращения восприятия и чувствования, не думает так: «Я достигну прекращения восприятия и чувствования», или: «Я достигаю прекращения восприятия и чувствования», или: «Я достиг прекращения восприятия и чувствования».

Полу-осознанное состояние ума называется состоянием ни-восприятия, ни-не-восприятия (*nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ*). Когда оно прекращается, происходит исчезновение познающего ума. Достигнув этой стадии, когда ум находится ещё в не в полностью осознающем состоянии, медитирующий не размышляет, что он вот-вот достигнет прекращения восприятия и чувствования.

Когда этот не полностью осознающий ум исчезает, у медитирующего также не появляется мыслей о том, что произошло, и что он находится на пороге *nirodha-samāpatti*. Наконец, когда он достигает *nirodha-samāpatti*, он тоже не осознаёт этого. Что касается сознания прозрения, при помощи которого созерцается джхана вместе с джхановым сознанием, которое выступает причиной прекращения познающего ума, то оно возникает ещё до наступления прекращения восприятия и чувствования. Ум, который порождает такое состояние, играет важную роль в осуществлении изначально имеющегося намерения.

Даже самый поверхностный смысл данного ответа на пали не может быть понят обычным мирянином. Можно лишь резюмировать, что получить личный

практический опыт того, что именно происходит в *nirodha-samāpatti*, невероятно сложно. Данное объяснение было дано лишь с той целью, чтобы предоставить вам некоторые общие знания, позволяющие верить в Учение Будды и испытывать почтение к нему.

Состояние прекращения восприятия и чувствования, утончённое и глубокое, доступно для личного переживания лишь анагамину и араханту. Его достижение возможно лишь после того, как пройдены все восемь материальных и нематериальных джхан (*rūpa* и *arūpa-jhāna*). Анагамин и арахант, которые наделены личным опытом переживания всех восьми джхан и желающие испытать блаженный покой Ниббаны, сначала должны войти в первую джхану, что означает сосредоточение на одном выбранном образе, а затем осознавать момент прекращения джханы, пребывая в поглощённом, восторженном состоянии ума. Согласно изначальному намерению, эта джхана достигается только на несколько минут или секунд, а по её завершении восторженный ум должен осознаваться согласно тому, как и полагается в медитации *vipassana* (как непостоянный, тягостный и безличный).

Подобным образом созерцание происходит и во второй джхане, которая достигается после вышеописанного осознания. Когда она подходит к завершению, должно происходить осознание, аналогичное тому, которое было после первой джханы. И третья, и четвёртая джхана происходят таким же образом: сначала достигаются, а потом анализируются в свете прозрения.

Далее, сферу бесконечного пространства (*ākāśaṇaṇcāyatanaṃ*), сферу бесконечного сознания (*viññāṇaṇcāyatanaṃ*), и сферу «Ничто» (*ākiñcaṇṇāyatanaṃ*) следует достигать и созерцать аналогичным способом, используя прозрение. Это означает возвращать сосредоточение и прозрение одновременно.

Есть ещё несколько вещей, в отношении которых медитирующему следует принять определённые обещания, но они не касаются широкой аудитории, поэтому я не стану их упоминать здесь.

Наконец, наступает достижение сферы ни восприятия ни-не-восприятия (*nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ*), представляющее собой блаженное состояние, подобное тому, которое присутствует перед моментом засыпания. Это состояние тонкого ума, после которого наступает полное его прекращение, когда никакое сознание более не возникает. Так обретается прекращение.

Во время *nirodha-samāpatti* отсутствуют любые чувства. Сознание тоже полностью отсутствует, как это происходит во время комы. В этом состоянии человеку не могут навредить ни огонь, ни любое смертоносное

оружие. Его продолжительность зависит от заранее установленного посредством намерения срока и может составлять от нескольких минут или часов – максимум до семи дней. Когда этот заранее определённый период закончится, сознание начнёт возникать в обычном режиме. Такое состояние называется возникновением после состояния прекращения. О том, как именно возникнет сознание, далее будет говориться в сутте. Сейчас нам важно в общем понять, как в целом достигается *nīrodha-samāpatti*.

Висакха, реагируя на ответ Дхаммадинны, обращается к ней со следующим вопросом.

Последовательность исчезновения и возвращения конструирования

“Saññāvedayitanirodham samāpajjantassa panāyye, bhikkhuno katame dhammā paṭhamam nirujjhanti – yadi vā kāyasāṅkhāro, yadi vā vacīsāṅkhāro, yadi vā cittasāṅkhāro ti?”

«Достопочтенная, у бхиккху, который достиг состояния прекращения восприятия и чувствования, какое конструирование исчезает первым: телесное, словесное или умственное?»

Дхаммадинна даёт ответ:

“Saññāvedayitanirodham samāpajjantassa kho, āvuso Visākha, bhikkhuno paṭhamam nirujjhati vacīsāṅkhāro, tato kāyasāṅkhāro, tato cittasāṅkhāro” ti.”

«Друг Висакха, у бхиккху, который достиг состояния прекращения восприятия и чувствования, первым исчезает словесное конструирование, затем телесное, а затем умственное».

Как известно, уже во второй джхане медитирующий свободен от словесного конструирования: от размышления и изучения (*vitakkavicārānam*). В четвёртой джхане он освобождается от телесного конструирования: вдохов и выдохов. Далее, в состоянии ни восприятия ни не-восприятия исчезает и умственное конструирование: восприятие и чувство. Таково объяснение ответа Дхаммадинны о последовательности прекращения.

Далее Висакха задаёт вопрос о том, как происходит выход из состояния прекращения восприятия и чувствования (*Katham panāyye, saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhānam hotī ti?*)

Дхаммадинна отвечает так:

“Na kho, āvuso Visākha, saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhahantassa bhikkhuno evam hoti – ‘Aham

saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhahissa'nti vā, 'Ahaṃ
saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhahāmi'ti vā, 'Ahaṃ
saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhito'ti vā. Atha khvāssa pubbeva
tathā cittaṃ bhāvitam hoti yaṃ taṃ tathattāya upanetī ti."

«Друг Висакха, бхиккху, который достиг прекращения состояния восприятия и чувствования, не думает так: «Я буду выходить из прекращения восприятия и чувствования», или: «Я выхожу из прекращения восприятия и чувствования», или: «Я вышел из прекращения восприятия и чувствования». Однако перед достижением этого состояния он уже создал намерение о том, что сознание вернётся через определённый период времени».

В случае с анагамином, когда определённый им самим период времени подходит к концу, происходит достижение сознания плода анагамина. В случае араханта возникает сознание плода араханта. После этого возникает умственная активность. Так происходит выход из прекращения восприятия и чувствования.

Далее Висакху интересует последовательность возвращения трёх видов конструирования.

"Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhahantassa panāyye, bhikkhuno katame dhammā paṭhamam uppajjanti – yadi vā kāyasaṅkhāro, yadi vā vacīsaṅkhāro, yadi vā cittasaṅkhāro ti?"

«Достопочтенная, после выхода из прекращения восприятия и чувствования, какое конструирование возникает первым: телесное, словесное или умственное?»

Ответ Дхаммадинны:

"Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhahantassa kho, āvuso Visākha, bhikkhuno paṭhamam uppajjati cittasaṅkhāro, tato kāyasaṅkhāro, tato vacīsaṅkhāro ti."

«Друг Висакха, когда бхиккху выходит из состояния прекращения восприятия и чувствования, первым у него возникает умственное конструирование, затем телесное, а последним – словесное».

Выше было сказано, что по окончании состояния *nirodha-samapatti* возникает сознание плода анагамина или араханта. Так как это состояние соответствует четвёртой джхане, в нём отсутствует дыхание, поэтому вдохи и выдохи не могут появиться сразу. То же самое происходит с размышлениями и изучением.

Однако умственное конструирование (например, восприятие) может возникнуть сразу, что и происходит в первую очередь. Как только

происходит первый момент возобновления потока сознания, возвращается и дыхание. Во время возникновения этого потока сознания, поскольку он не способствует речи, несмотря на включение размышления и изучения, нельзя сказать, что словесное конструирование ещё не вернулось. Ответ заключается в том, что только после этого возникает словесное конструирование. Аналогично, нельзя сказать, что оно возникает в момент возникновения потока сознания, если понимать, что словесное конструирование прекращается в момент прозрения, когда не произносится никаких слов, чтобы погрузиться в состояние прекращения, то данный ответ можно считать правильным.

Далее Висакха задаёт вопрос по поводу контакта.

Три вида контактов

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitaṃ paṇāyye, bhikkhuṃ kati phassā phusanti ti?”

«Достопочтенная, после выхода из прекращения восприятия и чувствования, как много контактов могут коснуться бхиккху?»

Ответ Дхаммадинны:

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitaṃ kho, āvuso Visākha, bhikkhuṃ tayo phassā phusanti – suññato phasso, animitto phasso, appaṇihito phasso ti.”

«Друг Висакха, после выхода из прекращения восприятия и чувствования, три вида контактов могут коснуться бхиккху: он касается пустотности, он касается беззнаковости, и он касается контакта отсутствия желаний».

Достижение плода, которое возникает первым после выхода из прекращения восприятия и чувствования, лишено любых страстей. Оно пустотно (*suññata*) и свободно от всех знаков вождения (*rāga-nimitta*), характерных для существования в сфере чувств, поэтому также известно, как беззнаковое (*animitta*).

Так как оно лишено всех влечений, оно называется лишённым желаний (*appaṇihita*). По этой причине контакт, который включён в это состояние, тоже является пустотным, беззнаковым и лишённым желаний.

Поскольку контакт происходит посредством созерцания Ниббаны, которая известна как пустотность (*suññatā*), необусловленная и лишённая желаний, он называется пустотностью.

Следовательно, ответ заключается в том, что сначала возникают три вида контактов: пустотность, беззнаковость и отсутствие желаний. Для лучшего понимания можно сказать, что при выходе из состояния прекращения происходит контакт с Ниббаной, лишённой загрязнений. Ум направлен на Ниббану как на свой объект. Контакт с Ниббаной также включает в себя её созерцание как лишённую знаков. Затем наступает осознание Ниббаны как свободной ото всех страстей и желаний.

Висакха далее интересуется, каким образом ум направляется таким образом.

Природа Ниббаны

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitassa panāyye, bhikkhuno kiṃninnaṃ cittaṃ hoti kiṃponaṃ kiṃpabbhāra nti?”

«Достопочтенная, после выхода из состояния прекращения восприятия и чувствования, к чему склоняется ум бхиккху, куда он устремляется, к чему он направляется?»

Ответ Дхаммадинны:

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitassa kho, āvuso Visākha, bhikkhuno vivekaninnaṃ cittaṃ hoti, vivekaṇaṃ vivekapabbhāra nti.”

«Друг Висакха, после выхода из состояния прекращения восприятия и чувствования, ум бхиккху склоняется к уединению, устремляется к уединению, направляется к уединению».

Стремление монаха к уединению можно сравнить со стремлением человека, находящемся в раскалённом месте – он желает оказаться в прохладе. Это также можно сравнить с желанием того, кто находится в шумном, суетливом городе, оказаться в тихом, укромном уголке природы, где побывал когда-то.

Подобно этому, ум человека, покинувшего состояние прекращения восприятия и чувствования – исполненное покоя, лишённое даже тени страдания, и вновь нашёл себя в месте, где над ним довлеют ум и материя – склоняется к Ниббанае, к блаженству, в котором растворяются все тяготы. По этой причине араханты, которые достигли состояние прекращения, восхваляют и превозносят Ниббану, разрушение всех страстей:

“Susukhaṃ vata nibbānaṃ, sammāsambuddhadesitaṃ. Asokaṃ virajaṃ khemaṃ, yatha dukkhaṃ nirujjhatīti.”

«Блаженна Ниббана,

Возвещённая Всецело Пробуждённым!

Беспечальна она, изъянов лишена,

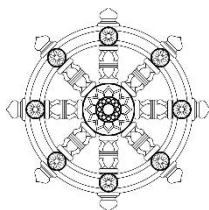
Незыблема,

Всех страданий знаменует предел». (Тхаг. 225-227)

Ниббана – это возвышенное состояние, в котором отсутствуют скорбь, беспокойства и колебания. Все загрязнения, разжигающие пламя человеческой страсти, полностью гаснут. Ниббана избавляет от всевозможных опасностей, смятения и волнений, даруя великое счастье, покой и умиротворение.

Когда Дхаммадинна отвечала на эти глубокие вопросы, она была в монашестве лишь около месяца, однако, благодаря своему собственному знанию прозрения, обретённого в медитации, сумела дать точные и практичные ответы на вопросы Висакхи. Услышав и поняв эти великолепные ответы, объясняющие, каким образом достигается состояние прекращения восприятия и чувствования, как оно поддерживается и как происходит выход из него, его вера и почтение по отношению к Будде наверняка значительно возросли. Как ценно иметь столь непоколебимую уверенность в учении Будды и преклонение перед его Учением, принимая во внимание редкие способности и величайшую мудрость Дхаммадинны, которые проявляются в каждом её слове и умении донести смысл! Я пожелал бы каждому, кто слушает или читает эту беседу, обрести такую же веру в Дхамму и практиковать со всем усердием и рьяностью.

Будучи глубоко воодушевлённым и вдохновлённым ответами Дхаммадинны, Висакха задал следующий вопрос, касающийся природы чувств.



Вопросы и ответы про чувства

“Kati panāyye, vedanā ti?”

«Достопочтенная, сколько видов чувств существует?»

“Tisso kho imā, āvuso Visākha, vedanā – sukhā vedanā, dukkhā vedanā, adukkhamasukhā vedanā ti.”

«Друг Висакха, существует три вида чувств: приятное, болезненное и ни-приятное-ни-болезненное чувство».

“Katamā panāyye, sukhā vedanā, katamā dukkhā vedanā, katamā adukkhamasukhā vedanā ti?”

«Достопочтенная, что собой представляет приятное чувство, болезненное чувство и ни-приятное-ни-болезненное чувство?»

“Yaṃ kho, āvuso Visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā sukhaṃ sātāṃ vedayitaṃ – ayaṃ sukhā vedanā. Yaṃ kho, āvuso Visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā dukkhaṃ asātāṃ vedayitaṃ – ayaṃ dukkhā vedanā. Yaṃ kho, āvuso Visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā neva sātāṃ nāsātāṃ vedayitaṃ – ayaṃ adukkhamasukhā vedanā ti.”

«Друг Висакха, всё, что ощущается телом и умом как приятное и успокаивающее – относится к приятному чувству. То, что ощущается телом и умом как болезненное и беспокойное – относится к болезненному чувству. То, что ощущается телом и умом как ни-приятное-ни-болезненное, относится к ни-приятному-ни-болезненному чувству».

Что касается трёх видов чувств, то для медитирующего их распознавание не представляет никаких затруднений. Неприятные чувства жёсткости или онемения – это болезненные чувства (*dukkhā vedanā*). В начале практики их обычно очень много. Чувство отчаяния, тревоги, уныния, страха и прочего – это болезненные умственные чувства.

Нежные прикосновения, например, дуновение ветерка на коже во время жары – это приятные чувства (*sukhā vedanā*). Когда в воздухе холодно, то наоборот, удовольствие доставляет прикосновение чего-то тёплого и согревающего. Человеку доставляет удовольствие носить мягкую, шелковистую ткань. Всё это относится к приятному чувству. Познавание каких-то привлекательных образов, которые приносят сознанию приятные чувства, относятся к умственным приятным чувствам.

Ощущения, которые не являются ни приятными, ни болезненными – относятся к ни-приятным-ни-болезненным чувствам, которые являются обычными, хотя и трудными для распознавания благодаря своей

малозаметности. Они тонки, неуловимы и неочевидны. Однако во время глубокого сосредоточения граница между приятным и неприятным размывается, и нейтральные чувства становятся хорошо видны.

Когда созерцание проходит успешно, ум преисполняется ликования и воодушевления. В частности, на стадии Знания возникновения и исчезновения (*udayabbaya-ñāṇa*), пока Знание не полностью созрело, ощущение ликования и восторга необыкновенно сильно. Такое счастливое состояние ума относится к приятному чувству. Когда данное знание созревает и возникают следующие стадии – Знание растворения (*bhaṅga-ñāṇa*) и Знание равностности по отношению к *санкхара*м (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*), чувство восторга сменяется ни-приятным-ни-болезненным чувством.

Думаю, на этом изложение трёх видов чувств является вполне достаточным.

Обратная сторона чувств

“Sukhā panāyye, vedanā kiṃsukhā kiṃdukkhā, dukkhā vedanā kiṃsukhā kiṃdukkhā, adukkhamasukhā vedanā kiṃsukhā kiṃdukkhā ti?”

«Достопочтенная, в чём состоит счастье и страдание в случае приятного чувства? В чём состоит счастье и страдание в случае болезненного чувства? В чём состоит счастье и страдание в случае ни-приятного-ни-болезненного чувства?»

“Sukhā kho, āvuso Visākha, vedanā t̥hitisukhā vipariṇāmadukkhā; dukkhā vedanā t̥hitidukkhā vipariṇāmasukhā; adukkhamasukhā vedanā ñāṇasukhā aññāṇadukkhā ti.”

«Друг Висакха, приятное чувство является приятным, когда оно продолжается, но его изменение приносит страдание. Болезненное чувство является болезненным, когда оно продолжается, но его изменение приносит счастье. Ни-приятное-ни-болезненное чувство является приятным, когда оно распознаётся, в противном случае оно является болезненным».

Когда человек испытывает счастье, происходящее благодаря приятным телесным ощущениям, или благодаря отрадным мыслям, которые рождают в нём удовольствие, всё представляется ему прекрасным и хорошим. Если эти чувства исчезают, он испытывает беспокойство, которое вскоре может смениться страданием.

К примеру, жизнь в окружении любимых и дорогих людей является счастливой. Однако разлука с ними вследствие ссоры или смерти приносит сильные переживания и телу, и уму. Особенно это касается возлюбленных,

чьи отношения исполнены любви и нежности: если со временем один из них находит себе нового спутника и уходит, либо умирает, то это разбивает сердце его бывшей половине, заставляя её погружаться в бездну отчаяния, разочарования и терзаний.

Подобная ситуация происходит с богатым человеком, наслаждающимся своим достатком и благополучием, но затем сталкивающимся с утратой всех благ, которая приводит его в состояние страдания и сильного беспокойства.

Приятные контакты, происходящие во время видения, слышания, обоняния, вкушения, осязания и раздумывания, приносят радостные чувства. Их прекращение влечёт за собой недовольство и неудовлетворение. По этой причине Дхаммадинна сказала: «Приятное чувство является приятным, когда оно продолжается, но его изменение приносит страдание».

Из-за своей зыбкости такое счастье не может считаться подлинным. На него нельзя всерьёз положиться. Потеряв его, человек испытывает страстное желание вернуть всё былое, сталкиваясь с болью, удрученностью и подавленностью, чувствуя себя в высшей степени несчастным.

Что касается болезненных чувств, то их присутствие является само по себе страданием, которое длится до тех пор, пока продолжают эти чувства. Когда, наконец, они прекращаются, это считается счастьем. К болезненным телесным чувствам относятся зуд, жжение, жёсткость, ломота и им подобные. К болезненным умственным чувствам – тревога, скорбь, отчаяние... Все они страдательны, когда переживаются, и приятны, когда исчезают.

Ни-приятные-ни-болезненные (нейтральные) чувства являются приятными, когда они распознаются человеком в качестве таковых. Если такого распознавания нет, они относятся к болезненным. Это довольно сложно объяснить. В комментариях объяснение сводится к тому, что счастье в данном контексте – это знание природы вещей (*jānanabhāvo*), а незнание – соответственно, страдание (*ajānanabhāvo*). Однако такая трактовка не позволяет понять, о каком знании идёт речь: об обычном, или о над-мирском.

Под-комментарии, в свою очередь, выдвигают гипотезу, что знание или постижение – это прозрение, и что знание возникновения и исчезновения, в частности, приводит к счастью; отсутствие такого знания – тягостно. Другими словами, нейтральные чувства приносят счастье, если возникают совместно со знанием. Будучи отделёнными от знания, нейтральные чувства, сопровождаемые неведением, являются неблагой равнодушностью

(*akusala upekkhā*), которая опирается на отсутствие знания и вызывает страдание.

Всё это трудно понять обычному человеку. Если представить это в том виде, который может быть понятен, то: приятные чувства приятны, когда они длятся, но болезненны, когда меняются. Болезненные чувства болезненны, когда они длятся, но приятны, когда меняются. Нейтральные чувства, будучи познанными, приятны, но, будучи не познанными, болезненны. Такой ход размышлений уловить довольно просто. Это означает то, что когда нейтральные чувства возникают, то знание о них посредством памятования позволяет пребывать в лёгкости телом и умом, и это счастье. Однако невнимательность может привести к возникновению болезненности в теле и уме.

Я полагаю, что тем людям, которые не имеют медитационного опыта, это стало понятно. Что касается утверждения, что нейтральные чувства приносят счастье, если возникают совместно со знанием; и страдание, если возникают в отсутствии знания – то его осмыслить весьма затруднительно. По этой причине просто следует запомнить, что, когда нейтральное чувство возникает, и ум знает об этом, то это счастье; если не знает – то страдание.

Далее Висакха переходит к вопросу о том, как загрязнения зависят от трёх видов чувств.

Как загрязнения зависят от чувств?

“*Sukhāya panāyye, vedanāya kiṃ anusayo anuseti, dukkhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti ti.*”

«Достопочтенная, какая склонность скрыта за приятным чувством? Какая склонность скрыта за болезненным чувством? Какая склонность скрыта за ни-приятным-ни-болезненным чувством?»

Скрытая склонность (*anusaya*) – это загрязнение, которое не проявляет себя до тех пор, пока не возникнут необходимые обстоятельства.

Ответ Дхаммадинны:

“*Sukhāya kho, āvuso Visākha, vedanāya rāgānusayo anuseti, dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ti.*”

«Друг Висакха, за приятным чувством скрыта склонность к вождению. За болезненным чувством скрыта склонность к отвращению. За ни-приятным-ни-болезненным чувством скрыта склонность к неведению».

Если возникшее приятное чувство не созерцается должным образом, то есть не рассматривается как непостоянное, тягостное и безличное, то это этим лежит скрытая склонность к вожделению (*rāga*). После этого, если человек начинает размышлять о нём, возникает привязанность. Возможность возникновения привязанности, таким образом, находится в скрытой склонности к вожделению.

Если какое-либо болезненное чувство: недуг, скованность, ломота, либо умственная боль вроде уныния, печали, отчаяния, скорби, которые возникли

из-за неприятных объектов чувств, не осознаётся человеком в свете трёх характеристик, то из-за неспособности созерцать их, отвращение (*paṭighā*) будет заложено в болезненном чувстве. Это отвращение, которое провоцирует обиду и негодование, будет возникать, когда происходит размышление о болезненных, мучительных чувствах.

Вибханга (Вибх 340) описывает, как именно скрытые склонности к вожделению и отвращению зависят от чувств:

"Yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ ettha sattānaṃ rāgānusayo anuseti.
Yaṃ loke appiyarūpaṃ asātārūpaṃ ettha sattānaṃ paṭighānusayo anuseti."

«Все приятные вещи в этом мире имеют особенность вызывать вожделение как скрытую склонность у живых существ. Все неприятные вещи в этом мире имеют особенность вызывать отвращение как скрытую склонность у живых существ».

Итак, если знание непостоянства не присутствует в момент контакта с чем-то вызывающим приятное чувство, желание и цепляние к этому объекту будут возникать вновь и вновь. Склонность к вожделению лежит в основе любого приятного, упоительного чувства. Если зловонный запах или резкий звук не созерцаются правильным образом, то возникнет отвращение. Склонность к отвращению лежит в основе любого неприятного, болезненного чувства.

Приятные чувства присущи вещам, вызывающим радость и доставляющим удовольствие. Следовательно, утверждение о том, что скрытая склонность к вожделению зависит от приятных ощущений, имеет тот же смысл, что и утверждение о том, что она зависит от приятных вещей.

Болезненные чувства связаны с плохими и отвратительными объектами. Иными словами, они возникают в зависимости от неприятных вещей. Таким образом, утверждение о том, что скрытая склонность к отвращению зависит

от болезненных чувств, а также – от неприятных вещей, передают один и тот же смысл.

Если истина остаётся сокрытой из-за непонимания природы нейтральных чувств, неведение, которое искажённо воспринимает эти чувства как постоянные, приятные и личностные, может возникнуть. Скрытая склонность к неведению лежит в основе нейтрального чувства. Это то, как неведение зависит от таких чувств. *Вибханга* предлагает объяснение, согласно которому неведение включено в вождение и отвращение. Возникновение вождения и отвращения вызывается неведением, которое неверно воспринимает вещи как привлекательные или отталкивающие. Следовательно, можно утверждать, что неведение, смешиваясь с вождением и отвращением, зависит от приятных и болезненных чувств, от которых также зависят вождение и отвращение. Если это так, то это не согласуется с ответом о том, что скрытая склонность к неведению зависит от ни-приятных-ни-болезненных чувств.

Тем не менее, чтобы прийти к общей точке, следует признать, что тот путь, посредством которого скрытая склонность к неведению зависит от нейтральных чувств, просто демонстрирует, как три вида загрязнений ума зависят от своего собственного, особого, пути. Неведение включается в том случае, если базовая основа вождения зависит от приятных чувств. Вполне разумно заключить, что неведение также включается, если базовая основа отвращения зависит от болезненных чувств. Это происходит так потому, что каждое возникновение жадности (*lobha*) и ненависти (*dosa*) сопровождается заблуждением (*moha*).

В обсуждаемом палийском тексте нейтральное чувство, связанное с равнодушием, не упомянуто, но говорится только о приятном и болезненном чувствах. Однако можно с уверенностью сказать, что и высшее (приятное) чувство, и низшее (болезненное) чувство, должны быть нейтральными чувствами, связанными с равнодушием. Из-за того, что вождение и отвращение могут возникать в зависимости от неведения, это неведение ошибочно воспринимает чувства как приятные или болезненные, хотя на самом деле это чувство ни приятно, ни болезненно. Однако у некоторых людей жадность, заблуждение и другие состояния ума могут возникать в сочетании с чувством невозмутимости, которое не является ни приятным, ни неприятным. Если понимать так, что скрытая склонность к неведению зависит от равнодушия, то можно сказать, что нет никакого расхождения между *Вибхангой* и суттами.

Более того, в *Вибханге* описано, что три скрытых склонности: к самомнению (*māna*), к ложным воззрениям (*diṭṭhi*), и сомнениям (*vicikicchā*), опираются на неведение (*avijjā*) и включены в него. Следует знать, что скрытые склонности к самомнению и неведению находятся в одном месте. Ложные воззрения и сомнения располагаются там же в качестве неведения.

Если опираться на это утверждение, то три скрытых склонности (к самомнению, ложным воззрениям и сомнениям) считаются находящимися в одном месте (в чувстве), в чём и заключается само неведение. Это означает, что все они смешаны друг с другом. Когда чувства, возникающие в шести дверях, не созерцаются правильно, когда истина непостоянства не постигнута, то они будут восприниматься в искажённом свете (как постоянные, приятные, личностные). Самомнение, ложные воззрения и сомнения могут также возникнуть в таком искажённом восприятии чувств.

Как скрытые склонности могут быть сокрушены?

Скрытые склонности бывают двух видов: скрытые в объекте (*ārammaṇanusaya*), и унаследованные (*santānānusaya*).

В первом случае это означает, что, если три характеристики остаются не познанными из-за отсутствия внимательности к уму и материи, то скрытая склонность к чувственному вожделению (*kāmarāganusaya*), и скрытая склонность к жажде существования (*bhavarāganusaya*) могут проявиться при благоприятных для этого обстоятельствах. То есть, скрытые в объекте склонности можно назвать опирающимися на что-то.

Опять же, скрытая склонность к неведению (*avijjānusaya*), которая воспринимает чувства как постоянные, приятные и личностные, может появиться. Из-за этого неведения скрытые склонности к отвращению, самомнению, ложным воззрениям и сомнениям могут возникнуть в связи с неверным истолкованием природы чувств. Такое возникновение можно назвать основанным на чём-то. Скрытые в объекте склонности именуются так, потому что загрязнения, которые могут возможность проявиться, проявляются. Эта скрытая тенденция может быть сокрушена и уничтожена посредством знания прозрения (*vipassanā-ñāṇa*), полученного из созерцания.

Медитация прозрения практикуется именно во имя достижения этой цели.

Об опасности скрытых склонностей

Унаследованные скрытые склонности включают в себя шесть загрязнений ума: вожделение, враждебность, заблуждение, сомнение, ложные воззрения, и сомнения, которые еще не устранены Благородным путём, поэтому имеют шанс проявиться. Вожделение может проявляться как чувственное желание и как жажда к существованию.

В случае обычного человека любая из этих семи скрытых склонностей может проявиться, когда обстоятельства сложатся наилучшим для этого образом. Таким образом, можно утверждать, что все семь присущи обычному человеку. Что касается сотапанны, то его ложные воззрения и сомнения были вырваны с корнем, поэтому у него остаются только пять скрытых склонностей.

Сакадагамин разрушил наиболее грубые формы вожделения и враждебности, но утончённые формы остались в качестве *anusaya* в его уме, поэтому можно сказать, что он, как и сотапанна, имеет пять скрытых склонностей.

Анагамин полностью избавился от вожделения и враждебности благодаря достижению третьего Пути. Лишь три скрытые склонности: сомнение, жажда к существованию и неведение, по-прежнему остаются в нём.

Наконец, арахант вырвал с корнем все загрязнения ума, и все скрытые склонности к ним. Все оковы были разрушены этим полностью освобождённым человеком.

Как мы уже говорили, унаследованные скрытые склонности проявляются в том случае, если не были сокрушены посредством Благородного пути. Здесь речь идёт о семи благородных личностях (*aryapuggala*), которые ещё не достигли состояния арахантства и продолжают практиковать *vipassanu*. Для сотапанны, сакадагамина и анагамина существует возможность, что пять или три скрытых склонностей могут проявлять себя. Соответственно, достигшие трёх плодов личности могут определять себя в качестве благородных учеников.

Скрытые в объекте склонности возникают в отсутствии памятования. Загрязнения могут ещё не проявляться, но быть потенциально заложенными, если объекты шести дверей чувств не созерцаются в свете непостоянства, тягостности и безличности. Могу рассказать вам одну примечательную историю, которая произошла на Шри-Ланке.

Пагубность отсутствия памятования

Однажды молодой монах приехал в монастырь *Каладигхавали Вихара*, чтобы пройти курс обучения. Достопочтенный Саядо из этого монастыря,

очевидно, обладал высшими знаниями (*abhiññā*), потому что увидел грозящие монаху опасности. Он сказал ему, что позволит пройти курс только с условием, что тот не станет ходить в деревню за подаением. Молодой монах дал твёрдое торжественное обещание, после чего был принят.

После завершения курса обучения и накануне своего возвращения он выразил почтение своему учителю, а затем стал думать: «Почему мне не разрешили пойти за подаением в деревню? Я уже выполнил своё обещание, но теперь могу пойти туда». И он прибыл в деревню, зашёл в один из домов, где обнаружил очаровательную молодую женщину, одетую в ярко-жёлтое сари. Бросив взгляд на монаха, женщина преисполнилась чувством симпатии и влечения к нему. Она радостно наполнила его чашу для подаений яствами. Предложив их, она последовала в свою комнату и там легла на кровать. Вся эта история, похоже, была связана с какой-то прошлой каммой!

Родители спросили её, почему она лежит в дневное время на кровати, и она ответила, что прониклась неожиданной любовью к молодому монаху, случайно зашедшему в их дом за подаением. Потом она даже добавила, что эта любовь столь сильна, что она просто погибнет, если не сможет жить вместе с ним. Девушка была единственной дочерью, и родители очень любили её, стараясь исполнять все её желания и прихоти, поэтому отец поспешил за молодым монахом и пригласил его посетить их дом опять и отведать у них трапезу. Однако тот отклонил это предложение. Тогда отец рассказал ему о том, что происходит с его дочерью и стал уговаривать монаха остаться с ними и жить обеспеченной жизнью, благо, у них для этого достаточно средств. Он настаивал на своём приглашении, прельщая монаха тем, что примет его как собственного сына. Однако тот оставался твёрд, потому что в уме его не было привязанности к девушке. Он попрощался и удалился. Отцу не оставалось ничего, кроме как доложить дочери об этом разговоре и отказе монаха. Он постарался развеселить её и посулил другого, прекрасного, жениха, сказав, что не стоит печалиться и нужно забыть об этом случае.

Однако всё это не убедило девушку, и она осталась в своей постели, отказываясь принимать еду и питьё и проливая слёзы по своей несчастной любви. Спустя семь дней она умерла, так и не поднявшись с кровати. После того, как похороны и ритуальные церемонии были закончены, родители взяли жёлтое сари своей дочери, которое она носила, разрезали его на куски и преподнесли Саядо в монастырь в качестве подарка. Учитель разрезал сари на несколько частей и раздал их монахам. Он прислал один

из отрезанных кусков этой жёлтой ткани, молодому монаху через посыльного, чтобы тот использовал его в качестве повязки. Монах поинтересовался, откуда взялась эта ткань и услышал всю историю. Узнав обо всём, он стал сокрушённо размышлять: «Какая беда! Уйти из жизни в столь юном возрасте! Как же прискорбно для меня было потерять шанс на счастливую супружескую жизнь, ведь я мог бы стать мужем очаровательной девушки, которая беззаветно любила меня и была так привязана ко мне!»

Молодой монах, размышляя так, упал прямо на том месте, где стоял, и сердце его остановилось, пронизанное стрелой страсти и вождения.

Эта история показывает, что страсть у молодого монаха проявилась не сразу: когда он встретил девушку, его ум был спокоен. Он оставался невозмутимым даже после приглашения её отца связать судьбу с ней. Однако при первом взгляде на молодую женщину монах был лишён памятования, поэтому не смог созерцать её образ как непостоянный, вследствие чего он отразился в его памяти как нечто привлекательное. Это стало причиной привязанности к ней. Её яркий образ в жёлтом сари отпечатался в уме монаха, и в его последний миг жизни вызвал в нём вождение и уныние (*domanassa*), что привело его к смертельным страданиям.

Именно таким образом происходит возникновение загрязнений, скрытых в объекте, когда вместо памятования присутствует сосредоточение на чувственном объекте.

А Висакха, между тем, перешёл к следующему вопросу:

Важная роль мудрости

“Sabbāya nu kho, ayye, sukhāya vedanāya rāgānusayo anuseti, sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ti?”

«Достопочтенная, скрытая склонность к вождению лежит в основе любого приятного чувства? Скрытая склонность к отвращению лежит в основе любого болезненного чувства? Скрытая склонность к неведению лежит в основе любого ни-приятного-ни-болезненного чувства?»

“Na kho, āvuso Visākha, sabbāya sukhāya vedanāya rāgānusayo anuseti, na sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, na sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ti.”

«Нет, друг Висакха. Скрытая склонность к вождению не лежит в основе любого приятного чувства. Скрытая склонность к отвращению не лежит в основе любого болезненного чувства. Скрытая склонность к неведению не лежит в основе любого ни-приятного-ни-болезненного чувства».

Здесь возникает резонный вопрос: если скрытая склонность к вождению не лежит в основе всех приятных чувств, то на каких приятных чувствах она основывается, а на какие – нет?

Аналогичные вопросы можно было бы задать относительно болезненных и ни-приятных-ни-болезненных чувств. Однако Висакха не задал никаких уточняющих вопросов, следовательно, смысл ответа Дхаммадинны ему был полностью понятен. Комментарии, несмотря на отсутствие таких вопросов и ответов в сутте, со своей стороны дают на этот счёт следующее пояснение: «Выражение: «Скрытая склонность к вождению не лежит в основе любого приятного чувства» означает: «Данный ответ не свидетельствует о том, что скрытая склонность к вождению не должна отвергаться во всех приятных чувствах».

Из этого объяснения можно понять, что скрытая склонность к вождению по отношению к приятным чувствам была отвергнута медитирующим, когда они были познаны им как непостоянные, тягостные и безличные во время созерцания. Следовательно, скрытая склонность к вождению находится отдельно и не лежит в основе любого приятного чувства, которое было уже распознано в соответствии с реальностью. Там, где нет постижения объекта при помощи мудрости, там нет и различения посредством прозрения. В *Висуддхимагге* (Висм 688) сказано, что скрытые склонности покоятся в теле и уме, которые не созерцались и не познавались посредством прозрения. Это означает, что данные определения не относятся к тем явлениям, которые были распознаны и постигнуты. По этой причине следует понять, что в тех чувствах, которые созерцались посредством прозрения, никаких скрытых склонностей нет и быть не может.

В нашем медитационном центре предлагается начинать практику созерцания с наблюдения за движениями стенки живота и за процессами, которые происходят в шести дверях чувств. Задача такого наблюдения – это постижение трёх характеристик: непостоянства, тягостности и безличности. Такое наблюдение предотвращает возможность появления вождения, отвращения и иных скрытых склонностей. В частности, особенно важно освободиться от скрытых склонностей к ложным воззрениям и сомнениям. Когда созерцание становится глубоким, эти два загрязнения ума теряют свою силу. В этот момент возникает Путь вступления в поток, после чего ложные воззрения и сомнения полностью уничтожаются, и уже никогда не смогут появиться вновь. Одновременно с этим сотапанна уже не способен иметь такую сильную жажду и враждебность, которые были бы

способны низвергнуть его в один из низших миров, в связи с чем он освобождается от этой опасности всецело.

После достижения Пути сотапанны, если практикующий продолжает прикладывать рвение и усилия, он достигнет следующего Пути – сакадагамина, и его жажда и враждебность станут ещё слабее. Если созерцание будет продолжаться, то можно избавиться от них всецело – это происходит в момент обретения Пути анагамина, когда жажда и враждебность полностью уничтожаются. Наконец, есть возможность избавиться абсолютно ото всех загрязнений и скрытых склонностей через достижение Пути араханта, когда последние *anusaya* прекращаются навсегда (жажда к существованию, неведение и самомнение).

Необходимо вдохновлять себя на то, чтобы пройти Благородный путь до конца и стать арахантом, сокрушившим все пороки и оборвавшим все оковы. Если это будет сделано, то страдания прекратятся и наступит великое счастье Освобождения.

Далее Висакха задаёт вопрос о том, как отринуть скрытые склонности:

Как отринуть скрытые склонности?

“Sukhāya panāyye, vedanāya kiṃ pahātabbāṃ, dukkhāya vedanāya kiṃ pahātabbāṃ, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃ pahātabba ntī?”

«Достопочтенная, что следует отринуть в отношении приятного чувства? Что следует отринуть в отношении болезненного чувства? Что следует отринуть в отношении ни-приятного-ни-болезненного чувства?»

“Sukhāya kho, āvuso Visākha, vedanāya rāgānusayo pahātabbo, dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo ti.”

«Друг Висакха, скрытую склонность к вождению следует отринуть в отношении приятного чувства. Скрытую склонность к отвращению следует отринуть в отношении болезненного чувства. Скрытую склонность к неведению следует отринуть в отношении ни-приятного-ни-болезненного чувства».

Если не созерцать и не отмечать чувство радости и удовольствия, то скрытая склонность к вождению будет оставаться в уме и проявлять себя при благоприятных обстоятельствах. Однако, если приятное чувство созерцается как непостоянное, тягостное и безличное, то вождение утратит возможность возникнуть, и это чувство будет отринуто. Это означает, что приятное чувство потеряет шанс проявить себя в качестве источника вождения. Так происходит освобождение от него.

Вожделение следует отвергнуть, чтобы предотвратить его проявление через приятные чувства, которые рождаются от просмотра ярких зрелищ, прослушивания мелодичных мелодий и прочего, что приносит ощущение удовольствия.

Отвращение, основанное на переживании болезненного чувства, должно быть тоже отвергнуто благодаря созерцанию, чтобы оно не смогло впредь возникать. Уродливые зрелища, резкие звуки, горькие вкусы, восприятие которых сопровождаются чувством боли или неудовольствия, следует оставить через созерцание, чтобы предотвратить возникновение ненависти (*dosa*).

Подобным же образом следует избавляться от скрытой склонности к неведению, заблуждению, искажению (*avijjānusaya*), которое лежит в основе нейтрального чувства. Неведение в любой момент может проявить себя через ум и материю, то есть через совокупности, подверженные цеплянию (*upādānakkhandhā*). Для предотвращения этого следует неуклонно возвращать памятование и созерцание в отношении всего происходящего в шести дверях чувств. В этом случае связанное с этим неведение можно разрушить.

В *Чулаведалла сутте* объясняется, что за приятным чувством скрыта склонность к вожделению; за болезненным чувством скрыта склонность к отвращению; за ни-приятным-ни-болезненным чувством скрыта склонность к неведению. Далее объясняется, что эти склонности могут быть отсечены. Нужно помнить о том, что вожделение и отвращение, которые лежат за приятными и болезненными чувствами, также сопровождаются и неведением, которое тоже должно быть оставлено.

В *Абхидхамма Ямаке* написано, что неведение стоит за всеми пятью совокупностями, подверженными цеплянию, которые именуются условной личностью (*sakkāya*). Это также объясняется в отношении ложных воззрений и сомнений.

Выслушав ответ о том, как отринуть скрытые склонности, Висакха задал следующий вопрос.

Склонность к вожделению

“Sabbāya nu kho, ayye, sukhāya vedanāya rāgānusayo pahātabbo, sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo ti?”

«Достопочтенная, скрытую склонность к вожделению следует отринуть в отношении любого приятного чувства? Скрытую склонность к отвращению следует отринуть в отношении любого болезненного

чувства? Скрытую склонность к неведению нужно отбросить в отношении любого ни-приятного-ни-болезненного чувства?»

“Na kho, āvuso Visākha, sabbāya sukhāya vedanāya rāgānusayo pahātabbo, na sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, na sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo.”

«Друг Висакха, скрытую склонность к вожделению не нужно оставлять в отношении любого приятного чувства. Скрытую склонность к отвращению не нужно оставлять в отношении любого болезненного чувства. Скрытую склонность к неведению не нужно оставлять в отношении любого ни-приятного-ни-болезненного чувства».

После данного ответа естественным образом возникает вопрос, о каких же чувствах идёт речь. Это будет объяснено далее. Данный ответ Дхаммадинны нелегко понять тому, кто не обладает знаниями, но я постараюсь изложить ответ ради почтения к Трёх драгоценностям.

В Дхамме тот бхиккху, который смог освободиться от жажды и других неблагоприятных состояний ума (*nīvaraṇa*), считается достигшим первой джханы. Образом для джханы могут быть десять касин, десять объектов непривлекательности (например, образ гниющего трупа), вдохи и выдохи, тридцать две части тела, четыре безмерных состояния (доброжелательность, сострадание, равностность и сорадование), и так далее.

На начальной стадии сосредоточения избранный образ должен умственно проговариваться внутренне («земля, земля», «вдох, выдох» ...) Если сосредоточение ещё недостаточно глубоко, могут возникать чувственные мысли и фантазии. Чтобы рассеять их, необходимо прочно и настойчиво удерживать внимание на выбранном образе. С улучшением сосредоточения ум всё больше поглощается выбранным образом и освобождается от помех. Эта стадия приближения к джхане называется сосредоточением доступа (*upacāra-samādhī*), известная также, как “*upacāra-jhāna*.” Когда сосредоточение доступа набирает полную силу, приобретая пять факторов, оно становится полноценной джханой.

Эти пять факторов таковы: размышление (*vitakka*), изучение (*vicāra*), восторг (*pīti*), счастье (*sukha*), и однонаправленность (*ekaggatā*). Они являются составляющими первой джханы. Неблагоприятные состояния ума, такие, как чувственное желания или беспокойство, исчезли ещё во время сосредоточения доступа – немедленно перед вхождением в джхану.

Умственные помехи обычно отсутствуют даже после выхода из состояния джханы. По этой причине её называют уединением от чувственности и

неблагих дхамм (*Vivicche kamehi vivicca akusalehi dhammehi*). Внутренне присущие джхане факторы в классических текстах также восхваляются (*Savitakkaṃ savicaraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ*).

Поглощённость ума на одном образе является особым видом сосредоточения. Человек, который достиг первой джханы, может оставаться спокойным, пребывая с выбранным образом в течение пяти, десяти, тридцати минут, часа, нескольких часов. Восторг, ликование, воодушевление сопровождают его. Медитирующего переполняет чувство безмерного счастья. Из-за чувства восторга тело становится необычайно лёгким, словно пёрышко, что приносит ощущение великого благополучия. По этой причине нередко возникает привязанность и влечение к джхане. Однако тот, кто просто созерцает прекращение восторженного ума, достигает Пути и плода.

Комментарий утверждает, что на данном этапе возможно достичь состояния однажды возвращающегося, когда разрушается жажда, однако жажда к существованию в мире форм (*rūpabhava*), и в мире, лишённом форм (*arūpabhava*) по-прежнему остаётся. Исходя из этого, необходимо понять, отсутствует ли в джхане страсть и вожделение (*rāga*).

Конечно, если обретён плод арахантства, то в таком рассмотрении нет нужды. Так как арахант свободен от страстей, в нём не возникает жажды к существованию. Сразу при достижении плода арахантства это всё разрушается. Помимо этого, он не может иметь привязанности к счастью сосредоточения. Полное прекращение страстного желания посредством обретения арахантства – это результат достижения Пути, который происходит благодаря фундаменту джханового поглощения ума. Таким образом, добродетель джханы заключается в том, что она помогает развеять страстное желание, и служит основой для полного Пробуждения.

Поскольку страстное желание не имеет шансов проявиться во время джханы, скрытая склонность к нему, лежащая в приятном чувстве, которое связано с этой джханой, не обязательно должна быть отвергнута прозрением. Вот почему было сказано, что скрытую склонность к страстному желанию в приятных чувствах джханы не следует отвергать. Это объяснение соответствует изначальному смыслу. Суть заключается в том, что вожделение отвергается самой основой джханы с целью достижения арахантства, и эта скрытая тенденция к страстному желанию не основывается на первой джхане. По этой причине здесь нет необходимости отказа.

Это очень тяжело понять, однако Висакха, будучи в то время анагамином, очевидно, быстро уловил смысл ответа и остался им чрезвычайно доволен.

Таково объяснение ответа, почему скрытую склонность к вожделению не нужно оставлять в отношении любого приятного чувства. Далее я буду объяснять, почему скрытую склонность к отвращению не нужно оставлять в отношении любого болезненного чувства.

Склонность к отвращению

В Дхамме, возведённой Благословенным, монахи могут горевать таким образом: «Благородные люди алкают прибежища в этой благородной Дхамме. О, когда же и я смогу постичь это Учение пробуждённых?»

Человек, который таким образом стремится к Освобождению, удручён и опечален тем, что пока его устремления не увенчались успехом, поэтому он испытывает тоску из-за своего не сбывшегося пока желания достичь Ниббаны. Если медитирующий рассчитывает стать арахантом в течение месяца – или в течение двух или трёх месяцев, но не достигает своей цели, как ожидалось, он погружается в такие раздумья: «Другие прошли этот путь, в то время как у меня не было даже проблеска истинной Дхаммы, хотя я упорно старался!»

Из-за возникших сомнений он начинает думать: «А если ли у меня вообще возможность достичь этого Пути?»

После таких раздумий отчаяние и уныние могут возникнуть. Это болезненное (*domanassa*) чувство, основанное на скрытой склонности к отвращению. Однако оно не является тем, что нужно немедленно разрушать, потому что оно обусловлено стремлением достичь предназначения святой жизни. Напротив – это то, на что следует опираться, как описано в *Саккапаньха сутте* (ДН 21).

Опираясь на такого рода уныние и неустанно прикладывая усилия, можно достичь Пути анагамина, после чего скрытая склонность к отвращению будет сама по себе уничтожена. По этой причине скрытая склонность к отвращению не всегда основывается на болезненном чувстве уныния и не всегда её нужно отвергать.

Далее этот вопрос разъясняется следующим образом: уныние, возникшее из-за невозможности достичь Благородного пути, отвергает скрытую тенденцию к отвращению. В данном случае скрытая склонность к отвращению не основывается на унынии. Уныние не может уничтожить неблагие состояния ума, однако Путь и плод анагамина достигается благодаря усердному созерцанию уныния, которое возникло в зависимости от намерения достичь благородной Дхаммы. После того, как Путь анагамина будет обретён, уныние исчезнет само по себе. Так как разрушение отвращения произошло посредством достижения Пути с поддержкой в виде чувства уныния,

говорится, что разрушение произошло благодаря унынию. Историю о таком примере можно прочитать в Комментарий на историю о Махапхуссадэва Тхеры. Вот она вкратце.

Достопочтенный монах не мог достичь арахантства, из-за чего был сражён отчаянием и скорбью, проливая слёзы каждый раз, когда проводилась ежегодная церемония посвящения (*pavāraṇā*) в конце каждого сезона дождей (*vassa*). В тексте говорится, что ему пришлось испытывать умственную боль в течение девятнадцати лет подряд, и лишь на двадцатый год он сумел стать арахантом. Он практиковал в соответствии с наставлениями из *Сатипаттхана сутты*, выполняя свой долг во время хождения за подаянием (*gataṇassāgatikavattaṃ*) в течение долгих девятнадцати лет. Долг бхиккху заключается в сохранении неустанного памятования, когда он идёт в деревню за пищей. Как сказано в сутте: «Когда он идёт, он знает, что он идёт»; «Когда он стоит, он знает, что он стоит», и так далее.

Такие же наставления даются современным медитирующим, которых призывают быть внимательными по отношению к каждому шагу и отмечать подъём стопы, её опускание, скольжение вперёд – и так без перерыва. Достопочтенный Махапхуссадэва был столь старателен в своей практике, что, если он терял памятование где-то во время ходьбы, он ступал на шаг назад и возвращал внимательность в том месте, где она была утрачена. Такое поведение порождало слухи и обсуждение вокруг него – люди судачили, что монах, возможно, имеет проблемы с памятью, поэтому ходит так странно; или что он заблудился. Однако он не обращал внимание на такие разговоры и продолжал медитировать рьяно и усердно. На двадцатый год Тхера стал арахантом. Эту историю можно прочитать в Комментариях к *Дигха-Никае*.

Аналогичную историю можно найти в комментарии к ДН 21, где идёт речь о Махасива Тхере. Он стал арахантом лишь после тридцати лет неутомимой практики, а все эти годы пребывал под влиянием уныния.

Далее мы переходим к объяснению ответа Дхаммадинны о том, что скрытую склонность к неведению не нужно оставлять в отношении любого ни-приятного-ни-болезненного чувства.

Склонность к неведению

“Idhāvuso Visākha, bhikkhu sukhassa ca pahānā, dukkhassa ca pahānā, pubbeva somanassadomanassānaṃ atthaṅgamā, adukkhamasukhaṃ upekkhāsati pārisuddhiṃ catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Avijjāṃ tena pajahati, na tattha avijjānusayo anuseti ti.”

«Друг Висакха, с отбрасыванием удовольствия и боли, как ранее были отброшены радость и горе, бхиккху входит и пребывает в четвёртой джхане, в чистоте памятования, очищенного беспристрастием, в котором отсутствуют счастье и страдание. Тем самым он разрушает неведение, и скрытая склонность к неведению не остаётся в нём».

Здесь выражение «входит и пребывает в четвёртой джхане» означает пребывание в самой высшей джхане, в которой отсутствуют удовольствие и боль, радость и горе, то есть все эти четыре состояния ума. В четвёртой джхане преобладают нейтральные чувства. Далее мы рассмотрим, почему в данном случае сказано, что скрытая склонность к неведению не остаётся в монахе, достигшем этой джханы.

Четвёртая джхана является фундаментальной для достижения арахантства, потому что она отсекает неведение. Скрытая склонность к неведению, свойственная нейтральным чувствам, не может быть найдена в этой джхане. Таково пояснение к ответу Дхаммадинны. Обычно, конечно, происходит именно так, что нейтральные чувства являются «пристанищем» для неведения. *Абхидхамма* утверждает, что эта естественная тенденция может быть пресечена посредством прозрения и достижения знания Пути. Если речь идёт об отшельниках вне учения Будды, то достижение ими джхан как раз способствует развитию скрытых склонностей, но люди, находящиеся внутри Дхаммы, могут иметь их только в том случае, если ещё не достигли Благородного пути.

Личности вроде Дэвадатты²⁸ и Сунаккхатты²⁹ могли достигать не только джхан, но и имели *abhiññā*. Однако, из-за их антагонизма по отношению к сказанному Буддой, их джханы не способствовали устранению в них скрытых склонностей. Когда анагамин достигает миров Брахмы, очевидно, что джхана, которая «забрасывает» его туда, не является свободной от всех скрытых склонностей. Таким образом, обычно в нейтральных чувствах четвёртой джханы, склонность к неведению всё же присутствует и является препятствием.

В этом случае, неведение, конечно, является тем, что подлежит устранению.

²⁸ Дэвадатта был двоюродным братом Будды и монахом, который вначале имел чудесные способности, но затем пошёл по дурному пути, поддавшись тщеславию и совершив раскол в Сангхе.

²⁹ См. ДН 6.

Достоинства четвёртой джханы

С другой стороны, согласно ответу Дхаммадинны, если в четвёртой джхане переживание нейтральных чувств свободно от скрытой склонности к неведению, то его не следует отвергать.

Намерение здесь состоит в том, чтобы стараться во имя достижения арахантства во время погружения в четвёртую джхану, используя её в качестве колесницы для прозрения. Оставляя джхану и используя её в качестве объекта созерцания, медитирующий достигает высшего Пути и плода.

Поскольку скрытая склонность к неведению не имеет в данном примере возможности проявиться в ни-приятных-ни-болезненных чувствах, нет никакой необходимости её отвергать. В действительности, Путь арахантства сам по себе отрезает склонность к неведению. Тем не менее, так как это не происходит независимо от основы четвёртой джханы, то можно резюмировать, что «нейтральность» этой джханы вкупе с изначальным намерением, уничтожают данную склонность. Представьте себе ветвь дерева, которая срезается посредством мачете – ветвь отсекается не рукояткой, а концом лезвия. Поскольку ветка дерева отсекается с помощью рукоятки, можно сказать, в соответствии с намерением, что ветка отсекается рукояткой мачете. Такова аналогия.

Вышесказанное позволяет восхвалять и превозносить качества четвёртой джханы.

Я могу сказать, что некоторые из присутствующих здесь на собственном опыте уже познали природу джхановых поглощений ума. Такие люди легко уловят смысл того, что было сказано в отношении джханы. Эта тема очень глубока и не будет понятна тому, кто не имеет практического опыта. Болезненные и приятные чувства уже были отвергнуты до наступления четвёртой джханы. Счастье и уныние также прекратились и отсутствуют. Таким образом, ничего этого нет в четвёртой джхане. Она пуста от боли, удовольствия, печали, от радости. Ещё до достижения сосредоточения доступа, то есть ещё до первой джханы, медитирующий освобождается от неприятных чувств (зуда, жара, скованности и прочего). В сосредоточении доступа также нет места для печали и уныния, однако в отдельных случаях, так как это сосредоточение ещё не является глубоким, такие состояния ума могут возникнуть. Полностью они отсутствуют во время сосредоточения доступа, которое предваряет вторую джхану. С этого момента все болезненные умственные состояния оставлены.

Телесные приятные ощущения оставляются во время сосредоточения доступа на пороге третьей джханы. До этого ощущение восторга ещё присутствует, опираясь на тело и принося исключительное блаженство и восторг. Третья джхана, в случае если медитирующий продолжает свою усердную практику, знаменуется полным отсутствием восторга. В этом глубочайшем сосредоточении восторг исчезает, кладя, тем самым, конец физическому удовольствию. Приятное ощущение счастья, которое испытывается умом (*somanassa*), исчезает в момент сосредоточения доступа, которое предшествует четвёртой джхане.

Четвёртая джхана не сопровождается чувством счастья (*sukha*), но зиждется на равностности (*upekkhā*). Она с самого первого мгновения свободна от радости, будучи основанной на нейтральных чувствах. Таким образом, радость и горе здесь отринуты. То же самое относится к удовольствию и боли. Исходя из всего вышесказанного, можно сказать, что все стадии происходят последовательно, одна за другой, начинаясь с избавления от физических страданий.

Боль исчезает с доступа ко второй джхане, физическое удовольствие – к третьей. Вступая в четвёртую джхану, медитирующий утрачивает состояние счастья, переживаемого умом. Соответственно, в четвёртой джхане отсутствуют любые страдания как тела, так и ума. Остаётся только чистая равностность, свободная от радости и горя.

В первой джхане размышления (*vitakka*) и изучение (*vicāra*) присутствуют. Более того, первая джхана наделена восторгом (*pīti*) и счастьем (*sukha*), которые тоже являются её неотъемлемой частью. Однонаправленность (*ekaggatā*) тоже включена сюда. Она подразумевает слияние ума с образом медитации. Все пять признаков первой джханы могут с лёгкостью быть найдены во время практики прозрения, если созерцание последовательно углубляется и доходит до стадии Знания постижения (*sammāsaṇa-ñāṇa*). Во время этого Знания происходит понимание истинной природы ума и материи – как непостоянных, тягостных и безличных. Размышления, изучение, восторг, счастье и глубокое сосредоточение с однонаправленностью происходят, основываясь на соответствующих возникающих ощущениях.

Вторую джхану ещё называют *саматха-джханой*. Размышления и изучение в ней отсутствуют, но остаются восторг, счастье и однонаправленность. Во второй джхане преобладают исключительно приятные, блаженные чувства неимоверного ликования. Восторг, таким образом, становится ещё более сильным, чем в первой джхане. Если при этом возникает Знание

возникновения и исчезновения (*udayabhaya-ñāṇa*), то восторг и ликование становятся особенно ярко выраженными. Они буквально пронизывают каждую клеточку тела, которое кажется словно бы парящим в воздухе, невесомым и лёгким. Ощущения счастья и экстаза струятся по всему телу. В третьей джхане чувство восторга исчезает, но продолжается ощущение великого счастья. Третья джхана включает в себя два фактора – счастье и однонаправленность.

В *випассана-джхане* восторг и счастье преобладают на зрелой стадии *udayabhaya-ñāṇa*. В четвёртой джхане восторг уже не присутствует, как и чувство счастья, но царит лишь равностность и однонаправленность. Это два признака четвёртой джханы.

Что касается *випассана-джханы*, то равностность и однонаправленность становятся очевидными, начиная со Знания растворения (*bhaṅga-ñāṇa*). Особенно ясными они станут на стадии Знания равностности по отношению к *санкхам* (*saṅkhārupekkhā-ñāṇa*). Во время достижения данного состояния нет места ни малейшему чувству болезненности в теле – неприятные ощущения полностью отсутствуют. Если даже какая-то болезнь досаждала медитирующему до этой стадии, будь то кашель или простуда, здесь всё это прекращается. Известны множество примеров, что хроническое заболевание, не поддающееся лечению, вдруг само по себе исчезало, когда человек достигал *saṅkhārupekkhā-ñāṇa*, возвращаясь в здоровое состояние.

Помимо этого, здесь нет места и малейшему умственному дискомфорту. Все неприятные чувства прекратились. Несмотря на общее ощущение лёгкости и безмятежности, нельзя сказать, что это приятное чувство, потому что радость и счастье отсутствуют, будучи полностью заменёнными на спокойствие. Лишь равностность проявляется со всей очевидностью. Тот, кто достиг этой стадии, имеет возможность убедиться в том, что здесь нет никаких иных чувств, кроме равностности. В момент четвёртой джханы прекращается дыхание.

Ранее мы уже обсуждали, что перед достижением *nirodha-samāpatti* первым исчезает телесное конструирование. Это означает, что из-за характеристик данного медитативного погружения дыхание останавливается и исчезает. Некоторые медитирующие, которые практикуют в это время *випассану*, могут заметить прекращение дыхания. Если мимо пройдёт случайный прохожий, он тоже сможет заметить это. Уже отмечалось, что одним из возвышенных качеств четвёртой джханы является чистота ума, привнесённая равностностью. Это не нейтральное чувство. Это умственное

состояние (*cetasikā*) уравновешенности (*tatramajjjhattata*), которое балансирует качества четвертой джханы.

Оно балансирует веру (*saddhā*) с мудростью (*paññā*).

Баланс духовных качеств

Баланс необходим для того, чтобы избежать крайности, которую может привести излишне рьяная вера в Три драгоценности при недостатке мудрости.

Если различающий ум впадает в крайность, то достоверное вдруг может предстать ему как недостоверное. Опираясь на опыт, медитирующий, если различающее знание становится чрезмерным, может счесть правильный метод медитации неверным.

Существуют примеры, когда практика медитации была отброшена из-за недостатка веры. Если прозрение практикуется без искренней веры, без усердия и контроля над блуждающим умом, то сосредоточение не будет обретено. А без сосредоточения настоящее прозрение невозможно. Некоторые люди, не имеющие достаточной веры, впустую тратят своё время в попытках достичь *самадхи*. Если они всё же смогут впоследствии исправить свою ошибку, то им удастся и обрести сосредоточение после упорной и серьёзной работы.

По этой причине обрести равновесие между верой и мудростью является принципиально важным. Практикующий, который созерцает в соответствии с наставлениями Будды, данными в *Сатипаттхана сутте*, сможет дойти до стадии равностности, в котором вера и мудрость находятся в согласии друг с другом, не переходя в крайности. Когда они пребывают в равновесии, особое знание будет обязательно обретено.

Далее, если усилия предпринимаются слишком рьяно, это может помешать спокойствию. Если новичок в медитации старается наблюдать как можно больше объектов органов чувств: звуков, внешних форм, мыслей, то он рискует стать жертвой беспокойства и неугомонности. В этом случае ум не будет способен сосредоточиться ни на каком объекте. Созерцая один объект, ум будет думать о следующем и перескакивать на него, не обретая однонаправленности. По этой причине сосредоточение не сможет набрать полную мощность, которая необходима для созерцания образа, а ум будет колебаться и блуждать. Когда ум находится в таком состоянии, не может быть и речи о сильном сосредоточении. Если сосредоточение слабо, прозрение не может возникнуть. Если сосредоточение на одном образе происходит таким образом, то усердие ослабевает, давая дорогу

беспокойству и неугомонности. Если усердие ослабнет, то сосредоточение станет избыточным, породив возможность для возникновения лени и сонливости (*thīnamiddha*). Всё это в итоге не позволит прозрению проявиться.

Из-за всего вышесказанного можно сделать вывод, что усердие и спокойствие должны находиться в гармонии. Для этого в начале практики следует созерцать два объекта, как минимум – то есть, не один, но и не множество. Соответственно, рекомендуется наблюдать поднятие и опускание стенки живота, либо сидение и касание. При таком способе созерцания равностность восстанавливается и становится устойчивой, а памятование набирает обороты само по себе, без необходимости беспокойства за это, но и не без усилий. Таким образом, созерцание становится острым и не утомляет ум излишним напряжением.

Когда достигается стадия возникновения и исчезновения, памятование становится глубоким и не требует усилий. Это ясно указывает на наличие уравновешенности. Когда человек совершает те или иные благие поступки, будь то раздача милостыни, соблюдение нравственных правил, выражение почтения, слушание Дхаммы, в эти моменты у него присутствует уравновешенность ума. Однако это мирская уравновешенность, которая не является очень чёткой. Даже образованные люди не могут ясно воспринимать её, потому что знакомы только с заучиванием Дхаммы.

При этом, согласно *Сатипаттхана сутте*, тот, кто созерцает ум и материю в момент их появления, даже будучи не очень сведущим в теории, сможет достичь знания возникновения и исчезновения и обрести равностность.

Три характеристики равностности

Сбалансированные, согласованные качества проявляются особенно ясно на стадии Знания равностности по отношению к *санкхам*.

Медитирующему, достигшему её, достаточно лишь отметить четыре, пять или десять раз движения стенки живота или другое ощущение, чтобы почти без усилий и без напряжения улучшить своё памятование. Это происходит само по себе, естественным путём. Такова первая из трёх характеристик стадии Знания равностности по отношению к *санкхам*.

В *Вусуддхимагге* говорится о свободе от страха и от радости, как от двух обусловленных дхамм. ("*Bhayañca nandīñca vipphāya saṅkhāresu udāsīno.*") Когда достигались предыдущие знания – Знание ужаса (*bhaya-ñāṇa*), Знание опасности (*adīnavā-ñāṇa*), то страх был отчётливо проявлен.

Человек видел все изъяны бытия, был преисполнен чувства разочарования и желания избавиться от всего этого.

Он прикладывал усилия, чтобы осуществить избавление. Однако при достижении *saṅkhārupekkhā-ñāṇa* всё это остаётся позади. Если во время Знания возникновения и исчезновения у медитирующего преобладали восторг и ликование, то равностность не оставила от них и следа. Знание опасности, ужаса, страх – всё это было оставлено. После их растворения (*vippahaya*) по сбалансированное и спокойное созерцание всего сотворённого (*saṅkhāresu*), то есть к формам, звукам и прочему, происходит без влечения и без отторжения, но с невозмутимостью (*udāsino*).

Такое невозмутимое созерцание можно передать с помощью выражения: «Счастье и страдание следует наблюдать как одно и то же». Боль и удовольствие рассматриваются как нечто одинаковое. Что бы ни возникло: счастье или страдание, приятное или болезненное – любые чувства созерцаются просто с чистой осознанностью, без малейшего влечения или отторжения.

В Книге десяти (АН 4.14) сказано:

“*Idha, bhikkhave, bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā neva sumano hoti na dummano, upekkhako viharati sato sampajāno.*”

«Увидев глазом форму, бхиккху не радуется и не горюет, но пребывает в равностности, памятушим и ясно познающим».

Другими словами, какой бы прекрасной ни была форма, представшая взору, монах не испытывает ни радости, ни счастья. И он не становится опечаленным и удручённым, если видит нечто отталкивающее и уродливое. Из-за чего так происходит? Из-за того, что он наблюдает всё с невозмутимостью и невовлечённым памятованием, имея уравновешенное состояние ума. Так происходит потому, что он познал истину.

Видя глазами образ, он созерцает его возникновение и исчезновение, зная, что всё, что появляется – прекращается, то есть постигает непостоянство. Способность взирать на всё таким образом является естественной для араханта, а для обычного медитирующего приходит благодаря непрерывному созерцанию во время видения. Аналогично следует созерцать и всё слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое и обдумываемое – познавая это с равностностью и памятованием.

Таким образом, счастье и страдание воспринимаются как нечто одинаковое. Это вторая характеристика равностности.

Давайте продекламируем такое наставление:

«Пусть я смогу познавать видимые формы посредством созерцания и отвлечения. Пусть я смогу познавать звуки посредством созерцания и отвлечения. Пусть я смогу познавать запахи посредством созерцания и отвлечения. Пусть я смогу познавать вкусы посредством созерцания и отвлечения. Пусть я смогу познавать прикосновения посредством созерцания и отвлечения. Пусть я смогу познавать мысли и идеи посредством созерцания и отвлечения.

Пусть во время этого созерцания и отвлечения я останусь бесстрастным, не вовлекаясь ни во что и не отвергая ничего. О, идущий по Пути Дхаммы! Знай – ты можешь созерцать явления подобно тому, как это делает арахант!»

Наконец, третья характеристика равноственности – это сама невозмутимость, которая означает созерцание без особых усилий или напряжения, направленное, согласно *Висуддхимагге*, на бесстрастное осознание и тщательное изучение ума и материи как непостоянных, тягостных и безличных. Это созерцание находится в соответствии с описанным в *Махатике*, что необходимо созерцать, имея равноственность по отношению ко всем умственным и материальным явлениям, как это происходит в медитации прозрения. В связи с этим предлагаю для декламации новые строфы на эту тему:

«Созерцайте, будучи свободным от привязанности и отвращения, не делая различия между счастьем и страданием. Не будьте обеспокоены, дабы созерцание протекало легко. Используйте все три характеристики равноственности!»

Вышесказанное показывает, как невозмутимость, именуемая уравновешенностью, делает сопутствующие состояния ума сбалансированными. В связи с этой уравновешенностью памятование становится полностью очищенным.

Сейчас видится разумным проанализировать, как *саматха-дджана* возникает в одной связке с прозрением. Важный момент в ответе Дхаммадинны заключался в том, что скрытая склонность к неведению в равноственности не является тем, что следует уничтожать в четвёртой джхане, потому что здесь равноственность – это фундамент для прозрения, которое происходит посредством созерцания. Если всё идёт успешно и достигается арахантство, то скрытая склонность к неведению во время невозмутимости четвёртой джханы не имеет шанса проявиться. Услышав данный ответ, Висакха задал следующий вопрос:

Вопросы и ответы об обратной стороне

“Sukhāya paṇāyūye, vedanāya kiṃ paṭibhāgo ti?”

«Достопочтенная, что является обратной стороной приятного чувства?»

“Sukhāya kho, āvuso Visākha, vedanāya dukkhā vedanā paṭibhāgo ti.”

«Боль, друг Висакха, является обратной стороной приятного чувства».

Данный ответ не означает, что приятное и болезненное чувства полностью одинаковы, но демонстрирует некое сходство. Это можно понимать, как аналогию, чтобы помочь понять смысл палийского слова «*paṭibhāga*», то есть «обратной стороны». Приятное чувство доставляет удовольствие, а болезненное чувство вызывает неудовольствие, но их можно сравнивать друг с другом.

Иная аналогия: гора, которая возвышается высоко, и ущелье, которое опускается на большую глубину. Подобным образом существует своего рода сходство между приятными и болезненными ощущениями.

Тогда Висакха задал вопрос, что является обратной стороной приятного чувства:

“Dukkhāya paṇāyūye, vedanāya kiṃ paṭibhāgo ti?”

«Достопочтенная, что является обратной стороной болезненного чувства?»

«Друг Висакха, счастье является обратной стороной болезненного чувства».

Тут Висакха задаёт новый вопрос:

“Adukkhamasukhāya paṇāyūye, vedanāya kiṃ paṭibhāgo ti?”

«Достопочтенная, что является обратной стороной ни-приятного-ни-болезненного чувства?»

“Adukkhamasukhāya kho, āvuso Visākha, avijjā paṭibhāgoti.”

«Друг Висакха, неведение является обратной стороной ни-приятного-ни-болезненного чувства».

“Avijjāya paṇāyūye, kiṃ paṭibhāgo ti?”

«Достопочтенная, что является обратной стороной неведения?»

“Avijjāya kho, āvuso Visākha, vijjā paṭibhāgo ti.”

«Друг Висакха, Знание является обратной стороной неведения».

Приятные и болезненные чувства легко понять. Ни-приятные-ни-болезненные чувства воспринять и распознать значительно труднее.

Подобно этому, вождение и враждебность без труда распознаются, в то время как неведение и заблуждение скрыты и запутанны. Жадность и враждебность, то есть чувства влечения и отторжения, могут быть чётко увидены даже со стороны: видя, как человек улыбается, можно сделать вывод о том, что он испытывает приятное чувство. Если возникает враждебность, она тоже узнаваема: наблюдая за чужим поведением и обнаруживая, что кто-то корчит гримасы, резко высказывается, можно понять, что им владеют гнев или обида. Однако отметить, как возникают заблуждение (*moha*) и неведение (*avijjā*) – очень сложно.

Неведение означает непонимание природы ума и материи, которые на самом деле непостоянны, тягостны и не являются самостью, но, благодаря искажённому восприятию, представляются неизменными, приятными и личностными. Это искажённое восприятие и есть неведение. Тот, кто лишён памятования и ясного постижения, и не следит за тем, что он видит, слышит, обоняет, вкушает, осязает и раздумывает, зачастую распознаёт всё это неверным образом (как постоянное, приятное и личностное).

Такое распознавание невероятно трудно уловить и определить в качестве неведения или заблуждения. Когда и где бы ни возникало влечение и привязанность, здесь вовлечено неведение. Тем не менее, если влечение видно сразу, то неведение и незнание – нет. Когда человек злится, его враждебность всегда сопровождается неведением, однако опять же, враждебность лежит на поверхности, а неведение хорошо замаскировано.

По этой причине Дхаммадинна ответила, что нейтральное чувство, которое сложно для распознавания, является противоположностью неведения, которое также не очевидно для распознавания.

Обратная сторона Знания

“Vijjāya paṇāyue, kiṃ paṭibhāgo ti?”

«Достопочтенная, что является обратной стороной Знания?»

“Vijjāya kho, āvuso Visākha, vimutti paṭibhāgo ti.”

«Друг Висакха, обратной стороной Знания является освобождение».

Другая сторона неведения – это Знание. Когда бы ни возникало ложное, искажённое восприятие во время контактов в шести дверях чувств, это работа неведения.

Это как свет и тьма. Если обычный человек склонен распознавать видимое, слышимое – как постоянное, приятное и личностное, то медитирующий, который созерцает явления и знает их возникновение и

исчезновение, постигает истину о том, что всё это не являются «я». Все явления неуправляемы, неподконтрольны. Они тягостны. Это и есть Знание (*viññā*).

Каждый из тех, кто практикует буддийскую медитацию, должен сражаться за его обретение. Неведение может быть побеждено только в те моменты, когда присутствует Знание, момент за моментом. Это подобно тому, как исчезает темнота, когда включается светильник. Благодаря прозрению скрытая склонность к неведению уничтожается.

Когда Знание прозрения полностью созревает, происходит достижение Благородного пути. Посредством знания Пути (*magga-ñāṇa*) открывается Ниббана. Ниббана сокрушает неведение. Соответственно, любое усилие в итоге направлено на достижение знания Пути. Ответ Дхаммадинны указывал на то, что Знание противопоставлено неведению, напоминая соперника в соревновании. Затем Висакха перешёл к другому вопросу:

Обратная сторона освобождения

“*Vimuttiyā paṇāyye, kiṃ paṭibhāgo ti?*”

«Достопочтенная, что является обратной стороной Освобождения?»

“*Vimuttiyā kho, āvuso Visākha, nibbānaṃ paṭibhāgo ti.*”

«Друг Висакха, обратной стороной Освобождения является Ниббана».

Освобождение, обретаемое через достижение знания Пути, является необходимым условием для избавления от загрязнений. Это другая сторона Знания. Освобождение (*vimutti*) это благой результат Благородного пути, его плод (*ariyaphala*).

Путь и плод схожи по своей природе.

Затем Висакха спросил:

Природа Ниббаны

“*Nibbānassa paṇāyye, kiṃ paṭibhāgo ti?*”

«Достопочтенная, что является обратной стороной для Ниббаны?»

“*Accayāsi, āvuso Visākha, pañhaṃ, nāsakkhi pañhānaṃ pariyantaṃ gahetuṃ. Nibbānogaḍhañhi, āvuso Visākha, brahmacariyaṃ, nibbānaparāyanaṃ nibbānapariyosānaṃ. ākaṅkhamāno ca tvaṃ, āvuso Visākha, Bhagavantaṃ upasaṅkamitvā etamatthaṃ puccheyyāsi, yathā ca te Bhagavā byākaroti tathā naṃ dhāreyyāsī ti.*”

«Друг Висакха, ты достиг предела вопрошания, и нет возможности увидеть конец этим вопрошаниям. Святая жизнь, друг Висакха,

зидается на Ниббанае, увенчивается Ниббаной, Ниббана является её предназначением.

Друг Висакха, ты можешь навестить Благословенного и обратиться с этим вопросом к нему. Как он возвестит, так тебе и следует запомнить это».

Ниббана аналогична плоду Благородного пути. Они оба имеют одинаковые характеристики. Главная их характеристика – это полная и окончательная свобода от всех загрязнений и омрачений ума.

Загрязнения не могут покоиться в Благородном пути, не могут созерцать Ниббану. Иными словами, арахант оборвал все оковы и всецело оставил их. Ниббана – это состояние, в котором нет места омрачениям, где они прекращаются без остатка. Ниббана и освобождение, свободные от пятен (*āsava*) и загрязнений (*kilesa*), имеют одну природу, являются одним и тем же.

Благородный путь – это путь, превзошедший всё мирское (*lokiya*). Он возвышается над мирским (*lokuttara*). Благородный путь также имеет свойство неопределённости (*abyākata*) в отношении благого (*kusala*) и неблагого (*akusala*), будучи свободным от них так же, как и Ниббана. Таким образом, они обладают единой природой. Это описано в комментариях. Однако утверждение о том, что сходство заключается в неопределённости, не оценивается высоко.

Если посмотреть с иной точки зрения, то можно найти моменты, которые не согласуются друг с другом. Плод Благородного пути является обусловленным явлением, которое можно переиначить или измерить. Ниббана же – необусловленное, несотворённое, несконструированное, беспричинное, неизменное состояние абсолютного совершенства. Плод приносит познание Ниббаны и постижение истины. Ниббана представляет собой умственный образ (*ārammaṇa*), который не способен порождать сознание.

Опять же, плод Пути является непостоянным феноменом, подверженным возникновению и исчезновению, как и все остальные, в то время как Ниббана незыблема.

Далее, плод относится к четырём умственным совокупностям (*khandhā*). Ниббана свободна от всех мыслимых атрибутов существа, и от совокупностей. Более того – плод является внутренним (*ajjhatta*) постижением, которое открывается в благородной личности, а Ниббана всегда является внешней (*bahiddhā*) по отношению к личности.

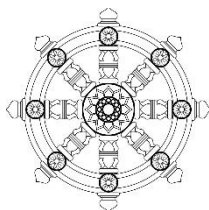
Если анализировать плод и Ниббану таким образом, то можно прийти к выводу, что они различны по своей природе. Однако если принять во

внимание, что и плод, и Ниббана трансцендентны и возвышаются над всем мирским, что они принесли освобождение от всех тягот и мучений сансары, то можно поставить знак равенства между ними.

Выслушав превосходный в своей ясности ответ Дхаммадинны и задав вопрос об обратной стороне Ниббаны, Висакха столкнулся с отказом отвечать на него как на неподобающий и уводящий слишком далеко. Она заметила, что он вышел за рамки дозволенного вопрошания, задав неуместный вопрос, которого следует избегать. Вопрос Висакхи был неподобающим из-за того, что Учение, возвещённой Буддой – это Благородный восьмеричный путь, который ведёт к Ниббане. Это нечто, способствующее достижению Ниббаны.

Благородный путь помогает постичь истину, а Ниббана является его конечной целью, его предназначением. Так как это конечная цель, не может возникать вопросов об обратной стороне Ниббаны. Дхамма добродетели, сосредоточении и мудрости представляет собой Благородный восьмеричный путь, увенчивающийся в Ниббане. Это высшая безупречность, абсолютное благо. Нет ничего превыше этого. Это самая благородное устремление. Нет никакой иной дхаммы, которая могла бы быть другой стороной Ниббаны или её подобием. Соответственно, вопрос об этом не следует задавать.

После этого Дхаммадинна посоветовала Висакхе прийти к Будде и спросить его, если он не удовлетворён её ответами, и затем хорошо запомнить, что ему будет сказано.



Объяснение диалога в сутте

Будучи полностью удовлетворённым ответами по поводу самоотождествления (*sakkāya*), Висакха стал задавать другие вопросы вплоть до того, что является другой стороны освобождения. Последовательность вопросов, объясняемых друг за другой, называется диалектикой (*vedalla*).

Сутта, которой мы посвятили ряд лекций, называется *Чулаведалла суттой*, то есть «Малым собранием вопросов и ответов». Существует и *Махаведалла сутта*, то есть «Великое собрание вопросов и ответов», где Коттхика Тхера задаёт вопросы Сарипутта Тхере. Она называется великой из-за того, что количество вопросов и ответов в ней намного больше, чем в данной сутте.

Можно сказать, что это беседа, которая приносит радость и воодушевление человеку, задающему вопросы, потому что они получают полные ответы на них.

Висакха спрашивает наставлений у Будды

Последний вопрос Висакхи, вызвавший отповедь у Дхаммадинны, что он перешёл границы вопрошаемого, мог быть задан им с целью проверить уровень достижений монахини и глубину её знаний.

Из-за того, что Висакха был анагамином, он, безусловно, прекрасно знал, что такое Ниббана. Он отлично понимал, что это высшая цель и самая благородная дхамма. Он принял отповедь смиренно, после чего действительно отправился к Благословенному и передал ему свой разговор с Дхаммадинной. Это было описано на Великом буддийском соборе и зафиксировано в текстах.

Беседа Висакхи и Дхаммадинны подошла к концу, за которым последовало выражение огромной радости (*abhinanditvā*) и одобрения (*anumoditvā*) от Висакхи. Затем он поднялся со своего места (*uṭṭhāyāsana*), выразил глубокое почтение (*abhivādetvā*) Дхаммадинне и удалился, обойдя её с правой стороны (*padakkhiṇaṃ katvā*).

После этого он отправился в то место, где тогда пребывал Благословенный и, выразив ему почтение, занял место не слишком далеко и не слишком близко от Учителя. Попросив разрешения передать свою беседу с Дхаммадинной и получив на то разрешение, он сделал это.

Когда он закончил говорить, Будда ответил так:

Восхваление Дхаммадинны Буддой

«Друг Висакха, бхиккхуни Дхаммадинна мудра (*paṇḍita*). Она обладает великой мудростью, редкими способностями и знаниями. Если бы ты задал эти вопросы мне, я ответил бы на них точно так же, как она».

Ответ Будды подтверждает, что всё сказанное Дхаммадинной можно считать его собственными словами. Это цитируется авторами комментариев для подтверждения Учения, воплощённого в этой сутте. Будда прямо сказал, что ответы, данные монахиней, были правильным объяснением всех глубоких вопросов, заданных Висакхой.

Некоторое время спустя, в присутствии четырёхчастного собрания (монахов, монахинь, учеников-мирян и учениц-мирянок) Благословенный провозгласил, что Дхаммадинна - самая выдающаяся из его учениц, способная излагать Дхамму, что присвоило ей титул выдающейся проповедницы Дхаммы (*Dhammakathika*) среди монахинь. Другими словами, наивысший титул (*etadagga*) был дарован ей, как той, которая обладает даром давать наставления по Дхамме.

Все эти дары были получены ей из-за того, что в далёком прошлом (сотни тысяч эонов назад), будучи обычной служанкой, живущей во времена Будды Падуматтары, она пожертвовала свои волосы на продажу, чтобы на вырученные деньги сделать подношение еды главному ученику (*aggasāvaka*) Будды по имени Суджата Тхера. Она сделала это, создав устремление на будущее стать самой выдающейся из учениц будущего Будды, способной излагать Дхамму наилучшим образом.

После смерти она родилась в качестве божества одной из небесных обителей. Сотни тысяч эонов после этого она путешествовала по мирам людей и богов. Девяносто два эона назад, во времена Будды Пхуссы, она стала женой влиятельного казначея, на которого три старших принца возложили ответственность за надзор и управление делами, связанными с обеспечением Будды и его Сангхи. Её щедрость была настолько велика, что она с безграничной верой пожертвовала вдвое больше того, что обычно предусматривалось на данные цели. С тех пор на протяжении девяноста двух эонов она последовательно рождалась то среди людей, то среди богов.

В течение нынешнего эона, во времена Будды Кассапы (последнего до Будды Готамы), она стала шестой из семи дочерей царя Кики, тогдашнего повелителя Каси (Бенареса). Тогда она носила имя Судхамма. Все семь принцесс глубоко верили в учение Будды и были преданы ему, поэтому попросили разрешения у своего отца позволить им вступить в Сангху бхиккхуни. Царь отклонил их просьбу, так что всем им пришлось

довольствоваться практикой, доступной мирянкам. В течение всей долгой жизни (жизнь тогда длилась двадцать тысяч лет) сёстры не вступали в брак и соблюдали целомудрие (*brahmacariya*), выполняли предписаний нравственности в соответствии с учением Будды.

Первая дочь, принцесса Самани, позже стала одной из главных учениц Будды Готама по имени Кхема Тхери³⁰.

Вторая принцесса, Саманаготта, стала Уппалаваной Тхери³¹, второй главной ученицей во времена нашего Будды.

Третья принцесса, названная “Бхиккхуни”, впоследствии стала известной монахиней Патачарой Тхери³² при жизни нашего Будды. Она была одной из самых выдающихся монахинь из-за выдающихся способностей в знании монашеской дисциплины.

Четвёртая дочь, принцесса Бхиккхудасика, стала Тхери по имени Бхадда Кундалакеса³³, то есть, самая лучшая среди тех, кто быстро достиг высшего знания (*khīppābhiññā*) во времена нашего Будды.

Дхамма, старшая дочь (пятая), стала Киса Готами Тхери³⁴ (чья история о “горчичном зерне” хорошо известна) и получила титул выдающейся среди тех, кто облачён в чивары из выброшенных тряпок (*lūkhacīvaradharāṇaṃ*).

Шестая принцесса, носившая имя Сангхадаяка, стала мирянкой Висакхой, знаменитой своей благотворительностью, поддержкой Сангхи во времена Будды Готама.

³⁰ Её стихи можно найти в Тхиг 139-144.

³¹ Её стихи можно найти в Тхиг 224-235.

³² На страницах Тхиг эта монахиня упоминается неоднократно – от первого лица (она рассказывает свою историю Пробуждения, которое произошло во время наблюдения за текущей водой, см. Тхиг 112-116), а также в третьем лице.

³³ Она была отшельницей, которая вызвала на дебаты Сарипутта Тхеру, но проиграла ему и стала монахиней. Её историю можно прочитать в Тхиг 107-111.

³⁴ См. Тхиг 213-233. История Кисы Готами – одна из самых известных в Палийском каноне. Это была девушка из бедной семьи, которую выдали замуж, после чего она родила сына – предмет гордости для женщин того времени. Тем временем ребёнок умер, что обрушило все чаяния Кисы Готами и почти свело её с ума: отказавшись принимать смерть единственного сына, она ходила по домам с его мёртвым телом, ища того, кто сможет «оживить» его. Молва привела её к Будде, который не стал (что вновь демонстрирует гениальность его как учителя) говорить ей о невозможности оживления мертвецов, но согласился исполнить её требование, если она принесёт ему горчичное семечко из того дома, где никто никогда не умирал. Приободрённая, Киса Готами стала с новыми силами обходить семьи вокруг, однако так и не нашла ни одной, которая бы не столкнулась с потерей близких. Ближе к вечеру женщина осознала неумолимость смерти, согласилась похоронить сына и вступила в монашескую Сангху, впоследствии став арахантом

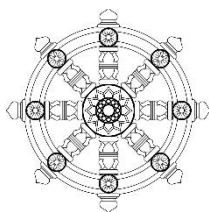
Седьмая дочь (Дхаммадинна³⁵), бывшая принцесса Судхамма, после соблюдения целомудрия в течение столь долгого периода, после многих рождений на небесах и земле, стала дочерью миллионера в Раджагахе до того, как наш Будда достиг Ниббаны. Достигнув зрелого возраста, она вышла замуж за Висакху, сына другого миллионера. Ведя таким образом домашнюю жизнь жены очень богатого человека, как говорилось ранее, в тридцать лет она присоединилась к женской Сангхе и стала арахантом и одной из выдающихся проповедниц Дхаммы, как она и желала в далёком прошлом.

В комментарии к *Ангуттаре Никае* упоминается, что Будда, слушая Висакху, воздал должное благородным качествам Дхаммадинны, восхваляя её так: «Моя дочь Дхаммадинна сокрушила всё влечение к прошлым, будущим и настоящим совокупностям и является благородной личностью, отринувшей любое зло».

Пусть вы, полагаясь на безупречно точные ответы, данные Дхаммадинной в соответствии с благородными пожеланиями Благословенного, приложите все наши усилия к созерцанию, чтобы познать превосходную Дхамму. Пусть вы будете исполнены непоколебимой уверенности в том, что непременно познаете истину, прилежно выполняя все наставления, полученные во время уединения.

Пусть вы все, благодаря добродетели, полученной из слушания объяснений к *Чулаведалла сутте*, будете возвращать все звенья практики во имя открытия для самих себя высшей истины Дхаммы, во имя понимания Четырёх благородных истин, как изложено в данной сутте.

Пусть вы как можно скорее сможете обрести блаженство Ниббаны – состояния, где пресекаются навеки все страдания, последовательно пройдя все стадии прозрения.



³⁵ Её стих в Тхиг весьма лаконичен (Тхиг 12):

«Та, что к покою дивному устремлена,
Кто страсти к чувственному лишена, –
О ней правдиво говорят:
Она пересечёт поток».