УДК 294.3
ББК 86.35
Б 75

Печатается с разрешения Буддийского Издательского Общества (Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka)
Перевод с английского Дмитрия Устьянцева
Редактор Александр Орлов

Бодхи Б.
Б 75 Трактат о всеохватывающей сети воззрений / [Пер. с англ. Д. Устьянцев]; — М. : Ганга / Сватан, 2017. — 444 стр.; (Бодхи).

ISBN 978-5-9500732-4-3

«Брахмаджала-сутта» является одной из самых важных буддийских сутт, о чем свидетельствует ее высокое положение первой сутты во всем собрании слов Будды, содержащемся в палийской Типитаке. В ней Будда изложил схему из шестидесяти двух положений, помогающую охватить всевозможные философские воззрения относительно природы самости и внешнего мира и постичь их истинную сущность. Сутта дает универсальный метод, позволяющий рассечь путы ложных воззрений, держащих нас в самсаре.

Предлагаемая книга содержит как саму сутту, так и ее толкование, в основу которого положены комментарии, составленные великим индийским комментатором Бхадантачарьей Буддхагхошей (V в. н.э.), а также субкомментарии Ачарьи Дхамапалы (VI в.) и Махатхеры Нанабхивамси (XVIII в.). В книге содержатся также два дополнительных раздела, первый из которых посвящен практике Парами на пути бодхисаттвы, а второй — разъяснению смысла слова «Tathāgata», наиболее значимого и глубокого эпитета Будды.

© Buddhist Publication Society, Sri Lanka
© Сватан. Перевод на русс. яз., 2017
© ООО ИД «Ганга». Издание на русс. яз., 2017

ISBN 978-5-9500732-4-3

Трактат
О ВСЕОХВАТЫВАЮЩЕЙ СЕТИ ВОЗЗРЕНИЙ

БРАХМАДЖАЛА-СУТТА
и комментарии к ней, переведенные с палийского языка

БХИККХУ БОДХИ

Перевод с английского Дмитрия Устьянцева
Редактор Александр Орлов

Москва 2018

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА 7
ВВЕДЕНИЕ.....12
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
БРАХМАДЖАЛА-СУТТА,.....78
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
КОММЕНТАРИЙ НА БРАХМАДЖАЛА-СУТТУ.....123
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
МЕТОД КОММЕНТАТОРСКИХ ТРАКТАТОВ.....271
ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ
ТРАКТАТ О ПАРАМИ.....305
ЧАСТЬ ПЯТАЯ
ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «ТАТХАГАТА».....390
ПРИЛОЖЕНИЕ.....408

Список аббревиатур

AN	Aṅguttara Nikāya (Sutta)
Bv	Buddhavaṃsa
Cp-a	Cariyāpiṭaka-Aṭṭhakathā
CY	Dīghanikāya-Aṭṭhakathā (комментарий)
DN	Dīgha Nikāya (Sutta)
Dhp	Dhammapada
Dhs	Dhammasaṅgaṇī
Dp	A Dictionary of Paly, M. Cone, Oxford, 2001
It	Itivuttaka
MN	Majjhima Nikāya (Sutta)
Nidd	Mahāniddesa
N.Sub.Cy.	Sīlakkandhavagga-Abhinavaṭīkā (новый субкомментарий)
Paṭis	Paṭisambidāmagga
SN	Saṃyutta Nikāya (Sutta)
Sn	Suttanipāta (Pali Text Society)
Sub.Cy.	Dīghanikāya-tīkā (субкомментарий)
Th	Theragāthā
Ud	Udāna
Vibh	Vibhaṅga
Vin	Vinaya (I = Pārājika)
Vism	Visuddhimagga

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Брахмаджала-сутта — одна из важнейших сутт, изреченных Буддой, о чем свидетельствует ее высокое положение первой сутты во всем собрании проповедей Будды, содержащихся в палийской Типитаке. Важность этой сутты следует из ее главной цели — демонстрации схемы из шестидесяти двух положений, сформированной для того, чтобы охватить все возможные спекулятивные воззрения относительно двух центральных тем теоретических рассуждений — природы самости и внешнего мира. Экспозиция этих воззрений является важной ступенью в построении общей структуры учения Будды. Это предварительная мера, необходимая для очищения основания для установления правильного воззрения, первого фактора Благородного восьмеричного пути, который является путем, ведущим к прекращению страдания — цели всего учения. Эта сеть положений, сплетенная посредством рассуждения, представляет собой готовый инструмент для определения любого предложенного философского утверждения, дабы установить его совместимость с Дхаммой. Любое утверждение, соответствующее позициям, изложенным в этом рассуждении, может быть сразу узнано как ошибочная точка зрения, уводящая от пути освобождения.

По этой причине схема Брахмаджалы была с готовностью воспринята всей последующей буддийской традицией как тщательно изготовленный инструмент для проведения разделяющей линии между буддийской точкой зрения и позицией других систем убеждений. Шестьдесят два воззрения, которые уже упоминались как группа в другом месте Сутта-питаки, становятся стандартной категорией комментариев и продолжают встречаться в философских трактатах позднего периода буддийской мысли как подходящие методы для классификации разнообразия небуддийских убеждений.

Признаком особой важности Брахмаджалы стало появление вокруг нее огромного множества разъясняющих текстов, включая пространный субкомментарий. Комментарий на эту сутту включен в Śumaṅgalavilasaṇī, полный комментарий, или Aṭṭhakathā, на Dīgha Nikāya. Он был составлен великим индийским комментатором Бхадантачарьей Буддхагхошей (начало V в. н.э.) на основании старых истолкований, сегодня недоступных, которые он отредактировал и объединил в обобщающий текст, имеющийся в нашем распоряжении сегодня. Этот комментарий был снабжен субкомментарием, или Тика (ṭīkā), составленным Ачарьей Дхамапалой из Бадаратиттхи (вероятно, VI в.). Цель этого последующего труда была двойная: прежде всего, истолковать трудные термины и запутанные места, встречающиеся в комментарии; и второе — детально исследовать изложенные в сутте позиции, рассмотреть их обоснование, смысл, возможные возражения и т.д. По сути, самой ценной и интересной частью Тика являются «исследования», или vicāraṇa, которые обычно излагаются в форме вопросов или возражений, за которыми следует развернутый ответ или защита. Однако исходный субкомментарий часто очень краток в своем способе выражения или же чрезмерно усложнен в своих цепочках аргументации, что иногда затрудняет понимание смысла некоторых разделов. Чтобы исправить этот недостаток, новый субкомментарий (abhinavaṭīkā) к первой части Дигха-никаи был составлен в начале XVIII в. бирманским Махатхерой Нанабхивамсой. И этот исправленный труд под названием Śādhuvilāsinī по большей части воспроизводит содержание данного стандартного субкомментария, но также развертывает и развивает его для большей ясности, добавляя разъясняющие замечания, где это необходимо.

Представленный здесь проект является попыткой сделать Брахмаджала-сутту и ее экзегетический аппарат (т.е. средства толкования текстов) доступными на английском языке, по возможности в наиболее полном объеме, а также интересными и понятными для читателя. Данная сут-

та уже переводилась раньше, и наиболее ярко это сделал Т.В. Рис Дэвидс. Однако никогда прежде она не публиковалась вместе с комментариями, которые совершенно необходимы для понимания многих важных мест, смысл которых иногда не вполне ясен. В первой части я для начала представил эту сутту без комментариев и с минимальными примечаниями. Во второй части за основным текстом сутты следует комментаторское толкование, составленное из материалов всех трех экзегетических работ, в целях фокусировки на экспозиции шестидесяти двух воззрений, а также далее помещаются ссылки согласно порядку их следования в процессе разъяснения исходного текста.

Объяснение для любой определенной части сутты, имеющей комментарий, можно найти, обратившись к экзегетическому разделу, соответствующему этой сутте. Хотя я был избирателен и в некоторой степени субъективен в своем выборе комментаторского материала, он не был произвольным, поскольку я старался включать все имеющее доктринальную и философскую важность, особенно то, что было совершенно необходимо для понимания шестидесяти двух воззрений. Я опускал большую часть комментария на предшествующие части сутты как имеющие лишь специфический интерес, а также многочисленные моменты терминологического анализа, грамматические вопросы, некоторые отступления и прочие вещи, отвлекающие от главной темы обсуждения. Следуя такому подходу, я находил для себя некоторое оправдание, так как такой же подход был использован самим Бхадантачарьей Буддхагошей, когда он перекладывал сингальские комментарии обратно на палийский язык. Для поддержания интереса читателя и ясности подачи материала требовались осмотрительность и внимательность.

Экзегетическая литература по Брахмаджала-сутте состоит из трех частей, которые, несмотря на отклонение от основной линии обсуждения, имеют достаточную ценность, чтобы быть включенными в данный труд. Одна из них — это

детальный анализ Брахмаджала-сутты согласно методологии Nettippakaraṇa, техническому экзегетическому трактату, характерному для Тхеравадинской традиции; подробное обсуждение, включенное в оба субкомментария и представленное переводом в третьей части. Вторым дополнением является пространное обращение к субкомментариям, посвященным десяти Парами (pārami) (впервые отмечаемым в комментарии), дающее полное описание в классическом стиле палийского текста Тхеравадинской концепции идеала бодхисаттвы и практики Парами. Я это дополнение представил в четвертой части в виде отдельного трактата, используя при этом полную версию комментария (aṭṭhakathā) на Caryāpiṭaka. И третье — это детальное объяснение, находящееся в комментарии, смысла слова «Tathāgata», наиболее значимого и глубокого эпитета Будды. В оригинале последние две части появляются внутри самих текстов, но так как они отклоняются от главной линии обсуждения, я извлек их и поместил отдельно, как дополнительные разделы, следующие за комментариями к сутте.

Исходный перевод многих отрывков из комментария и субкомментариев был сделан почтенным Ньянапоникой Махатхерой в 1949–1950 гг. В течение двадцати пяти лет они хранились в виде рукописи. Когда же он показал ее мне, я решил, что смогу подготовить материал для публикации. Далее я делал это при постоянной поддержке и вдохновении, исходивших от Махатхеры, используя его исходный перевод как образец для перевода тех мест, которые в нем были представлены (многие из них требовали небольших исправлений), а также добавляя многочисленные разделы, особенно из субкомментариев, полностью подготовив два дополнительных раздела, посвященных Парами и смыслу слова «Татхагата». Я принимаю на себя всю ответственность за возможно допущенные ошибки в процессе исправления исходного текста.

Стиль палийских текстов Тика сложен и неоднозначен. Они изобилуют многоуровневыми разъяснениями, аргу-

ментациями и аллюзиями. Поскольку данный труд является первой попыткой полноценного перевода Тика, я боюсь, что в него могли вкрасться ошибки. Из стилистических соображений я позволял себе завершать фразы и делать ссылки, понятые из исходного текста, перестраивая структуру палийских предложений, снабжая логическими связями при аргументации и т.д. Надеюсь, что последующие поколения ученых будут продолжать исследовать подобные тексты, а также переводить палийскую литературу, относящуюся к этой напряженной и интересной фазе ее развития.

Название всей этой работы, «Трактат о всеохватывающей сети воззрений», является результатом вольного выбора из нескольких вариантов, представленных в конце сутты.

Бхиккху Бодхи

ВВЕДЕНИЕ

I. Место Брахмаджала-сутты в буддийской мысли

Брахмаджала-сутта — первая сутта в Дигха-никае, первая из пяти никай, или собраний изречений Будды, составляющих Сутта-питаку, Палийский канон. То, что Брахмаджала занимает такую стратегическую позицию, т.е. она первая сутта в первом собрании, вероятно, не случайное ее положение, но сознательный выбор старейшин, составлявших и сформировавших этот канон в нынешнем его виде. Ее место отражает выбор, дальновидное и тщательно продуманное решение, следующее из четкого видения значимости этой сутты, ее внутренней сути и отношения к учению Будды в целом. Подобно тому как эта сутта, относительно занимаемой ею позиции, располагается в самом начале всего собрания изречений, проповеданных Буддой, ее главное послание является введением ко всем буддийским учениям. Она, так сказать, является часовым во вратах Учения, чье разрешение должно быть получено для пересечения границы, отделяющей буддийское понимание реальности от других способов интерпретировать состояние существования человека.

Первостепенная важность Брахмаджалы в контексте буддийской мысли проистекает из самой природы учения Будды, из его цели и методологии, используемой для реализации этой цели. Целью же учения является достижение ниббаны, необусловленного состояния за пределами череды повторяющихся рождений и смертей, образующей самсару, круг существования. Достижение ниббаны приводит к освобождению от этого круга со всеми сопровождающими его страданиями, успокоению процесса обусловленности, который приводит к постоянному обновлению этого цикла. В данном случае тем, что удерживает существ в оковах, являются их загрязнения (kilesa). И до тех пор, пока их загрязнения, их

страсти и заблуждения остаются неискорененными на лежащем в основании уровне сознания, за смертью будет всегда следовать новое рождение и круг становления будет делать следующий поворот. Единственным способом прекратить это вращение является устранение поддерживающих его источников посредством проникновения к основанию его цепи происхождения. В учении Будды самой основополагающей причиной этих загрязнений является неведение (avijjā). Неведение есть источник, из которого они происходят, а также корень, который их поддерживает. По этой причине ключом уничтожения загрязнений и тем самым достижения освобождения от этого циклического существования является уничтожение неведения.

Неведение является непониманием реального положения вещей, это духовная слепота, покрывающая «три природы дхамм», не позволяющая нам видеть вещи, какими они являются на самом деле. Противоядием от него является мудрость (paññā), способ понимания вещей, свободный от искажений и извращений субъективных предрасположенностей. В противоположность неведению мудрость является главным инструментом, используемым в поисках просветления и достижения освобождения. В классической буддийской иконографии это пылающий меч, чей свет рассеивает тьму заблуждения и чей клинок рассекает путы страстей.

На своем высшем уровне развития мудрость принимает форму понимания, которое выходит за пределы обычного восприятия и достигает ниббаны, запредельной реальности. Эта реализация происходит на четырех стадиях пути — пути вхождения в поток, одного возвращения, невозвращения и арахатства. В высшей точке переживания этих моментов пути мудрость отсекает загрязнения, которые привязывают индивидуума к этому циклическому существованию, пока через достижение четвертой стадии пути все это не искореняется без остатка. Этот результат, однако, не появляется случайно. Подобно любым другим событиям, это встроено во всеобщий процесс обусловленности и, таким образом, может

следовать как кульминация продолжительного предварительного развития, которое формирует основу, условия для завершения пути. Данный процесс начинается так же, как и заканчивается, пониманием.

Именно переживание страдания заставляет искать учение Будды, тогда как мудрость, или понимание, ведет к принятию учения и вступлению на путь. Ведь чтобы вступить на путь, необходимо прийти к пониманию того, что страдание не является случайной проблемой в нашей жизни, от которой можно избавиться в результате обычных полумер, но нечто присущее самому нашему существованию, а также следует понять, что его причиной не является какой-то набор неизбежных обстоятельств, но наше собственное заблуждение и желания, от которых можно избавиться, лишь следуя предписанным путем. Это первый шаг, без которого великое шествие к освобождению никогда не может начаться. И так же, как последний шаг долгого путешествия не отличается по своей природе от первого, но лишь положением в их череде, окончательный прорыв мудрости, благодаря которому неведение рассыпается и достигается просветление, не отличается своей сущностью от начальной активизации мудрости, но лишь своей силой, ясностью и пронизывающей способностью.

В своей первичной форме интеллектуального принятия доктрины, которой учил Будда, мудрость задает импульс разворачивающемуся процессу медитативного развития, которое превращает это интеллектуальное воззрение в прямое видение. Таким образом, в экспозиции Благородного восьмеричного пути вначале следует правильное воззрение (sammādiṭṭhi). Из правильного воззрения исходят все остальные факторы пути, достигающие своей высшей точки в правильном знании и правильном освобождении. Но чтобы этот росток правильного понимания вырос, необходимо в самом начале избавиться от собрания ошибочных воззрений, ложных верований и догматических убеждений, которые постоянно угрожают его развитию. Поэтому в самом

начале пути первейшей задачей правильного воззрения, которая должна быть решена до этого, является необходимая и непростая работа по разделению правильных и ошибочных воззрений. Как говорит Будда: «Правильное воззрение, бхиккху, является предварением (pubbangama). И каким же образом правильное воззрение является предварением? Если понимают ошибочное воззрение как ошибочное воззрение и понимают правильное воззрение как правильное воззрение». (MN 117.4)

Правильное воззрение и ошибочное воззрение действуют на двух уровнях, один — относительно природы действительности, а другой — относительно доктрин о природе действительности. Правильное воззрение может как понимать природу действительности, так и различать правильные и ошибочные доктрины относительно природы действительности. Ошибочное же воззрение заблуждается относительно природы действительности, а также не может различать правильные и ошибочные доктрины относительно природы действительности. Лишь когда правильное воззрение преобладает, осуществляется верное различение между правильными и ошибочными воззрениями. Но пока преобладает ошибочное воззрение, их разделение будет оставаться незаметным, правильное воззрение будет неспособно применять свои высшие функции и развитие остальных факторов будет ослаблено.

Чтобы развивать правильное воззрение, необходимо исключить ошибочные воззрения; и, чтобы исключить их, необходимо знать, чем они являются. Для этой цели посредством сутт Будда прилагал особые усилия, объясняя, как ошибочное воззрение может принимать различные обличья, и указывал на его опасность. Упоминаемые Буддой ошибочные воззрения можно разделить на три общие категории: ошибочные воззрения с закрепленными (фиксированными) последствиями (niyattamicchādiṭṭhi), умозрительные воззрения (diṭṭhigata) и воззрения относительно личности (sakkāyaditthi).

Ошибочные воззрения с закрепленными последствиями — это доктрины, которые стремятся подорвать базовые принципы морали через отрицание структуры, наделяющей смыслом и обоснованностью этические нормы. К ним относится этический нигилизм, отрицающий закон каммы, реальность моральных качеств или эффективность усилий. Считается, что их последствия «закреплены», поскольку устойчивая приверженность этим воззрениям приводит к неблагоприятному течению каммы, препятствующей следованию как в небесные миры, так и освобождению. В некоторых случаях, когда такая приверженность особенно яростная и догматическая, порождаемая камма становится достаточной, чтобы привести к падению из мира людей на низшие уровни страдания.

Спекулятивные воззрения включают все метафизические теории, религиозные верования и философские идеи относительно вещей, которые находятся за пределами возможности верифицировать это опытным путем. Эти воззрения не обязательно препятствуют рождению в высших мирах, но в любом случае действуют как помехи на пути к освобождению. Все эти воззрения появляются из воззрения о личности, основополагающего верования в самость или сущности-эго как корня его более изощренных философских измышлений, рассматривающихся отдельно.

Брахмаджала-сутта является попыткой дать методический обзор наиболее популярной из этих трех категорий — категории умозрительных (спекулятивных) воззрений. Другие две категории особо не упоминаются в этой сутте, хотя и затрагиваются косвенно. Первая категория ошибочных воззрений с закрепленными последствиями опирает свои подрывающие мораль идеи на доктринальные предположения, входящие в рамки проекта Брахмаджалы, тогда как третье, воззрение относительно личности, является семенем, из которого разрастаются все спекуляции. Исследование спекулятивных воззрений не уникально для Брахмаджала-сутты, поскольку схожие обращения к системам верований людей

осуществлялись Буддой и в других суттах. То, что отличает Брахмаджалу и придает ей особую важность, это скрупулезность, с которой она исследует этот вопрос. Брахмаджала рассматривает не просто несколько избранных предметов, к которым проявляли философский интерес современники Будды, но предлагает нечто более полное: исчерпывающую классификацию из шестидесяти двух положений всей сферы философских воззрений относительно вечных тем спекулятивного мышления — абсолютной природы самости и мира.

Претензия Брахмаджалы на полноту описания провозглашается в рефрене, которым завершается каждый раздел: «Сверх этого ничего нет». Заголовок сутты далее подчеркивает это утверждение, когда та же самая идея приобретает конкретные очертания в памятном сравнении, которым завершается данное рассуждение. Схема из шестидесяти двух положений является сетью, забрасываемой Буддой в океан человеческого мышления, сделанной специально для того, чтобы улавливать и вмещать все возможные философские теории о природе самости и Вселенной. Она имеет в качестве своей цели не только те воззрения, что были сформулированы мыслителями, современниками Будды, или те, что появлялись в ходе интеллектуальной истории человечества, но все, что может быть выражено, независимо от того, было это когда-то выражено или нет. Брахмаджала является всеохватывающей сетью без прорех и лазеек, через которые можно ускользнуть. Так же, как рыбак, забрасывая свою сеть в маленький пруд, должен быть уверен в том, что вся рыба определенного размера будет в нее поймана, так же и Будда утверждает, что все мыслительные спекуляции прошлого и будущего будут обязательно найдены в сети его учения.

Трудно однозначно сказать, является ли эта сутта, в ее представленной форме, действительно соответствующей такому утверждению. Поразмышляв, можно сказать, что из всей истории философии и теологии можно припомнить

множество воззрений, которые не вполне укладываются в описывающуюся этой суттой схему, а также могут быть найдены другие воззрения, которые согласуются в своем основополагающем постулате с описываемыми в этой сутте, хотя кажутся происходящими из других позиций, отличающихся от того ограниченного числа, к которому все они могут быть сведены в абсолютном смысле, как сказано в этой сутте. Некоторые из них будут отмечены, когда мы обратимся к отдельному обсуждению отдельных воззрений. В субкомментарии делается попытка расширить рамки некоторых воззрений, чтобы продемонстрировать, что они включают больше, чем кажется на первый взгляд, но даже тогда остаются моменты, не отмеченные в субкомментарии, казалось бы, представляющие исключения из того, что говорится в сутте. Возможно, при более глубоком проникновении в категорию каждого такого воззрения могут быть показаны соответствующие исключения. Или же вполне вероятно, что эта сутта предполагала продемонстрировать лишь избранные моменты, оставляя вдумчивому читателю возможность заполнить имеющиеся пробелы. Однако решение этой проблемы не столь уж настоятельное, и очевидно, что это не умаляет главных принципов, которые сутта выдвигает в своем проекте обобщения всей сферы спекулятивного человеческого мышления.

Здесь может возникнуть вопрос, почему Будда настолько озабочен тем, чтобы уменьшить привязанность к этим спекуляциям? Ответ можно найти во многих суттах, где Будда подробно описывает неприятности, к которым может приводить потворство этим умозрительным воззрениям. Воззрения скорее следуют из неведения и слепоты, а не из знания. Они предполагают неправильное истолкование переживания, следующее из субъективных искажений действительного объекта восприятия. Они объявляют часть истины ее полнотой, как в истории со слепцами, которые использовали свои собственные ограниченные концепции в связи со слоном, чтобы представить это животное во всей

его полноте. Воззрения приводят к самомнению, к превознесению себя и принижению других, имеющих иные взгляды. Они выливаются в догматическое цепляние, когда принимают то, в чем уверены, за единственную истину и провозглашают все остальное ложным. Различия в воззрениях становятся основанием для ссор и споров не только среди мыслителей, но также (особенно в наши дни) среди народов и групп людей, принимающих противоположные идеологии. И, наконец, приверженность воззрениям поддерживает поступательное движение в круге становления вследствие того, что это препятствует принятию правильного воззрения, ведущего к прекращению этого круга, а также вследствие обусловленности каммическими накоплениями, которые ускоряют последующее существование. В Брахмаджала-сутте особенно делается упор на этой отмеченной в конце опасности.

Все воззрения, о которых говорится в Брахмаджале, происходят из одного из двух источников — рассуждения и медитативного переживания. Тот факт, что большое число их, возможно, даже большинство, происходит из переживания медитативных состояний, имеет важное значение для нашего понимания процесса происхождения, который стоит за измышлением этих воззрений. Этого достаточно для того, чтобы мы проявили осторожность по отношению к поспешным обобщениям, поскольку спекулятивные воззрения возникают вследствие предпочтения теоретизирования более трудным практическим занятиям. Как показывается в этой сутте, многие эти воззрения появляются лишь в конце длительной медитации, сопровождающейся непреклонным отречением, пылкой преданностью и напряженным созерцательным усердием. Самим основанием формулирования этих воззрений является более высокое переживание, а не отсутствие такового.

Происхождение этих воззрений относительно метафизической природы из подобных устремлений указывает на то, что они возникают из источника, лежащего более глу-

боко в человеческом уме, даже чем склонность к теоретизированию. Этот источник является цепляниеm за бытие, фундаментальную потребность устанавливать и поддерживать внутри эмпирической индивидуальности некоторую постоянную основу для самости или личного существования. Это цепляние за бытие выливается в «воззрение индивидуальности» (sakkāyadiṭṭhi), утверждающее наличие постоянной самости в психофизическом организме одним из двадцати способов: как тождественной, обладающей, содержащейся или содержащей какие-то из пяти совокупностей, образующих собственную индивидуальность, — материальную форму, ощущение, восприятие, ментальные формации и сознание. Уже возникшие на дорефлексивном уровне, это воззрение, в свою очередь, становится основанием для последующих описаний существования, которые выкристаллизовываются в шестьдесят два воззрения, представленные в этой сутте. Как объясняется: «Теперь, домовладелец, что касается тех различных воззрений, что возникают в мире ... и что касается этих шестидесяти двух воззрений, представленных в Брахмаджале, они возникают именно вследствие воззрения личности, и если воззрения личности нет, тогда и они не существуют». (SN 41, 3)

Поскольку идея самости некритически признается на уровне обычного переживания, более высокие уровни медитации, как показывает Брахмаджала, не приводят к устранению этой идеи, но лишь усиливают ее, обеспечивая явным подтверждением самость, изначально предполагаемую в начале практики. Это подобно тому как если бы человека в очках с красными стеклами вывели из маленькой комнаты на открытую местность. Изменение обстановки не изменило бы тогда цвета его видения, ведь пока он носит красные стекла, все ему представляется в красном цвете. Такое изменение позволит ему видеть в том же красном цвете лишь большую площадь вокруг, но не поможет увидеть вещи в их истинном цвете. Аналогичным образом, если начинают практиковать с воззрением самости и продолжают это де-

лать, не меняя своего воззрения, тогда все развивающееся в ходе этой практики приведет лишь к подтверждению исходного тезиса. Сами по себе медитативные достижения никак не меняют воззрение, в то время как возникающие более глубокие состояния сознания будут неверно истолковываться с точки зрения ошибочных идей. Принимая идею самости буквально, как указывающую на реальное существование, теоретик продолжает плести вокруг нее сеть спекуляций, казалось бы, подтверждаемых его достижениями в медитации относительно того, является ли самость постоянной или непостоянной, вечной или тленной, бесконечной или конечной, вселенской или индивидуальной и т.д.

Поэтому с буддийской точки зрения существенно важным является не просто больше практиковать, чем теоретизировать, но практиковать на основе правильного понимания. Таким образом, в противоположность спекулятивным системам буддийская система медитации принимает в качестве своего основания учение об отсутствии самости, или «не-самости» (anattā). Любые состояния переживаний, возникающие в ходе практики, на обычном или высшем уровне исследуются в свете трех характеристик — непостоянства, страдания и отсутствия самости. Это лишает основания тенденцию отождествляться с данными переживаниями, а также присваивать их исходя из концепции самости, и тем самым с окончательной определенностью все сковывающие идеи субъективности вытесняются со своих привычных мест.

Интересно отметить, что Брахмаджала на самом деле не приводит специфическую критику описываемых доктринальных позиций и даже не пытается опровергать общие принципы, руководящие каждым видом воззрений. Подобные опровержения в некоторой степени излагаются в субкомментарии, тогда как сутта ограничивается простым объяснением каждой позиции и показом обусловливающей ситуации, из которой она возникает. И точно такой же линии Будда придерживается в других суттах. Лишь изредка

можно видеть, как Будда вовлекается в логическую аргументацию, чтобы продемонстрировать недостатки других воззрений, и то лишь когда ему бросают вызов, как в случае с Саччакой (MN 35) или Упали (MN 56). Нежелание Будды вовлекаться в логическую аргументацию поднимает вопрос о причине его пассивного отношения к этому. Здесь могут быть предложены различные ответы. Прежде всего, желание доказать или найти недостатки, когда провоцируется неблагое состояние ума, вызывается склонностью к отвращению и вражде. Но поскольку просветленный мудрец, такой как Будда или арахат, вырвал корень неприятия, он не имеет желания спорить о доктринальных различиях.

Вторая причина может состоять в том, что поскольку противоборствующие мнения относительно всех основных доктринальных вопросов уже были высказаны, у Будды не было необходимости самому что-то опровергать.

Все, что ему оставалось сделать, это продемонстрировать имеющиеся противоречивые представления в их взаимной противоположности, чтобы раскрыть невозможность достижения удовлетворительного решения в рамках инструментов, доступных противникам. Также возможно, что соперничающие партии уже развили доказательства своей позиции и критики своих оппонентов, поэтому раскрыть расхождение их позиций было достаточно для обнаружения того, что они стоят на зыбкой почве. Было трудно поддерживать даже утверждение, что медитативное переживание является безупречным источником знания, когда медитация одних обнаруживает мир бесконечным, а других — конечным, когда одни не находят начала души, а другие утверждают, что видят ее сотворенность Богом.

Тогда как эти ответы, несомненно, содержат элемент истины, может быть предложена другая причина, которая обращается к более глубокому уровню, приводя нас к сердцу буддийского учения. Будда не заботится об опровержении каждого отдельного воззрения, поскольку главным образом сосредоточен не столько на содержании воззрения, сколько

на лежащем в основании расстройстве, симптомом которого является тяга к спекулятивным рассуждениям. Таковым является недуг страдания (dukkha). Часто отмечалось, что Будда отказывался давать определенный ответ на любые стандартные метафизические вопросы, вращающиеся в среде мыслителей его времен, на основании того, что ответы на них не имели никакого отношения к проблеме страдания, прекращение которого было целью его учения. Когда бхиккху Малункьяпутта сказал Будде, что если он не получит ясных ответов на десять метафизических вопросов, то покинет монашескую общину, Владыка сравнил его с человеком, раненным стрелой, который отказывается от помощи хирурга, пока не узнает все детали относительно того, кто в него выстрелил. Какой бы ответ ни последовал на эти вопросы, «есть рождение, есть старение, есть смерть, есть печаль, есть сожаление, боль, горе и отчаяние; и провозглашенное Татхагатой здесь и сейчас является прекращением этого». (MN 63, 6)

И тот же самый принцип, который находится в основании того, что Будда отказывался отвечать на ключевые метафизические вопросы, точно так же может объяснить и то, почему он отказывался заниматься критикой предполагаемых ответов. Будда обращал внимание лишь на непосредственно экзистенциальную проблему страдания, и его подход состоял в том, чтобы заниматься проблемой напрямую, без уклонений и окольных путей. Такое рассмотрение, однако, не следует принимать как подразумевающее, что Будда игнорирует склонность к теоретизированию, как явление, не связанное с проблемой страдания; напротив, он видит захваченность метафизическими теориями как часть и предпосылку болезни, от которой он хотел бы избавить. Принятие любого из этих спекулятивных воззрений равносильно попаданию в «чащу воззрений, джунгли воззрений, хаос воззрений, сумбур воззрений и оковы воззрений». (MN 72, 14)

Спекулятивные воззрения являются частью явления дуккха, поскольку они представляют собой бесплодный поиск безопасности. С буддийской точки зрения в самих поисках безопасности нет ничего плохого, поскольку именно он мотивирует буддиста в его духовных поисках. Ошибка в случае спекулятивных воззрений заключается в двух вещах: первое — это главное представление, в рамках которого понимается безопасность, и второе — место, где его ищут. Во всех воззрениях, с которыми имеет дело Будда, идея безопасности интерпретируется в связи с самостью, которая с буддийской позиции является ошибочной идеей, рождающейся из неведения, желаний и привязанности. И во-вторых, когда концепция самости проявляется, она требует содержания, которое теоретик пытается заполнить чем-то, состоящим из пяти совокупностей: «Все отшельники и брамины, различным образом рассматривающие что-либо как самость, делают это, принимая все пять совокупностей или некоторые из них за самость». (SN 22, 47)

Однако идея самости, в качестве своей основной коннотации, обладала идеей постоянства, тогда как все пять совокупностей непостоянны, связаны с возникновением, ослаблением и прекращением. Поэтому любая попытка относиться к ним как к самости обречена на провал, а также стремление найти в них безопасную опору неизменно будет приводить к разочарованию и страданиям. Поскольку спекулятивные воззрения, таким образом, связаны с сетью явлений, которые охвачены истиной страдания, правильным отношением к ним будет такое же, как к общему недомоганию, — поиск его базовых причин и применение лечебного средства, подходящего для устранения этих причин. Лекарством в данном случае является путь, который заменяет слепоту воззрений на прямое прозрение, Благородный восьмеричный путь — «осуществление видения и осуществление знания, ведущие к покою, пониманию, просветлению и ниббане».

II. Оформление и структура этой сутты

В последующем материале я кратко опишу обрамление и структуру Брахмаджала-сутты, а затем перейду к более обстоятельному обсуждению шестидесяти двух воззрений, которые являются основной темой. В своем обсуждении я буду стараться переплетать положения Суттанты и анализ ее толкования в единое целое, добавляя, где необходимо, разъяснение комментариев.

Эта Брахмаджала-сутта, которая после своего завершения представляет и упорядочивает весь ряд спекулятивных конструкций, заставляя этот десятитысячный мир содрогнуться шестьдесят два раза, начинается просто и достаточно безобидно с повседневной сцены из повседневной жизни Будды. Возвышенный находится на своем пути между Раджагахой и Наландой вместе со свитой, состоящей из монахов бхиккху. В то же самое время странствующий аскет по имени Саппия следовал за ним вместе со своим учеником и, как сообщается в комментарии, компанией странствующих последователей.

Когда они таким образом шли вслед за Буддой, Саппия стал неодобрительно высказываться относительно Будды, Дхаммы и Сангхи, тогда как его ученик противоположным образом восхвалял их. Причина враждебности Саппии объясняется в комментарии. Перед тем как на индийской религиозной сцене появился Будда, странники пользовались огромной популярностью и уважением, но после этого симпатия народа переориентировалась на Будду и его учеников. Кроме того, похоже, что Саппия был учеником Санджаи, который также был первым учителем Сарипутты и Моггалланы, главных учеников Будды. Когда эти двое покинули Санджаю, чтобы присоединиться к Будде, их уход привел к расколу в рядах странников, из-за чего Саппия почувствовал неприязнь к Владыке. Поэтому из-за ревности он стал порицать Три драгоценности, хотя его ученик превозносил их.

На следующее утро множество бхиккху собрались в павильоне помещения для отдыха, где они провели ночь, и стали с изумлением и восторгом обсуждать точность «проникновения в разнообразие живых существ» Будды, один из его уникальных видов знания. Будда узнал об этом, подошел к бхиккху и наставил их на то, чтобы поддерживать отношения невозмутимости перед лицом порицаний или восхвалений, следующих от других, не впадая в негодование по поводу первого или в ликование по поводу второго. Оба этих вида реакции происходят из помрачений, и потворствование им создает препятствие для духовного развития, а также и для ясного суждения. Будда объяснил, что правильным отношением при этом является исправление ошибок тех, кто несправедливо критикует, и осознание звучания слов, исходящих от тех, кто восхваляет. Однако же в комментарии добавляется, что в случае грубых оскорблений следует просто сохранять молчание, развивая терпение и выдержку.

Эти два термина, восхваление и осуждение, становятся «нитями», которые связывают вместе различные разделы сутты. Осуждение затрагивается в первой части сутты, где Будда наставляет на верный путь поведения, когда следует порицание. Остальная часть сутты посвящена восхвалению, в частности «восхвалению Татхагаты». Такое восхваление бывает двух видов: высказываемое мирянами, такими как Брахмадатта, которые судят Будду исходя из его поведения и поэтому могут говорить приятные слова лишь на основании поверхностных фактов; и высказанное мудрыми последователями, например бхиккху, которые проникли в истину Дхаммы и, таким образом, могут оценивать на более высоком уровне и более глубокие качества Владыки.

Первый тип восхваления закладывает основу для второй части сутты, анализа добродетельного, где подробно перечисляются все моральные качества, на основании которых миряне могут восхвалять Будду. Однако же они называются «пустяковыми и незначительными», поскольку являются низкими по отношению к более возвышенным

качествам сосредоточения и мудрости, недоступным для обычного восприятия. Вслед за этим Будда обращается ко второму виду восхваления, опирающемуся на оценку его специфических качеств, чтобы показать истинную основу для «восхваления Татхагаты»: его способность анализировать и классифицировать различные спекулятивные воззрения относительно собственного эго и мира, чтобы понимать их через соответствующие причины и будущие последствия, а также чтобы видеть, что лежит за всеми этими воззрениями, — состояние освобождения без цепляния.

Здесь, в главной части сутты, излагаются шестьдесят два воззрения в своих отдельных группах, разделяющихся согласно периоду времени, с которым они связаны, т.е. прошлым или будущим, их общим принципом, а также их определенным тезисом или способом происхождения. Она завершается кратким рассмотрением всех воззрений вместе. После классификации и разъяснения воззрений следует множество разделов, в которых показывается, как эти спекуляции появляются на основе совокупного собрания условий, формируемых неведением и страстями. Это описание их происхождения затем соотносится с более общим принципом зависимого возникновения (paṭiccasamuppāda), тем самым раскрывая склонность к спекуляциям как способствующий фактор для непрерывного циклического существования. В качестве противовеса «описанию этого циклического существования» далее следует раздел, в котором показывается правильное воззрение Благородного пути, обладающего способностью вести к освобождению из этого круга. Таким образом, исчерпывающее описание Брахмаджалой всех воззрений связывается с центральной темой учения Будды: «Мое учение лишь о страдании и о прекращении страдания». Далее сутта завершается двумя запоминающимися сравнениями и пятью альтернативными заглавиями, а также упоминанием о содрогании десятитысячной вселенной в связи с провозглашением сутты.

Прежде чем перейти к обсуждению шестидесяти двух воззрений, стоит кратко прокомментировать два момента в предварительных разделах толкования. Вначале, в связи с разделом истолкования добродетели, в субкомментарии приводится интересное рассуждение относительно обоснования предписания, запрещающего убивать в контексте буддийского учения об отсутствии самости, анатта. Если нет самости, которую бы убивали, а также самости, которая бы убивала, то на каком основании следует запрет на убийство? Схожий вопрос появляется в индуистском классическом тексте Бхагаватгита. Комментатор мог подразумевать это в своем обсуждении, поскольку использованные им определенные фразы напоминают отсылку к Гите, где задается вопрос: если единая самость является постоянной и неизменной, одинаковой во всех существах, за пределами действия и вовлечения, тогда почему необходимо воздерживаться от войны? Ответ состоит в том, что не нужно воздерживаться, что можно в ней участвовать и даже убивать, при условии следования праведным поступкам, выполнения обязанностей в духе непривязанности и узнавания реальности всеохватной самости. Однако буддийский мыслитель должен отвечать в духе поддержания справедливости предписания, запрещающего убийство, но не признавая существования убиваемой или убивающей самости.

С буддийской точки зрения не может быть метафизического оправдания аморальности и безнравственности. Комментатор устанавливает это свое положение посредством определения убийцы и его жертвы в связи с «собранием формаций» (saṇkhārānaṃ puñjo), потока материальных и нематериальных явлений, связанных законами координации и переноса влияния. Хотя и нет убивающей самости, но есть собрание совокупностей, содержащих желание убивать, которое мотивирует и актуализирует действие убийства. Жертва точно так же не является самостью, но совокупностью дхамм, которые продолжают возникать в объединенной последовательности одной жизни, если средства убий-

ства не были применены убийцей, но которая (т.е. совокупность дхамм), вследствие применения этих средств, станет лишенной витальной материальной основы, необходимой для продолжения проявления в той же единой жизненной форме. Таким образом, все три понятия — убийца, убийство и убитый — могут быть определены так, что это не требует соотнесения с существующей самостью, и заповедь «не убивать» сохраняет свою обоснованность.

Вторым пунктом, нуждающимся в разъяснении, является замечание в комментарии, что «более глубокие дхаммы, которые трудно понять», упоминаемые Буддой во вступлении к классификации воззрений (§28), указывают на его знание всеведения (sabbaññutañāṇa). Отсюда возникают два вопроса: первый — каким образом это утверждение может быть истолковано, чтобы указывать на знание всеведения; и второй — действительно ли этот текст подтверждает приписывание всеведения Будде.

Комментарий доказывает свою позицию, указывая на то, что есть четыре особых случая, когда проявляется величие «знания Будды»: 1) провозглашение правил дисциплины (vinaya); 2) классификация дхамм согласно уровню и категории; 3) экспозиция обусловленности или зависимого происхождения; 4) классификация различных убеждений. Брахмаджала представляет функцию «знания будды» в последней упомянутой категории. Использование в этом утверждении Будды множественного числа «дхаммы» может вызвать некоторое сомнение, однако комментарий поясняет это, объясняя, что множественное число используется потому, что знание всеведения появляется в нескольких категориях сознания и принимает множественную форму исходя из объектов. Первое объяснение причудливо, тогда как второе имеет некоторую правомерность в данном контексте. Высказывание Будды относительно «глубоких дхамм» повторяется после каждой группы воззрений (§37 и т.д.), и в данном оформлении это очевидно соответствует его пониманию различных воззрений через их причину и результат, а

также его просветлению и освобождению. Поскольку никто, кроме Будды, не может анализировать и классифицировать эти воззрения полностью, лишь знание, характерное для Будды, может быть объектом этого рефрена.

Тем не менее, когда в комментариях и даже в ранних разъяснительных трудах, таких как Paṭisambhidāmagga и Niddesa, всеведение обычно приписывается Будде как само собой разумеющееся, то может возникнуть вопрос, получает ли это приписывание подтверждение со стороны четырех главных Nikāya. Такое свидетельство является двойственным. В Tevijja Vacchagotta Sutta (MN 71.5) Будда утверждает: «Прогуливаюсь ли я, стою, сплю или бодрствую, знание и видение постоянно и неизменно передо мной». Но принятие этого утверждения как полного отрицания всякого знания будет, вероятно, слишком далеко идущим, поскольку в другой сутте Будда говорит, что ссылаться на это как на полное отрицание возможности «всеохватного знания и видения» является искажением его слов (MN 90.5). Утверждаемое им состоит в том, «что нет ни отшельника, ни брамина, который бы в одно и то же время мог знать и видеть все». И это утверждение оставляет открытым вопрос относительно возможности неодновременного типа всеведения, могущего знать все, к чему оно обращается. Это просто тип всеведения, которое традиция Тхеравады приписывает Будде, как это явствует из обсуждения в субкомментарии. Но с практической точки зрения вопрос о всеведении не столь уж настоятельный для буддистов. Важным является то, что Будда обнаружил и продемонстрировал путь к освобождению, в котором можно убедиться благодаря собственной практике и опыту.

III. Спекуляции относительно прошлого

Мыслящие индивидуумы обнаруживают себя в мире, где они несутся сквозь время от прошлого, скованные своей

способностью помнить, к будущему, скованные надвигающейся смертью. Мы можем даже не понимать действительность своего нынешнего существования, развертывающегося от момента к моменту, но наши надежды и страхи, наше стремление к более великому знанию, а также наше простое любопытство заставляют нас удивляться непостижимости пределов своего бытия, нашему прошлому, до рождения, и нашему будущему, следующему после смерти. И этот мир тоже стоит перед нами как непреодолимая данность, место нашего бытия, череда наших действий, сфера наших радостей и страданий. Поскольку судьба этого мира тесно связана с нашей собственной участью, изумление и психологическая потребность снова заставляет нас спекулировать относительно его происхождения и абсолютной цели. По этой причине Будда разделяет спекулятивные воззрения относительно самости и мира на две обширные категории — спекуляции относительно прошлого и спекуляции относительно будущего.

Комментаторские объяснения терминов, которые Будда использует для выражения приверженности теоретиков к своим доктринам, также проливает свет на психологию и эпистемологию, стоящую за фабрикацией их воззрений. Спекуляции возникают на своей начальной стадии как смутные, группирующие мысли (kappa), управляемые страстями и воззрениями, taṇhā и diṭṭhi. Страсти проявляют свое влияние в виде склонности к удовлетворению собственных желаний, в частности стремления к защищенности и личному бессмертию посредством принятия определенного убеждения. Воззрения как первичный психологический фактор, отличающийся от выработанного продукта, проявляют себя в виде склонности теоретизировать или размышлять, получать удовольствие от спекуляций просто ради удовлетворения своего пристрастия к построению системы, постулированию и аргументации. После возникновения на начальной стадии эти мысли усиливаются повторением и разнообразными рассуждениями, пока соответствующие

идеи не начинают восприниматься как абсолютная истина и не выдвигаются как сформулированные доктрины.

В связи со словом «adhivutti» в комментариях указывается на наличие эпистемологической ошибки. Спекулятивные воззрения являются ошибочными, поскольку они происходят из ошибочного восприятия вещей. Те, кто конструирует такие воззрения, не способны понимать реалии в их истинной природе, как непостоянные и лишенные субстанции события, происходящие в зависимости от условий; вместо этого они приписывают им значение, которым те не обладают. Они накладывают на конкретные действительные события полностью воображаемые характеристики, такие как самость, постоянство, вещественность и т.д., появляющиеся не сами по себе, но в связи с интерпретирующей концептуальной активностью человеческого ума, действующего на основе субъективных предрасположенностей, а не свободного рассмотрения и ясного понимания.

Брахмаджала излагает восемнадцать доктрин относительно прошлого. Они разбиваются на пять общих категорий: четыре доктрины этернализма, четыре — частичного этернализма, четыре вида «бесконечных увиливаний», или «извивов угря», и две доктрины случайного происхождения.

1) Постоянство. Обычно в суттах термин «этернализм» вольно используется для обозначения любого воззрения, утверждающего постоянно существующую вещь без обращения внимания на соотнесенность ее бытия с течением потока времени. Но в данной системе категорий этот термин используется в более строгом смысле, для обозначения только воззрений относительно прошлого, где утверждается постоянное предсуществование как самости, так и внешнего мира. Воззрения, в которых утверждается неизменное постоянство в будущем, здесь называющиеся доктринами бессмертия, утверждающие между тем безначальное существование лишь единого объекта или ограниченного числа объектов, называются доктринами частичного этернализма.

Четыре варианта этернализма различаются в соответствии с их способами происхождения. Три возникают из ретрокогнитивных переживаний в прошлых жизнях и один из рассуждений. Первые три опираются на воспоминания прошлых жизней, следующие из определенного и реального духовного переживания. Посредством усилий и систематического созерцания йогин достигает достаточно сильного сосредоточения ума (samādhi), могущего служить основанием для непосредственного (прямого) знания (abhiññā), припоминания прошлых жизней. В зависимости от силы проницательности своего интеллекта — притупленного, среднего или острого — он может вспоминать свои прошлые жизни количеством вплоть до сотни тысяч на удалении во времени до десяти эонов, этапов сжатия и расширения Вселенной, а также на удалении во времени до сорока эонов. Таковы три варианта. И тогда он предполагает наличие постоянной самости, сохраняющейся на протяжении этих периодов времени.

Рационалисты, рассматриваемые как единственный вид в этой сутте, делятся на четыре вторичных вида, согласно комментариям. Первое основание, исходящее из мнений или традиции, состоит в том, что, услышав историю о существах, которые жили на протяжении многих жизней, делается вывод, что должна быть постоянная самость (эго). Вторым является память о некотором небольшом количестве прошлых жизней, возможно, благодаря воспоминаниям, возникающим спонтанно и без опоры на медитативный опыт, с последующим предположением о наличии самости как основания для этого. Третьим является принятие нынешних удач или обретений (lābha) как результата накопления хорошей каммы в прошлом, и предположение, что предсуществующая самость осуществляла эту камму, а теперь наслаждается результатами. Третья категория также может включать йогинов, которые без припоминания прошлых жизней цепляются за свои блаженные медитативные переживания как за раскрывающие постоянно существующую самость. И четвертое

— это чистый рационалист, который утверждает постоянную самость исходя из одного лишь рассуждения, чтобы поддержать обоснованность закона каммического воздаяния. А то, что закон каммы может действовать при отсутствии такой самости, для такого теоретика непостижимо.

Суть такой этерналистской позиции выражается в виде тезиса: «Самость и внешний мир являются постоянными, бесплодными и устойчивыми как горная вершина, стоящими крепко, как колонна». Поскольку упоминаются два постоянных объекта (сущности) — самость и внешний мир, — то между ними могут иметься два вида отношений: одно состоит в том, что они фундаментально тождественны, и другое — они различные. Возможно, при достаточно тонком мышлении также можно сформировать воззрение, что они тождественны и различны, однако этих двух позиций вполне достаточно для рассмотрения. В комментарии делается замечание относительно этого странного слова «бесплодный» (vañja), сводящееся к тому, что самость и внешний мир не производят ничего нового, т.е. они не порождают ничего, чего бы прежде не существовало. Смысл этого состоит в том, что изменения не реальны и что их онтологический статус является вторичным по отношению к постоянно существующим самости и внешнему миру. Доктрина, отрицающая реальность изменения, представляется настолько резко не стыкующейся с непосредственной очевидностью восприятия видящего, что постоянно и каждый момент изменения происходят внутри и снаружи, что трудно понять, как кто-то может в этом сомневаться. Однако философы умные люди, и они нашли два способа примирить несоответствие между наблюдаемыми фактами и своими теоретическими постулатами. Первый — это рассмотрение изменений как простого проявления, поверхностной иллюзии, ошибочно приписываемой неизменной реальности. Другой же — принятие изменения как действительной трансформации прочной субстанции, сохраняющей свою идентичность вместе с изменением своих побочных (случайных) внешних видов (модусов).

Если комбинировать две эти альтернативные позиции относительно связи самости и внешнего мира со следующими двумя относительно статуса изменения, возникают четыре следующие позиции:

1) То, что самость и внешний мир тождественны и изменчивы, является простой кажимостью. Такова фундаментальная идея Адвайта-веданты, индийской философии недвойственности, продвигающей иллюзионистскую доктрину изменения (vivaratavāda), согласно которой все явления суть простые проявления, наложенные поверх абсолютного в результате неведения.

2) То, что самость и внешний мир тождественны и изменчивы, является трансформацией (превращением) состояния. Подобная позиция, кажется, имеется среди философий недвойственности (visiṣṭā-dvaita) в Индии; возникшая после времен Будды, она рассматривает Бога, индивидуальные души и весь мир как модусы единого абсолюта, а их изменения — как реальные модификации абсолюта.

3) То, что самость и внешний мир различны и изменчивы, является простой кажимостью. Примеры такой позиции трудно представить, поскольку теории кажущихся проявлений в общем фигурируют в пределах метафизики монизма.

4) То, что самость и внешний мир различны и изменчивы, является трансформацией (превращением) состояния. Эта идея, называемая Паринамавада, поддерживалась философской системой Санкхья, основным оппонентом Веданты в рамках индийской ортодоксии. Именно она является главной целью буддийской критики. Согласно Санкхье, самость, или духовная сущность (puruṣa), и природа (prakṛti) всегда различны. Самость, которая отдельная для каждого индивидуума и поэтому представляющая собой реальную множественность, являющаяся чистым свидетельством личного опыта, свободна от изменения и трансформации. Сферой ее осознавания является природа, остающаяся самотождественной вместе с разнообразием модификаций, которым

она подвергается как простым превращениям субстанции. Все чувственные и ментальные активности как формы изменения относятся не к самости, которая неизменна, но к природе, пределы которой ограничиваются умственным и материальным.

Одно из представлений Санкхьи, ее доктрина возникающей манифестации, рассматривается в субкомментарии, где делается попытка показать несостоятельность утверждения того, что результат, которому предстоит проявиться позднее, может предсуществовать в собственной причине[1].

Считается, что этерналистская доктрина происходит вследствие неправильного применения «метода единства» (ekattanaya) в связи с непрерывным потоком переживания, который является предметом рассмотрения. Согласно палийским комментариям, для правильного понимания этот поток следует рассматривать посредством двух дополнительных методов исследования, «метода единства» и «метода различия» (nānattanaya). Метод единства демонстрирует, что различные события переживания, образующие непрерывный поток, являются взаимосвязанными частями, соединяющимися друг с другом на основании закона обусловленной зависимости. Они «едины» в том смысле, что связаны друг с другом в едином процессе распространения и развития. Метод различия уравновешивает это через выделение различий между отдельными событиями. Несмотря на единство, поток переживания все же является цепочкой, состоящей из отдельных звеньев, одни из которых функционируют как причины, а другие — как результаты. Кроме того, поступательное течение потока периодически прерывается: он разрывается событиями смерти и следующего рождения на отдельные жизни, демонстрирующие признаки различия, несмотря на общее единство их последовательностей.

Когда эти два метода применяются вместе, поток переживания понимается адекватно; когда же они применяются неправильно или применяются однобоко, тогда

следует неправильное понимание. Если неправильно применяют метод единства, то следует уверенность в наличии идентичной самости, что приводит к этернализму. Если неправильно применяют метод различия, то приходят к тому, что лишенный непрерывности элемент в потоке переживания становится абсолютным, из чего следует доктрина аннигиляционизма (полного уничтожения). Правильное же применение обоих демонстрирует, что этот поток является причинно связанной последовательностью моментальных процессов, которая длится до тех пор, пока причины сохраняют свою действенность, и прекращается, когда эти причины дезактивируются. В любом случае за всем этим нет никакого сохраняющегося ядра, которое можно воспринимать как индивидуальную самость. Таков срединный путь, избегающий двух крайностей.

2) Частичный этернализм (ekaccasassatavāda). Это собрание воззрений отличается от предшествующего собрания в своем утверждении постоянного существования лишь одного ограниченного числа сущностей, которые могут быть либо живыми существами, либо «формациями» (saṇkhārā). Первые три доктрины принадлежат предшествующей категории, четвертая же — последней.

В субкомментарии указывается, что воззрения частичного этернализма, обсуждаемые в этом разделе, являются полноценными онтологическими теориями, а не эпистемологическими, подобно Джайнской доктрине семичастного приписываемого (предикабельного), релятивистской позиции, полагающей, что одна и та же сущность может быть постоянной и непостоянной в зависимости от точки зрения, с которой она описывается. Согласно Джайнам, ни один способ описания природы реальности не соответствует этой природе во всей ее бесконечной изменчивости. Для сглаживания неадекватности обычных способов представления реальности они пытались разработать схему утверждения (предикации) с семью возможными видами описания, которая, как они считали, была способна обосновать раз-

личные позиции, с которых может быть рассмотрена любая ситуация. Четырьмя базовыми утверждениями, могущими охарактеризовать нечто, были: это является...; это не является...; это является и не является...; это не соотносится ни с чем. Остальные три следуют из комбинации четвертого утверждения с предшествующими тремя. Что касается проблемы изменения, то Джайны придерживаются доктрины релятивизма (anekāntavād), в которой утверждается, что во всем есть что-то длящееся и что-то изменяющееся. То есть в золотом кувшине золото, из которого он состоит, является неизменным, тогда как его форма и цвет, а также прочие качества могут появляться и исчезать[2]. В субкомментарии это представление опровергается указанием на то, что само золото является совокупностью материальных явлений, которые возникают и исчезают, и поэтому не может обладать длящейся субстанциальной природой, на основании которой кувшин может описываться как постоянный.

В субкомментарии также обращается внимание на отделение буддийской позиции, «доктрины исследования» (vibhajjavāda), от доктрины частичного этернализма. В обеих утверждается двойственность постоянных и непостоянных дхамм, но частичный этернализм совершает двойную ошибку, которая не допускается в буддизме. Вначале он ошибочно принимает непостоянные и обусловленные дхаммы как постоянные и необусловленные, а затем он приписывает вещам, которые он рассматривает как постоянные, характер самости. В отличие от этого буддисты проводят верное разделение между обусловленными дхаммами, которые всегда непостоянны, и необусловленной дхаммой, ниббаной, которая единственно является постоянной. Кроме того, буддисты отвергают приписывание самости чему-либо, даже ниббане, поскольку идея самости является фундаментальной ошибкой.

Первой формой частичного этернализма является теизм, где постоянный Бог признается в качестве творца Вселенной и который считает, что все остальные вещи про-

исходят по указанию всемогущего Бога. В этой сутте происхождение идеи Бога описывается в виде мифа, немного напоминающего библейскую историю о падении и изгнании человека из эдемского сада. Однако между ними есть важное различие, состоящее в том, что библейская история настаивает на правдивости идеи, которая сообщается этим мифом, о постоянстве и всемогуществе Бога, а также реальности его акта творения, тогда как буддийское описание, напротив, предлагает совершенно иную космологическую основу. Согласно буддийской космологии, не может быть найдено какое-то начало Вселенной во времени из бесконечного количества мировых систем, которые постоянно развертываются и исчезают соответственно схеме, управляемой безличным законом.

Вера в Бога возникает вследствие неправильного истолкования, описываемого в сутте, которое, с одной стороны, поддерживается ошибочным пониманием космологической истории «Mahā Brahmā», а с другой — следованием этому ошибочному пониманию и последующим ошибочно истолковываемым йогическим переживанием. Рассматриваемый в правильной перспективе творец появляется соответственно тому же закону, который управляет его творением, и обращение к будущему показывает, что он точно так же должен будет умереть, когда камма, приведшая его к такому высокому положению, исчерпает свою силу. Он не творец и правитель, каким он себя представляет, но лишь высшее существо, находящееся на более высоком уровне существования вследствие благой каммы, накопленной в прошлом. Вместе с теми, кто его окружает, и миром вокруг он такой же объект закона непостоянства — становления, рождения, старения и смерти, — как и все остальные существа. Только просветленные, будды и арахаты, разорвали оковы каммы, вышли из циклического существования и достигли единственного истинно постоянного состояния, где старение и смерть больше не властны.

Не вполне понятно, почему данная сутта предлагает это в качестве единственного варианта происхождения идеи Бога. Антропология и история религии приводят и другие причины, описывающие происхождение этой идеи, вероятно, даже с большей убедительностью. Наверное, наиболее выдающейся является постепенное выплавление природных духов, представляемых примитивным человеком для описания естественных явлений, в единую фигуру всемогущего и заботящегося о благополучии людей. Спекулятивная теология также являет пример рационального происхождения или, по крайней мере, оправдания идеи Бога-творца, хотя это не входит в раздел о рациональной основе для частичного этернализма. Тем не менее эта сутта указывает на важный источник для теизма, каковым является медитативное переживание, предостерегая нас от слишком поспешного принятия открытий сверхъестественных состояний сознания в качестве окончательного подтверждения обнаруживаемых ими идей.

Второй и третий виды частичного этернализма трудно уверенно идентифицировать без точных сведений относительно их исторических примеров. Похоже, что ими являются два вида политеизма. Обе эти доктрины следуют из ошибочной интерпретации событий, вспоминаемых в состоянии медитативного погружения.

Четвертая позиция — это рациональный дуализм временного тела и постоянного ума. Теоретик видит исчезновение материального тела, по крайней мере, в грубых формах увядания и смерти, но не видит более быстрого и тонкого моментального растворения сознания (см. SN 12.61). Каждое действие сознания во время кончины определяет возникновение своего последствия, и этот процесс перехода происходит так быстро, что для теоретика поток сознания кажется самотождественным целым, а не последовательностью дискретных состояний. Следовательно, пренебрегая методом различия, он неверно применяет метод единства, накладывает ошибочную идею самости на тело и на ум, за-

ключая из этого, что тело является непостоянной самостью, а ум постоянной и неизменной самостью.

Следует отметить, что, будучи рационалистской доктриной, связанной с прошлым, она предполагает, что ум постоянно существовал в прошлом, и ее главный тезис не касается будущего. Эта доктрина может интерпретироваться следующим образом: 1) утверждение, что ум существует постоянно и переходит из одного тела в другое, как в индусской аналогии с человеком, который по собственной воле меняет костюмы; 2) ум предсуществует в состоянии изолированного собственного совершенства, но затем помещается в тело вследствие своей духовной деградации, подобно тому, как это представлялось в древнегреческом мистериальном культе. Остается непонятным, почему рационализм должен быть связан исключительно с менталистским этернализмом. С другой стороны, аргументированная демонстрация часто использовалась и для доказательства существования Бога-творца, тогда как доктрина постоянного ума, переходящего из одного тела в другое, может также происходить из воспоминаний о прошлых жизнях как полноценной этернералистской позиции.

3) Доктрины конечности и бесконечности мира (antānantavāda). Данный раздел представляет четыре доктрины относительно протяженности мира — является ли он конечным, бесконечным, первым и вторым одновременно, или же ни тем и ни тем. Тогда как предшествующие разделы демонстрировали ошибки, происходящие из неправильной интерпретации медитативного переживания, данный раздел идет дальше и демонстрирует то, каким образом результаты таких интерпретаций могут прямо противоречить друг другу, даже когда любое утверждение поддерживается непосредственным восприятием. Смыслом такого противоречия является ненадежность восприятия, что обнаруживается при внимательном рассмотрении его в свете мудрости и понимании в соответствии с принципами реальности, которым учит просветленный учитель.

Согласно субкомментарию, «мир» (Вселенная), о котором говорят теоретики, означает самость; и, таким образом, действительным объектом для соответствующих теорий являются конечность или бесконечность самости. Такая интерпретация может казаться надуманной, но и в других суттах иногда обсуждается набор воззрений о конечности или бесконечности самости и мира, так что слово «мир» может здесь приниматься как общее обозначение для обоих. Объективным основанием для формулирования этих воззрений, согласно комментарию, является знак, нимитта (nimitta), касина (kasiṇa), функционирующий как объект медитативного погружения, джхана (jhāna). Касиной может быть диск, изображающий один из элементов, или окрашенный диск, использующийся как объект для сосредоточения. В результате систематической практики начальный объект порождает внутреннюю копию себя, которая, в свою очередь, порождает ясный и отчетливый «аналогичный знак» (paṭibhāganimitta). Этот аналогичный знак, однажды ясно установленный, может постепенно расширяться в объемах, пока не охватит собой все и будет казаться, что он распространяется на всю Вселенную (см. Vism 4.31 и 4.127). Проявление этого знака является настолько мощным переживанием, сопровождающимся настолько сильными эмоциями радости и восторга, что если воззрение самости дремлет где-то в уме медитирующего, то он может воспринимать этот знак как проявление своей «истинной самости» или «внутренней чудесной природы», которая стала проявляться, когда облака рассудочного мышления очистились в результате этой практики сосредоточения.

Если, как объясняется в комментарии, медитирующий не может достичь успеха в расширении этого знака до «границ мировой сферы», т.е. до очевидно беспредельной области, то он приходит к заключению, что мир конечен, и, продвигая это в качестве своего взгляда, начинает говорить о знании истины в результате непосредственного восприятия. Если ему удается расширить его до видимо бесконечных

пределов, то он заключает из этого, что мир бесконечен, и снова подтверждает свое мнение непосредственным восприятием. Если у него получается распространить этот знак беспредельно по одной оси, но ограниченно по другой, то он приходит к синтетическому воззрению, что мир является конечным и бесконечным одновременно. Четвертое воззрение возникает в случае рационалиста, который аннулирует противоречивые сообщения предшествующих теоретиков и таким образом заключает, что мир не является ни конечным, ни бесконечным. В комментарии объясняется, что эти воззрения относятся к спекуляциям относительно прошлого, поскольку они появляются в результате предшествующего видения теоретиком знака касины, но это объяснение не очень убедительное. Возможно, они включают их в эту категорию, поскольку самость или мир, к которым они обращаются, предполагаются существующими с безначального прошлого.

4) Доктрины бесконечных увиливаний (amarāvikkhepavāda). Несмотря на использование слова «доктрина» (vāda), следующие четыре позиции не столько определенные позиции, сколько основания для отказа принимать любую позицию. Поэтому они называются amarāvikkhepa, которые в комментариях объясняются двумя способами. Во-первых, если принять слово «amarā», «бессмертное», как непрекращаемое или бесконечное, а также «vikkhepa» как «увиливание» (букв. «колебание взад и вперед»), это сочетание можно объяснить как «бесконечное увиливание», поскольку теоретики, которые применяют такой подход, продолжают без конца уклоняться, отказываясь от определенного утверждения. Во-вторых, интерпретируя слово «amarā» как разновидность рыбы (возможно, угорь), а слово «vikkhepa» как ее движение, это сочетание можно объяснить как «извивы угря», поскольку эта доктрина «бродит там и сям, не в состоянии ухватить».

Эти четыре позиции, называющиеся «бесконечное увиливание», появляются в случае, когда отшельники или

брамины не могут понять объект собственного размышления. В первых трех случаях этим объектом считается благотворное и неблаготворное течение каммы, тогда как к четвертому относятся такие вопросы, как множество философских тем, обсуждавшихся во времена Будды. Мы можем предположить, что проблема благотворного и неблаготворного, характерная для первых трех случаев, является простым названием для самого простого вида знания, ожидаемого от уважаемого мыслителя, и что более сложные проблемы философии должны быть поняты исходя из контекстуального смысла. Линия «бесконечного увиливания», усвоенная этими отшельниками и браминами, кажется похожей на скептицизм, но отличается от него в существенном аспекте. Скептик считает, что мы не можем достичь определенного знания относительно проблем философии и что любая принятая нами позиция имеет свое внутреннее противоречие.

Однако эти «извивы угря», представленные в сутте, далеки от отрицания способности человека обладать определенным знанием и в действительности допускают вполне реальную возможность этого, но лишь когда находятся за пределами своего индивидуального восприятия. Следовательно, их нежелание занимать определенную позицию происходит вследствие опасения того, что определенный элемент информации может оказаться опровергающим занятую ими позицию. Однако же, подобно скептикам, первые три увиливающих получают особый приз за спокойствие ума. Первые два даже проявляют некоторую степень нравственности и порядочности: одни боятся сделать ошибочное утверждение, а другие опасаются допускать желание или отвращение. Третьи не занимают никакую позицию, поскольку боятся быть опровергнутыми другими, а четвертые — вследствие совершенной глупости и притупленности. Как и в случае с расширяющими, классификация увиливающих вместе со спекулирующими относительно прошлого не вполне понятна. Истолковывающее объяснение не очень полезно в разъяснении трудностей.

5) Доктрины случайного происхождения (adhiccasamuppanavāda). Следующие два воззрения, утверждающие, что самость и мир происходят случайно, возникают двумя способами: в случае медитирующего, который вспоминает кажущееся случайным возникновение сознания после периода пребывания в сфере не-восприятия, а также в случае не достигающего в результате рассуждения. Первый требует некоторого обсуждения. Буддийская космология классифицирует различные планы живых существ тремя способами согласно количеству совокупностей (khandha), т.е. психофизических компонентов, которые они содержат: как существование пяти совокупностей (pañcavokāra-bhava), существование четырех совокупностей (catuvokāra-bhava) и существование одной совокупности (ecavokāra-bhava). Первое предполагает наличие всех пяти совокупностей — материальной формы, ощущения, восприятия, ментальных формаций и сознания; такой вид существования имеется на двадцати шести среди тридцати одного уровня бытия. Однако космос также состоит из пяти сфер, в которых единство ума и материи разделяется. Четыре из них это нематериальные уровни, где четыре ментальные совокупности лишены материальной основы. Пятым является чисто материальный уровень, где ментальный поток «континуума совокупностей» временно перекрывается и остается лишь совокупность материальной формы. Когда жизнь в этой сфере завершается, ментальный процесс снова продолжается там, где он прекратился, влекомый предшествующей каммой.

Тогда как жизнь в виде существования пяти совокупностей порождается как вследствие обычной каммы, так и вследствие достижения высших состояний медитации (как в случае мира Брахмы), жизнь в других двух модусах может порождаться лишь в результате особых медитативных достижений. Жизнь на четырех нематериальных уровнях появляется только в результате четырех нематериальных медитативных погружений, низшее из которых называется «развитие исчезновения материального» (rūpavirāgabhāvanā), как

представляющее место, где выходят за пределы материального и входят в чисто нематериальную сферу. Это достижение основы бесконечного пространства (ākāsānañcāyatana) вначале происходит благодаря развитию четырех джхан посредством девяти касин (за исключением касины ограниченного пространства), с развитием бесстрастия по отношению к тонкой материальности касин, а также отстранением от образа касин, так что остается только бесконечное пространство. Это знаменует вхождение в достижение основы бесконечного пространства (Vism 10.1–10). Другие нематериальные состояния достигаются благодаря последовательному очищению каждого более низкого достижения. Аналогичным образом, овладевая четырьмя джханами, опираясь на касину ветра (поскольку она не имеет формы, подобно нематериальным факторам, которые должны исчезнуть) и рассматривая опасность в сознании, достижение, называемое «развитие исчезновения нематериального» (arūpavirāgabhāvanā), может быть достигнуто, открывая доступ к уровню невоспринимающих существ. На этом уровне нематериальные факторы приводятся к остановке и остается лишь чистая материальность. Жизнь на этом уровне длится столько, сколько определяет сила джханы, которая приводит к рождению.

Уверенность в случайном происхождении самости возникает в первом случае, когда медитирующий вспоминает период, относящийся к первому пробуждению сознания вслед за временным прекращением на уровне невосприятия, но не за его пределами, а также на основании этого воспоминания заключает, что самость и мир являются происходящими случайно. Вторая версия этой теории возникает в результате рассуждения, подобно тому как обычный индивидуум, не помнящий ничего из того, что было до его рождения, и не видящий никаких свидетельств предсуществования, приходит к выводу, что до рождения его не было и что он появился только в момент рождения. Следует отметить, что воззрение относительно случайно появляющейся

самости не обязательно относит то же самое и к внешнему миру, хотя в сутте они объединяются. Постоянное предсуществование мира может признаваться даже вместе с представлением о спонтанном происхождении самости. Это на самом деле стало основным мировоззрением современных материалистов, которое, как часто полагают, является авторитетным мнением, убедительно доказанным современной наукой.

Ошибка этих теоретиков является двойной: прежде всего, они не понимают, что другие существования предшествовали временному пребыванию в сфере не-восприятия или что их рассуждение не настолько неоспоримо, как им кажется; и, во-вторых, они приписывают переживанию, которого они не помнят, характер самости.

IV. Спекуляции относительно будущего

1)–3) Доктрины бессмертия. Поскольку человеческое существование по сути является движением в будущее, которое наполняет смыслом настоящее, не удивительно, что большая часть метафизических спекуляций распространяется не на наше пренатальное прошлое, на которое уже невозможно повлиять, но на наше будущее после смерти, на то, что нас ожидает за ней, всегда стоящее перед нами как объект предположений и обеспокоенности. Таким образом, мы обнаруживаем, что тогда как в сутте насчитывается лишь восемнадцать воззрений относительно прошлого, относительно будущего их насчитывается сорок четыре.

Эти воззрения организуются в пять групп. В трех бессмертие самости утверждается иным образом. Одни говорят об уничтожении самости, а другие провозглашают «высшую ниббану здесь и сейчас». Первые три включают тридцать две разновидности будущего этернализма, утверждающие сохранение самости после смерти. Они отличаются в том,

что одни считают самость воспринимающей, вторые — что самость не воспринимает, а третьи — что она ни воспринимает, ни не воспринимает. Различающих принципов, которые разделяют каждую группу на определенные элементы, четыре: это вопрос о материальности или нематериальности самости, о ее конечности или бесконечности, о качестве восприятия (единое или различное, ограниченное или неограниченное), а также о качестве аффективного переживания (счастье, несчастье, то и другое или ни то и ни другое). Последние два неприменимы ко второй и третьей группам, которые поэтому содержат по восемь воззрений каждая. Хотя они перечисляются отдельно, эти воззрения не являются взаимоисключающими, но просто обеспечивают выбор концепций сохраняющейся самости, которые могут объединяться для формирования любой законченной теории. Таким образом, самость может считаться нематериальной, ограниченной, имеющей одинаковое восприятие, исключительно счастливой после смерти и т.д. Примеры некоторых из этих воззрений иногда встречались в истории, но любой вид бессмертия, в которое верят мировые религии, может легко встроиться в эту схему.

Следует отметить, что есть два отдельных способа, которыми может быть представлено посмертное сохранение самости: либо согласно теории перевоплощения, либо согласно теории одной жизни. Если применяется теория перевоплощения, то сохраняющаяся самость будет рассматриваться как перемещение от одного существования к другому или до бесконечности, или (что более обычно) до достижения окончательного освобождения от циклического существования согласно представлениям конкретных систем верования. Если теория одной жизни предполагает схему, в которой живое существо видится как проживающее единственную жизнь на земле, то после смерти оно пожинает свою участь без дальнейшего перевоплощения. Поскольку в этой сутте не проводится такого разделения, мы можем принимать это молчание как факт признания того, что обе

эти концепции подходят под эту схему. И это приводит к интересному результату, что согласно теории перевоплощения способ, которым самость сохраняется в своем последующем существовании, может отличаться от способа, которым она сохраняется, когда достигает окончательного освобождения. Например, согласно доктрине Веданты самость остается нематериальной, ограниченной, обладающей разным и ограниченным восприятием, а также счастливой, несчастной, той и другой или ни той и ни другой до тех пор, пока остается субъектом переселения. Но когда она достигает освобождения, то становится, как и всегда происходит в сущности, безграничной, обладающей единым и неограниченным восприятием, а также совершенно счастливой. Христианская эсхатология также допускает некоторые вариации в природе самости посмертного состояния. Сразу после смерти самость становится нематериальной и способной переживать счастье на небесах, страдание в аду или же то и другое в чистилище. Но вместе с воскресением плоти, а также обновлением тела и духа, она становится материальной и нематериальной одновременно, тогда как души в чистилище, получившие доступ на небеса, становятся исключительно счастливыми.

Все доктрины бессмертия описываются без разделения их источников как рассуждения и медитативного переживания. Таким образом, обе они могут рассматриваться как применимые к каждому случаю, хотя теоретики предпочитают одни воззрения, а практикующие — другие. Тогда как воспоминание прошлых жизней, являющееся высшим медитативным переживанием, обычно приводит к этерналистским воззрениям, относящимся к прошлому, чудесное око, видящее вновь воплощающихся умерших существ, а также опирающиеся на медитативные погружения спекуляции являются источником этерналистских воззрений относительно будущего.

4) Аннигиляционизм (ucchedavāda). Доктрина аннигиляционизма является неизменным конкурентом этер-

нализма. В ее обычной форме, материалистической убежденности в том, что смерть является полным завершением индивидуального переживания, без какого-либо продолжения духовной или психической основы, эта идея получила огромное количество приверженцев сегодня, когда взгляд человечества отвернулся от духовных высот, к которым был обращен прежде, вместо этого сосредоточившись на простом удовлетворении желаний как цели своего существования. Политические и социальные идеологии, отвергающие такой образ жизни, не обладающие никакими более глубокими измерениями, чем экономическое благосостояние и социальная защищенность, далее усиливают притягательность этого воззрения через стимуляцию желаний и ослепление по отношению к более тонким аспектам наших отношений в этом мире, следуя вместе с самонадеянными учеными, которые, выходя за пределы эмпирических рассуждений, вносят еще больший вклад в распространение аннигиляционизма.

Главный тезис данной доктрины, каким он представлен в сутте, это «аннигиляция, разрушение и уничтожение существующего». Такое высказывание значимо с двух точек зрения, что указывает на наличие двух коренных ошибок. Первая выражается словом «аннигиляция», а другая — словом «существование». Аннигиляционист приходит к своей идее уничтожения через ошибочное применение «метода различия». Он видит, как одни существа умирают, а другие рождаются, и таким образом приходит к выводу, что они являются совершенно разными существами, появляющимися из ничего в первый момент жизни, а затем растворяющимися в чисто материальных элементах, вместе с угасанием жизненной силы. Он не видит того, что это разделение происходит в рамках единства, что отдельные жизни — это части огромного целого, безначального жизненного потока бесчисленных индивидуальных «потоков», каждый из которых отмечен началом, событиями рождения и смерти. Каммически активные факторы, функционирующие в любом потоке, служат причинами для факторов, возникающих в по-

следовательных потоках внутри этих серий, так что следующее вперед движение потока поддерживается причинно-следственной связью между его звеньями.

В результате неправильного использования метода разделения, который раскрывает дискретность этих факторов, теоретик ошибочно понимает причинные и результирующие элементы как абсолютно не связанные, и таким образом приходит к выводу, что существо абсолютно уничтожается во время смерти, без переноса какой-либо основы в другую жизнь. С другой стороны, аннигиляционист также неправильно применяет метод единства, ошибочно понимая дискретные взаимосвязанные дхаммы внутри единого потока как нераздельное целое и, следовательно, как «существующее бытие». Из соединения этих двух ошибок возникает воззрение относительно того, что это самотождественное бытие становится существующим из ничего во время рождения, длится как то же самое в течение жизни, а затем уничтожается во время смерти. Правильное применение этих двух взаимодополняющих методов продемонстрирует, что длится не существо, но последовательность дхамм, которые связаны друг с другом связями обусловленного. До тех пор пока в этом потоке загрязнения остаются невредимыми, данная последовательность будет тянуться через явление смерти, к новому рождению и последующему существованию.

Таким образом, обнаруживается, что из семи форм аннигиляционизма, упомянутых в сутте, лишь одна отождествляет самость с физическим телом и провозглашает, что за исчезновением тела следует уничтожение. Остальные шесть отождествляют самость с внутренними принципами соответственно небесным мирам, тонкоматериальной сфере и четырем нематериальным уровням, а также полагают, что лишь вместе с прекращением самости происходит окончательное уничтожение. Из этого следует, что обычная практика приравнивания аннигиляционизма к материализму является чрезмерным упрощением. Лишь первая форма

аннигиляционизма является материалистической, тогда как остальные шесть допускают, что данная доктрина может принимать духовное обличье. Возможно, что последующие шесть позиций не считают аннигиляционизм неизбежной участью всех существ, но абсолютным уделом и высшим благом достигших духовного совершенства святых. Они могут соответствовать формулировкам тех мистических теологий, где говорится о высшей цели созерцательных дисциплин, таких как «растворение души в Боге», «нисхождение в божественную бездну», «соединение капли с божественным океаном» и т.д.

Что касается этой интерпретации, то существа, не достигшие вершины, все еще остаются объектами продолжающегося существования, тогда как достигшие вершины обретают высшее благо уничтожения в божественной сущности. Комментарий не предлагает никакого прямого основания для такой интерпретации, но и не противоречит ей. Поскольку такие виды мистицизма существуют, вполне возможно, что Будда имел их в виду в своем изложении, данном в сутте. В связи с этим может оказаться существенным, что четыре из семи доктрин аннигиляционизма возникают из переживания нематериальных джхан. Описания аннигиляционистского вида мистического переживания часто указывают на то, что именно нематериальные достижения служат основанием для соответствующих мистических теологий.

5) Доктрины ниббаны здесь и сейчас (diṭṭhadhammanibbānavāda). Последняя группа воззрений указывает на возможность непосредственно видимой ниббаны здесь и сейчас, «для существующего бытия». Фундаментальная ошибка уже была подсказана фразой «существующее бытие», которая косвенно обнаруживает приверженность воззрению самости, возникающему вследствие неправильного применения метода единства. Далее появляется ошибка в интерпретации ниббаны. Для Будды ниббана означает конец страдания в смысле уничтожения циклического существования, которое является сущностным обозначением слова дук-

кха. Сама ниббана является необусловленным состоянием, нерожденным, неизменным и нерушимым, выходящим за пределы всех обусловленных, непостоянных явлений этого мира. Его достижение происходит на двух стадиях. Одну можно непосредственно видеть здесь и сейчас, вместе с уничтожением страсти, ненависти и заблуждения, сил, которые поддерживают поступательное движение самсары. Другая же достигается вместе с окончательным прекращением обусловленного существования после смерти арахата, освобожденного. Именно вторая стадия является окончательным завершением буддийского пути.

Однако пять обсуждаемых здесь теорий не признают ниббану таковой, но понимают ее лишь как успокоение боли, ведущее к переживанию высшего счастья в этой жизни. Первая, провозглашающая ниббану здесь и сейчас, как наслаждение всеми чувственными удовольствиями, является позицией гедонистов. Эта доктрина также может быть применима к более изощренной и пагубной традиции религиозной мысли, текущей как темный глубинный поток под большинством мировых духовных движений, которые полагают, что способ освободиться от страстей состоит в том, чтобы им потворствовать. Следующие четыре позиции, это те, которых придерживаются достигшие четырех джхан и ошибочно принимающие достигнутые ими радость, блаженство и покой за высшее благо. С буддийской точки зрения ниббана может быть реализована только в результате искоренения загрязнений посредством мудрости прозрения, а не благодаря медитативным погружениям, которые просто временно приостанавливают активности этих загрязнений, но не уничтожают их. В джханах остаются латентные остатки загрязнений, которые могут возникнуть снова, если их пробудить. Эти медитативные погружения являются в высшей степени блаженными и безмятежными, и, контролируемые, они могут привести к сверхъестественным способностям, но все же остаются обусловленными и непостоянными состояниями, по-прежнему содержащими в себе страдание, дуккха.

Согласно комментарию, все пять доктрин ниббаны здесь и сейчас относятся к этернализму. Но если первая позиция является формой гедонизма, который видит высшее благо для человека в том, чтобы потворствовать чувственным удовольствиям, то, вероятно, будет более верно отнести ее к категории аннигиляционизма. Однако возможно, что ее отнесение к этернализму указывает на то, что подразумевается аморальный вид духовности. Все четыре доктрины, опирающиеся на джханы, классифицируются соответствующим образом, поскольку эти доктрины неизменно признают, что после уничтожения тела очищенная самость сохраняется в своей собственной природе.

V. Заключительный раздел

Проработав каждое воззрение отдельно и показав его способ происхождения, Будда затем перешел от частного к общему, собрав вместе специфические доктрины под их обобщающими обозначениями, чтобы обнаружить более фундаментальную исходную структуру причин, из которых они появляются. Это было сделано им вместе с простым, но глубоким высказыванием, что каждое провозглашение воззрения является «лишь ощущением тех, кто не знает и не видит, лишь беспокойством и волнением тех, кто погрузился в океан страстей». (V.1) Слишком буквальное принятие этого утверждения может сбить с толку, поскольку ощущение и провозглашение воззрений являются двумя разными вещами, которые невозможно отождествить. Такое искусственное приравнивание этих двух является особым методом, способом довести до ума важный момент. Этот пункт является главным посланием данной сутты и ключом ко всему явлению философской спекуляции, фактом того, что воззрения фабрикуются и провозглашаются по той причине, что они удовлетворяют чаяния и стремления, основывающиеся

на отсутствии понимания тех «кто не знает и не видит». Таков смысл утверждения «страстное желание — это условие для цепляния» в формуле зависимого происхождения.

Цепляние (upādāna) включает обе коренные ошибки воззрения индивидуальности, называющегося «цепляние за доктрину самости» (attavādupādāna), и более сложные последствия этой ошибки — шестьдесят две спекулятивные теории, называющиеся «цепляние за воззрения» (tiṭṭhupādāna). Индивидуум внутренне ощущает некоторые непреодолимые потребности, являющиеся проявлениями страстного желания, опирающегося на его духовную слепоту. В ответ на это он формулирует воззрения, которые удовлетворяют этим потребностям и тем самым доставляют ему удовольствие. Если он провозглашает свои воззрения и сводит чужие к собственной точке зрения, то успех в этом усиливает его убежденность и тем самым увеличивает чувство удовлетворения. Ощущение удовольствия затем стимулирует большие желания, которые порождают еще более твердую приверженность своим воззрениям, таким образом образуя дурную бесконечность.

Будда разделяет страстное желание на три второстепенных вида: стремление к чувственным удовольствиям (kāmataṇhā), стремление существовать (bhavataṇhā) и стремление не существовать (vibhavataṇhā). И поскольку обусловленный генезис воззрений, происходящий из страстного желания, описывается в сутте лишь в общем, было бы интересно препарировать эту связь, чтобы определить, какой вид страстного желания какой вид воззрения порождает. Самое сильное стремление живых существ — это стремление существовать, что явствует из алчности, с которой они цепляются за жизнь, а также стремление защитить себя от угроз для своего выживания. Но поскольку смерть неизбежна, то, удовлетворяя свое стремление продолжить свое существование, мы фабрикуем воззрения, провозглашающие бессмертие воображаемой сердцевины своего бытия, своей самости или души. Следовательно, стремление существо-

вать лежит в основе доктрин, провозглашающих постоянное существование в будущей жизни. Структура, в которой это воззрение излагается, определяет тип воззрения, поддерживаемый относительно прошлого. Если теоретик принимает доктрину перевоплощения, он, вероятнее всего, будет поддерживать постоянное предсуществование самости и мира. Если же вместо этого он конструирует в рамках одной жизни, то будет склонен утверждать частично этерналистскую позицию, утверждающую сотворение самости Богом.

Когда в основном преобладает стремление к чувству удовольствия, это может приводить к аннигиляционистской позиции, утверждающей угасание самости после разрушения тела, поскольку таковая позиция позволяет беспрепятственно потворствовать чувственным удовольствиям. С другой же стороны, влечение к чувственному в сочетании со стремлением к существованию может приводить к следованию воззрениям, утверждающим возможность существования в раю чувственных наслаждений после смерти и иногда требующим соблюдать воздержание и аскетизм в этой жизни в качестве входной платы.

Стремление к несуществованию воплощается в воззрениях, провозглашающих уничтожение, которого желает этот теоретик. В своей самой простой форме это стремление, как результат постоянных разочарований и отчаяния, выражается в желании немедленного уничтожения после смерти и порождает доктринальные формулировки, утверждающие такое уничтожение неизбежным уделом всех существ. Такое воззрение почти всегда сочетается с теорией случайного происхождения относительно прошлого. С другой стороны, в своей более духовной форме, такой как стремление к уничтожению в «божественной сущности» или «невыразимом ничто», это желание выражается в одном из аннигиляционистских видов теологии, связанном с мистическими достижениями. Такой вид аннигиляционизма может сочетаться с этернализмом, частичным этернализмом или теорией случайного происхождения относительно прошлого.

Все эти воззрения называются «беспокойством и волнением». И они являются «беспокойством и волнением», поскольку это способы удовлетворения неутолимых импульсов страстного желания, так как цепляются за вещи противоположно тому, каковой является их действительная природа, а также по причине того, что опираются на неведение. Воззрения являются попыткой установить основание для постоянства этого мира, который не является постоянным, обнаружить самость в том, что ею не обладает, а также найти истинное счастье в том, что является постоянным источником страдания, а именно — в пяти совокупностях, за которые цепляются. Поскольку воззрения провозглашают то, что вещи обладают природой, которой у них в действительности нет, исключительно под влиянием страстного желания приверженность им всегда сопровождается внутренней сумятицей и тревогой, которые ослабляют вызываемое ими ощущение удовольствия из-за саднящего чувства эмоционального беспокойства. Именно это делает удерживание воззрений формой страдания.

Воззрения возникают в тех «кто не знает и не видит». Тогда как отсутствие понимания может быть понято обычным образом, в субкомментарии указывается на то, что оно также может рассматриваться как особо связанное с неведением относительно ощущений, обусловливающих приверженность воззрениям. Не понимая действительных причин этой приверженности, теоретики радуются ощущениям, которые возникают из-за провозглашения воззрений. Это порождает еще больше страстных желаний и цепляний, приводящих к стремлению снова испытать приятные ощущения, что поддерживает непрерывное вращение круга существования. Поскольку страстное желание является корнем и основой этого вращения, происхождения страдания, а также оно обусловлено этим ощущением, Будда выделяет ощущение как экзистенциальный фактор, который более всего нуждается в исследовании, чтобы прекратить циклическое существование. Ощущение является «нажив-

кой круга» (vaṭṭāmisa), которая проглатывается, когда его не исследуют, но выбрасывается, если замечается крючок, который скрывается под ней. Неведение относительно ощущения означает отсутствие видения его происхождения, исчезновения, удовлетворительности, неудовлетворительности и его избегания, т.е. пять сторон, с которых любое обычное явление должно быть исследовано для обретения прозрения в его действительную природу. Чтобы противопоставить неведению теоретиков свою мудрость, в рефрене, который следует за каждым представлением воззрения (§36 и далее), Будда фиксирует свое понимание ощущений в соответствии с этими пятью аспектами.

В следующих двух разделах (V.2, 3) Будда обсуждает следующую ступень в цепочке условий, связывая ощущение со своей предшествующей причиной, контактом. Это понимание обусловленного возникновения ощущения позволяет свести все прежде обсуждавшиеся темы к закону зависимого происхождения. Контакт является условием для ощущения, которое возникает, как отмечалось выше, при провозглашении воззрений. Ощущение обусловливает страстное желание, которое, в свою очередь, обусловливает более крепкое цепляние за формулируемые воззрения, которые порождают каммические накопления, приводящие к новому рождению, за которым следуют неизбежные старение и смерть. Таким образом, пристрастие к спекуляциям и следование доктринам — это не просто бесполезное предприятие или пустая трата энергии интеллекта, но крепкие путы, которые сковывают весь мир в круговерти повторяющегося становления. И до тех пор пока мы будем склоняться под гнетом цепляния к собственным мнениям, мы будем оставаться погруженными в океан рождений и смертей, без надежды найти путь спасения.

Характерной чертой методологии Будды является то, что он не говорит о проблемах без того, чтобы не указывать на способы их решения. Поэтому в следующем разделе (V.4) Будда раскрывает метод рассечения запутанной

сети воззрений. Развитие мудрости описывается на примере бхиккху, который понимает происхождение и исчезновение, удовлетворительность и неудовлетворенность, а также уход относительно шести основ контакта. Поскольку они являются шестью вратами для происхождения любого переживания, понимающий их с этих пяти точек зрения больше не будет вовлекаться страстным желанием в привязанность к воззрениям. Он видит всю сферу переживания как обусловленно возникающую и поэтому как непостоянную, неудовлетворительную и лишенную длительной самости. Вместе с этим прозрением как инструментом он может искоренить неведение, отсечь страстные желания и достичь завершающего постижения «того, что выходит за пределы всех этих воззрений» — состояния освобождения, покоя избавления, находящегося за пределами этого беспорядочного циклического существования.

Перед тем как завершить это рассуждение, Будда приводит два основополагающих сравнения, поражающих своей выразительной силой. Первое — сравнение сети этих шестидесяти двух положений с рыбацкой сетью, которую забрасывают в озеро человеческих мыслей, мы уже обсуждали. Что касается второго, то Будда сравнивает свое состояние освобождения через отсечение «привязи существования» с манговой гроздью, отрезанной от ветки дерева. И так же, как в результате отрезания стебля связка плодов манго отделяется от дерева и это дерево больше не может прорастить плоды из этого стебля, Будда отрезает «привязку существования», т.е. страстное желание быть, и, таким образом, оно больше никогда не проявится в любой из сфер живых существ. Пока его тело остается, боги и люди могут его видеть, но после завершения жизни Будды они больше не смогут его увидеть, поскольку он выкорчевал корни становления, и вместе с окончанием своей жизни он прекращает круговерть, достигая элемента (т.е. дхаммы) ниббаны без остатка (anupādisesanibbānadhātu).

Таково свидетельство авторитетности его учения. Это освобождающее учение, поскольку ему учит тот, кто достиг освобождения, а также узнал свое достижение с полной уверенностью. Затем, перечислив пять альтернативных названий, Учитель завершает эту сутту, вместе с чем десятитысячная мировая система содрогнулась, что явилось знаком одобрения.

VI. Метод экзегетических трактатов

Субкомментарии, старые и новые, добавляют к своему разъяснению этого комментария специальный дополнительный раздел, истолковывающий Брахмаджала-сутту согласно «методу экзегетических (комментаторских) трактатов» (pakaraṇanaya). То, что здесь подразумевается, это метод анализа текста сутты, развитый в паре трактатов, Петакопадесе (Peṭṭakopadesa) и Неттиппакаране (Nettippakaraṇa), принадлежащих Тхеравадинской школе. Второй, в данном случае будучи более ясным и лаконичным из двух, скорее всего, был основой для изложения субкомментария. Первая группа категорий в этом дополнительном разделе, представляющая происхождение, цель, контекст и краткий смысл сутты, не обнаруживается в Нетти (Netti), но, вероятно, входит в стандартный набор комментаторской средневековой индийской схоластики. Остальная часть экспозиции полностью взята из Нетти.

Неттиппакарана является специальной комментаторской работой, в которой ставится задача извлечь из огромного массива записанных учений Будды объединяющие принципы, лежащие в основе разнообразных выражений этой доктрины. Она опирается на исходное положение, что под многими разнообразными утверждениями Учителя, рассчитанными на характер и обстоятельства слушателей, лежит единая общая система, которую можно извлечь из отдельных утверждений и представить в ее абстрактной

сущности. Сам текст Нетти не является комментарием, но руководством для комментирующих. Это предполагает, что его читатель уже знаком с учениями Будды и его целью является найти подходящий способ разъяснить их другим. Таким образом, здесь объясняются не столько сами учения, хотя и это делается между прочим посредством иллюстрирующих примеров, сколько учения, которые можно использовать, чтобы выявить структурные элементы, пронизывающие и поддерживающие эти учения.

В Нетти излагается методология под двумя рубриками, в соответствии с двумя взаимосвязанными элементами Дхаммы, ее формулирование (byañjana) и смысл (attha). Формулирование осуществляется посредством шестнадцати «видов передачи» (hāra). Это техники вербального и логического анализа, которые могут быть применимы к любому конкретному месту из текста, чтобы выявить принципы вхождения в вербальное формулирование его идей. Кроме того, они также могут использоваться для исследования скрытого смысла разных мест в контексте всей доктрины. Смысл доводится посредством трех методов, или «указаний» (naya). Принимая смысл как цель или замысел данной доктрины (поскольку слово «attha» означает то и другое), а именно — достижение ниббаны, они показывают, как сутта указывает на эту цель через противопоставление главных неблаготворных факторов, представляемых посредством диад, триад и тетрад, соответствующим благотворным факторам, представляемым посредством противоположных диад, триад и тетрад. Далее Нетти обращается к другим двум методам, связанным с формулированием, которые выстраивают термины этой сутты в соответствии с методами раскрытия смысла. Этот труд завершается «схемой распространения (передачи) учения» (sāsanapaṭṭhāna), предлагающей типологию, в рамках которой любая сутта может быть классифицирована исходя из своей главной темы.

Суть Нетти и место этого трактата в буддийской литературе талантливо обсуждались Бхиккху Ньянамоли в его

введении к собственному переводу этой работы под заглавием «Руководство» (The Guide, London: Pali Text Society, 1962). Здесь же мы ограничимся лишь кратким разъяснением методологии Нетти, т.е. шестнадцати видов передачи и пяти методов, чтобы облегчить понимание его приложения к Брахмаджала-сутте.

Шестнадцать видов передачи

1) Первый вид требует, чтобы избранный текст демонстрировался для передачи сути учения Будды, которая представлена в Нетти под шестью заголовками: удовлетворительнось, неудовлетворительность, избегание, плод, способы и предписание последователям. Первые три этапа — это один из вариантов представления Четырех благородных истин: удовлетворительность (assāda) — это истина происхождения; неудовлетворительность (ādīnava) — это истина страдания; и избегание (nissaraṇa) — это истины прекращения и пути. В субкомментарии вначале показывается, как ключевые термины этой сутты охватываются Четырьмя истинами, а затем эти истины сводятся к первым трем заглавиям. И в конце показывается, как этот текст приводит примеры следующих трех заглавий.

2) Второй вид, исследующий основания, стоящие за выбором слов, полностью доступен для понимания только в случае знания палийского языка и поэтому здесь опускается.

3) Третий вид требует свидетельства, на основании слов этого текста, того, что может или не может быть выведено из него. Этот вид связан с изменением формулировки избранных частей текста таким образом, чтобы вывести их точный смысл. Часто это требует помощи других видов, где показывается, какие смыслы могут быть обоснованно выведены из определенного текста.

4) Четвертый вид требует, чтобы дхаммы или кон-

кретные действительные вещи, обозначенные определенными терминами в тексте, были показаны функционирующими как непосредственные причины других дхамм, происходящих и зависящих от них. Этот вид выводит на передний план принцип обусловленности, суть доктрины Будды.

5) Пятый вид требует, чтобы упомянутые в тексте пункты были рассмотрены как элементы категории, определяемой общей характеристикой; так что, когда берется один пункт категории, остальные, обладающие той же характеристикой, тоже могли подпадать под тот же принцип интерпретации.

6) Шестой вид требует перечня четырех факторов: источник, суть, языковые аспекты и последовательность относительно избранного текста.

7) Седьмой вид предполагает две стадии: вначале следует извлечение из слов данного текста стандартной доктринальной концепции, принадлежащей одной из сторон дихотомии благотворное или неблаготворное; а затем эта концепция принимается как непосредственная причина, показывая подразумеваемые факторы, которые могут быть извлечены из этого и которые поэтому «появляются», когда упоминается первый термин.

8) Восьмой вид анализирует дхаммы, упоминаемые в тексте, соответственно их этическому качеству — благотворное, неблаготворное или неопределенное; соответственно их плану события; и соответственно их непосредственной причине.

9) Девятый вид требует «обратить» благотворную и неблаготворную дхаммы в их противоположности, и демонстрацию того, что за этим следует при развитии или упадке относительно цели этого учения.

10) Десятый вид приводит синонимы для появляющихся в тексте ключевых слов. Примеры в данном случае не принимаются во внимание, поскольку они могут быть полностью оценены только в случае знания языка оригинала.

11) Одиннадцатый вид требует извлечения множе-

ства пунктов, описываемых каждым ключевым термином, используемым в тексте.

12) Двенадцатый вид требует, чтобы формулирование текста исследовалось для возможных точек вхождения в учение посредством главных доктринальных категорий — зависимое происхождение, способности, совокупности, элементы и основы.

13) Тринадцатый вид предполагает разделение каждой части сутты на начальный пункт, поднимаемые вопросы, прояснение терминов, прояснение начального пункта и прояснение вопросов. Тем самым демонстрируются ее полнота и осуществление исходной цели.

14) Четырнадцатый вид требует демонстрации того, что каждый общий термин в тексте включает множество частностей; так что без перестановки или изменения общего термина он не может распространяться на каждый охватываемый им частный случай.

15) Пятнадцатый вид требует выделить перечень причин и условий ключевых упоминаемых в тексте пунктов. Он является дополняющим четвертый вид, который показывает, что эти пункты в тексте могут быть непосредственными причинами для других факторов, не упомянутых, но предполагающихся.

16) Шестнадцатый вид требует, чтобы встречающиеся в тексте термины показывались для формирования или вклада в три совокупности развития добродетели, сосредоточения и мудрости и чтобы они согласовались с видом «отбрасывания», произведенным каждой совокупностью.

Пять методов

Пять методов (naya) созданы по образцу восемнадцати коренных этапов (mūlapada), состоящих из нравственно ориентированных пар диад, триад и тетрад. Содержание, выбранное для коренных этапов, такое как загрязнения и

факторы очищения, раскрывает генетический подход к главному смыслу или значению Дхаммы, проблеме страдания и его прекращения. С одной стороны, каждая пара терминов представляет факторы, которые порождают страдание и должны быть оставлены в ходе практики; но с другой — они представляют ведущие к прекращению страдания факторы, которые следует развивать.

«Метод превращения удовольствия» (nandiyāvattanaya) работает с диадой. Он предполагает внимательное рассмотрение отрывка для выделения его смысла с позиции неблагоприятного в связи с желанием и неведением, а также он показывает, каким образом эти неблаготворные факторы противопоставляются и преодолеваются их благотворными оппозициями, безмятежностью (samatha) и прозрением (vipassanā) соответственно. Эти две диады могут рассматриваться как зонтичные термины, под которыми все собрание неблаготворных и благотворных качеств может быть внесено в истолкования смысла сутты.

«Метод трилистника» (tipukhalanaya), как следует из наименования, использует триаду, которая на «темной» стороне учения состоит из трех неблаготворных корней — жадности, ненависти и заблуждения; тогда как на светлой стороне она состоит из трех благотворных корней — отсутствия жадности, ненависти и заблуждения.

«Метод игры льва» (sīhavikkīḷitanaya) исследует неблаготворную сторону относительно четырех инверсий (vipallāsa) — представление нечистого как чистого, неприятного как приятного, непостоянного как постоянного и отсутствие самости как ее наличие. Он противопоставляет этому четыре основания внимательности, применяя каждое основание в определенном его виде для очищения конкретной инверсии. Внимательность к телесной нечистоте очищает первую инверсию; внимательность ко всякому ощущению, как связанному со страданием, очищает вторую инверсию; внимательность к изменчивой природе сознания исправляет третью инверсию; и внимательность к отсутствию самости всех дхамм исправляет четвертую.

Из двух этих связанных с формулированием методов «разделение на направления» требует, чтобы упомянутые в сутте дхаммы были разделены согласно двоичному, троичному и четверичному ориентированному состоянию трех связанных со смыслом методов, в зависимости от того, к какой паре — диады, триады или тетрады — эти термины, находящиеся в тексте, могут подходить. И далее «крючок» ведет вместе эти термины сутты в двух направлениях, благотворном и неблаготворном.

Когда сутта разбирается соответственно видам и методам, то затем она классифицируется согласно ее месту в «схеме освобождения» исходя из ее главной темы.

VII. Трактат о Парами

С самого начала, как это представлено в четырех главных собраниях Сутта-питаки, учение Будды направлено на достижение ниббаны посредством практики Благородного восьмеричного пути. В этих собраниях Будда учит своей доктрине как прямому пути к освобождению, и возможно, что ни одна особенность этого его представления не является настолько выдающейся, как безотлагательность завершения достижения окончательной цели, в которой он убеждает своих учеников. Так же, как человек, который обнаруживает, что его головной убор объят пламенем, тут же начинает искать способ его потушить, искренний практикующий стремится потушить пламя страстей, чтобы достичь состояния безопасности, обрести покой ниббаны.

Однако уже старейшая сутта упоминает три вида индивидуумов, достигающих завершенного состояния: совершенно просветленного Будду (sammāsambuddha), достигающего цели без помощи учителя и учащего Дхамме других, находящего «освобождение»; достигающего просветления в одиночестве (paccekabuddha), который тоже достигает реализации без посторонней помощи, но не учит; и ученика

(arahat), который достигает цели через наставления высочайшего Будды, а затем учит других согласно своим склонностям и способностям. Вполне возможно, что с течением времени, вследствие ослабления практики и когда высшие достижения становятся более редкими, эти три вида практикующих стали рассматриваться как три альтернативных идеала, к которым стремятся ученики в надежде достижения некоторых отдаленных свершений. Все они одинаковы в своем достижении ниббаны, но каждый имеет отдельный аспект просветленной индивидуальности и, предположительно, свой отдельный духовный путь, «колесницу» (yāna), ведущую к собственной реализации.

Что касается Тхеравады, одной из наиболее консервативных древних школ, то в ней упор всегда делался на описываемый в никаях идеал, достижение арахатства посредством следования инструкциям исторического Будды. Другие идеалы оставались под спудом, признаваемые, но не особенно используемые. Другие ранние школы, такие как Сарвастивада и Махасангхика, признавая главенство стези ученика и идеала арахата, также принимали во внимание другие идеалы как возможные цели для расположенных к ним индивидуумов. Таким образом, они стали признавать, что все три доставляющие к освобождению колесницы являются действенными, хотя и отличающимися степенью своей сложности и доступности.

Во всех ранних школах мыслители и поэты пытались представить историю этих трех достигающих просветления индивидуумов, составляя сюжеты их прошлых жизней, в которых они готовили почву для своих будущих достижений. Поскольку именно Будда был основателем Освобождения, вызывающим огромный трепет и почтение, постепенно стала появляться литература, изображающая эволюцию «будущего Будды» (bodhisattva)[3], следующего трудным путем своего развития. Таким образом, фигура бодхисаттвы, стремящегося к состоянию будды, заняла исключительно выдающееся место в народной буддийской религиозной

жизни. Кульминацией этих инноваций было появление примерно в I в. до н.э. «Великой колесницы» (mahāyāna), которая провозглашала, что из трех колесниц, доставляющих к просветлению, колесница бодхисаттвы была единственно абсолютной, тогда как остальные две являлись лишь целесообразными, разработанными Буддой для того, чтобы вести его менее способных учеников к совершенному состоянию будды, с точки зрения более высокой перспективы — единственному истинному духовному идеалу.

Благодаря своему консерватизму и относительной изоляции по отношению к другим школам Тхеравада могла сопротивляться метаморфическим изменениям, происходящим в других местах буддийского мира, сохраняя учения такими, какими они были составлены при ранних соборах, без радикальной перестройки своей доктринальной структуры. Тем не менее так же и в этой школе, с периода, предшествующего восхождению Махаяны, фигура бодхисаттвы начала появляться как в литературе, так и в духовной атмосфере. Похоже, что два элемента раннего учения обеспечили начало этого развития. Один из них состоял в том факте, что Будда использовал слово «бодхисаттва», когда рассказывал о своей жизни в период, предшествующий просветлению, относя его к существованию на небесах Тушиты перед нисхождением на землю. Второй состоял в признании существования множества будд, демонстрировавшем, что Сакьян Готама не был уникальным во вселенской генеалогии, но лишь самой недавней фигурой в череде будд, каждый из которых достиг собственного освобождения и освободил многих существ из оков самсарического существования. В Дигха-никае упоминаются имена шести предшественников Будды Готамы (DN 1.4), а также предсказывается пришествие Меттейи, грядущего Будды, который снова зажжет светильник Дхаммы после того как он угаснет в предстоящие темные времена (DN 26.25).

Эти два аспекта во взаимной связи предполагают существование «потенциальных будд», или бодхисаттв, ра-

ботающих над самосовершенствованием в течение многих жизней, чтобы достичь вершины высшего просветления. Испытания и свершения существа, ставшего Буддой нашего времени, были описаны в историях Джатак, где описываются деяния его предшествующих рождений. То, как и когда бодхисаттва вступил на этот путь, рассказывается в Buddhavaṃsa, позднем добавлении к Сутта-питаке, истории, ставшей образцом для всего последующего развития идеала бодхисаттвы. Согласно этой истории, бесчисленное количество временных эонов тому назад наш бодхисаттва (будуче аскетом по имени Сумедха) зародил устремление (abhinīhāra) у ног будды Дипанкары, двадцать четвертого будды древности, в котором он отказывался от права вхождения в ниббану, чтобы стать в будущем Буддой и привести к спасению сонмы богов и людей. После этого он получил предсказание от Будды, подтвердившего его будущий успех, отправился в уединение и размышлял над качествами, в которых он должен был достичь совершенства для достижения своей цели. Эти десять Парами становятся стандартными составляющими практики бодхисаттвы, необходимыми для достижения просветления (bodhisambhāra) в этом трактате.

Но хотя существование пути бодхисаттвы и признавалось Тхеравадой, преобладающее отношение среди представителей этой школы состояло в том, что этот путь доступен лишь редким, исключительным индивидуумам. Поскольку он не рекомендован в самых старых канонических записях учения Будды, настроенным следовать Будде рекомендовалось следовать инструкциям, содержащимся в этих документах, и стремиться к достижению ниббаны посредством практики Благородного восьмеричного пути. Таким образом, большая часть литературы палийской традиции была посвящена объяснению деталей этого пути и его доктринальным разветвлениям, тогда как практика Парами применялась лишь в широком и общем смысле. Однако через некоторое время, возможно, отчасти вследствие влияния Махаяны, идеал бодхисаттвы стал пользоваться все

большим влиянием на умы буддийского населения и стала появляться потребность в работе, которая бы разъясняла в определенном стиле факторы и фазы пути Парами без отхождения от консервативного доктринального видения Тхеравады. В традициях Махаяны имелось огромное количество работ, излагающих путь бодхисаттвы, поскольку он являлся их главным предметом, однако подобные труды отсутствовали в кругах Тхеравады. Вероятно, в ответ на такую потребность Ачарья Дхармапала составил свой «Трактат о Парами», который можно найти по крайней мере в двух местах палийской комментаторской литературы: в полном объеме в Cariyāpiṭaka Aṭṭhakathā и в сокращенной версии в субкомментарии (ṭīkā) на Брахмаджала-сутту.

Эта работа представлена как трактат, составленный «для членов сообщества, следующих суттам, усердно занимающимся практикой колесницы великого просветления, чтобы улучшить свои способности в накоплении того, что способствует просветлению». Последователи сутт (suttantika) назывались так, поскольку, вероятно, стремящиеся следовать пути бодхисаттвы должны были осуществлять избирательный подход, опираясь на различные сутты, чтобы определиться с подходящей для их цели практикой, как иллюстрируется в тексте. Упоминание «колесницы великого просветления» (mahābodhiyāna, или, возможно, «великой колесницы просветления») не отмечает историческую Махаяну, но величие пути бодхисаттвы в его цели и способности привести к освобождению огромное количество существ.

Главной темой трактата являются сами Парами «необходимые для просветления». Слово «pāramī» происходит от «parama», «высшее», что указывает на превосходство качеств, которые должны быть обретены бодхисаттвой за время долгого духовного развития. Но родственное слово «pāramitā», которое часто встречается в текстах Махаяны, а также используется и палийскими авторами, иногда объясняется как pāram+ita — «ушедший за пределы» и тем самым указывает на трансцендентальное направление этих

качеств. Список Парами в палийской традиции отличается от более известного, который можно найти в санскритских работах, вероятно, относящихся к Махаяне и представляющих готовый для использования набор категорий. В разделе 12 наш автор показывает, что эти два списка могут соотноситься, и совпадающее количество пунктов указывает на суть, уже оформленную до того, как эти две традиции пошли своими особыми путями. Шестью Парами в санскритской традиции являются: даяние, добродетель, терпение, энергия, медитация и мудрость. Позже в Махаянских текстах стали добавляться еще четыре — решимость, искусные методы, сила и знание — чтобы скоординировать основу этого списка совершенств с описанием десяти стадий восхождения бодхисаттвы к состоянию будд. Палийские работы, включая составленные перед распространением Махаяны, представляют иной, хотя и частично совпадающий список из десяти: даяние, добродетель, отречение, мудрость, энергия, терпение, правдивость, решимость, любящая доброта и невозмутимость. В отличие от Махаяны, Тхеравада никогда не развивала теорию стадий, хотя таковая может подспудно содержаться в разделении Парами на три ступени — базовую, промежуточную и абсолютную (раздел 11).

Этот трактат использует различные источники для своего материала, Тхеравадинские и Махаянские, и, таким образом, представляет собой, вероятно, уникальный пример классического стиля Тхеравадинской работы сознательного заимствования от своего северного брата. Однако, что касается своей философской доктрины, эта работа никогда не отклоняется от Тхеравадинской перспективы. Сам набор Парами пришел из Буддхавамсы (Buddhavaṃsa), где обсуждается великое устремление (abhinīhāra) вместе с присущими ему восемью качествами. Все они стали частью стандартной Тхеравадинской традиции к тому времени, как эта работа была составлена и охотно воспринята. Другие палийские источники — сутты, джатаки, более поздние канонические работы, такие как Висуддхимагга (Visuddhimagga) и т.д. так

или иначе внесли вклад в составление этого трактата. Базовая методология этих комментариев проявляется в анализе десяти Парами посредством четырехчастной определяющей схемы характеристики, функции, проявления и непосредственной причины (раздел 5). Наследие устных традиций различных учителей в поздней палийской схоластике можно видеть в различных воззрениях, выражаемых на трех этапах практики для каждой Парами (раздел 11) на примере соотношения четырех оснований с различными стадиями пути бодхисаттвы (раздел 12), а также в связи с классификацией времени, требующегося для завершения Парами (раздел 14). Возможно, что на такое двойное применение шести Парами повлияла другая ранняя школа Сарвастивада (раздел 12).

Главной Махаянской работой, используемой автором, является Бодхисаттвабхуми (Bodhisattvabhūmi), пятнадцатая глава Йогачарабхуми (Yogācārabhūmi), многотомный текст школы Йогачара, приписываемый Майтреянатхе, учителю Асанги. Бодхисаттвабхуми представляет модель четырех условий великого устремления, четыре причины, трактат великого индивидуума, намечающего свои будущие совершенства, характеристики доброго друга и четыре силы[4]. Однако все прототипы были лишены своих специфических Махаянских черт, чтобы сделать их соответствующими Тхеравадинской перспективе. Также Бодхисаттвабхуми повлияла на разделы, посвященные практике Парами, в частности на первый — четыре препятствия даяния, а также на особые свершения, происходящие вследствие Парами[5]. Кроме того, влияние Махаяны можно заметить в том, что уделяется внимание состраданию и искусным методам, обещанию помогать всем существам, говорится, что бодхисаттва способствует существам «войти и достичь зрелости на пути трех колесниц» и т.д.

Что касается доктрины, как мы уже отмечали, эта работа остается в рамках Тхеравадинской ортодоксии. Раздел, посвященный совершенству мудрости, не имеет ничего общего с литературой Праджняпарамиты (Prajñāpāramitā) и

соответствует сути буддийской доктрины, разделяемой всеми школами. Здесь ничего не говорится о тождестве ниббаны и самсары, тройном Теле Будды, таковости и тождественности всех дхамм, только-уме, условной природе колесниц учеников и паччекабудд или о каких-либо иных идеях, характерных для Махаяны. Упоминание пустотности (suññatā) здесь ограничивается отсутствием самости или я-сущности и не связано с радикальной онтологией сутт Махаяны. Обсуждение мудрости полностью опирается на палийские сутты и Висуддхимаггу (Visuddhimagga), но вместе с этим говорится, что бодхисаттва должен уравновешивать мудрость состраданием и искусными методами, а также максимально откладывать свое вступление на сверхмирской путь, пока все необходимое для просветления не достигнет полного созревания.

Следует отметить, что при установлении традиции Тхеравады Парами не считались характерными лишь для приближающихся к состоянию будды, но рассматривались как практики, необходимые для всех стремящихся к просветлению и освобождению, будь то будды, паччекабудды или последователи (шраваки). То, что отличает высшего бодхисаттву от устремленных в других двух колесницах, так это степень, до которой он должен развивать Парами и продолжительность времени, в течение которого он должен им следовать. Однако сами эти качества являются общими необходимыми принадлежностями для освобождения, которые все, хотя бы в малой степени, должны быть обретены благодаря результатам освобождающего пути.

VIII. Значение слова «Татхагата»

Этот комментарий содержит пространное отступление относительно происхождения слова «Татхагата», которое я извлек из текста и выделил в виде отдельного раздела этой работы. Слово «Татхагата», вероятно, является самым

глубоким и отсылающим к многочисленным эпитетам Будды. Будда очень часто использует этот эпитет, когда говорит о самом себе, и он редко используется другими, поскольку его использование считалось привилегией, закрепленной за самим Учителем. Признавая его превосходство среди прочих эпитетов Будды, ранние буддийские учителя развили особую традицию толкования, посвященную выявлению многочисленных значений этого слова, достигшее своей стандартной формы в детальном описании, представленном Бхадантачарьей Буддхагхошей в этом и некоторых других комментариях к канону.

В этом комментарии приводятся восемь основополагающих доводов того, почему Высочайший называется «Татхагатой». Беглый взгляд на эти доводы показывает, что каждый пытается увязать этот термин с некоторым аспектом теории или практики Дхаммы. Такая процедура хотя и не является строго этимологической, вполне естественная для позиции, занимаемой учителями прошлого, которые воспринимали Будду не просто внешне, как историческую личность, но как конкретное воплощение самой Дхаммы, и таким образом видели в предпочитаемой им форме самоназвания свод всего излагаемого им Учения и Дисциплины. Таким образом, в комментарии может утверждаться, что «слово «Татхагата» содержит в себе всю практику Дхаммы, а также и качества Будды».

То, как это происходит, должно разъяснить краткое резюме каждого истолкования.

1) Во-первых, деление палийского сочетания tathā+āgata «так пришедший» указывает на Будду как на того, кто пришел в этот мир той же изначальной тропой, как и его предшественники, будды прошлого. Несклоняемое слово «tathā» здесь указывает на соответствие с чем-то, а причастие «āgata» — на прибытие к цели. Вместе это показывает, что приход Будды не является случайным или уникальным явлением, но регулярным следствием общего хода событий. Поскольку наш нынешний Будда прибыл к этой цели той же

стезей, что и будды прошлого, слово «Татхагата», как объясняется в комментариях, охватывает весь набор практик, формирующий этот древний путь: великое устремление, десять Парами с их тремя ступенями, пять избавлений, тридцать семь составляющих просветления и т.д.

2) Второе толкование tathā+gata «так ушедший» разъясняется двумя способами. Первый состоит в традиционном описании обстоятельств при рождении бодхисаттвы и объяснении символического значения каждого элемента этой истории. А второй, как и в первом толковании, — описание образа пути, но теперь это рассматривается с точки зрения ухода и выхода за пределы мирского, а не прихода. Следовательно, в комментарии происходит извлечение из термина «Татхагата» полной практики, завершающейся окончательным освобождением: отбрасывание пяти препятствий, восемь достижений медитации безмятежности, восемнадцать великих прозрений и прохождение четырех выводящих за пределы мирского путей, что разрывает оковы существования (самсары) и приводит к освобождению из круга перерождений.

3) Третье объяснение, «обнаружение действительной характеристики», вращается вокруг идеи, что каждая реальная дхамма, т.е. каждая конкретная действительность, обладает особой природой (sabhāva), характерным признаком (lakkhaṇa) или формальной сущностью (sarūpa), благодаря чему она должна быть понята. Поскольку обнаружение характеристик является работой знания Будды, естественно, что он называется «Татхагатой».

4) Следующее объяснение, «пробуждение к действительным дхаммам», приводит нас к сути учения Будды, четырем Благородным истинам и зависимому происхождению. Здесь префикс «tathā» передает смысл реальности, действительности или истины, а суффикс «gata» — смысл знания. Сочетание «Татхагата», таким образом, подразумевает пробуждение к реальному, наиболее фундаментальным явлениям жизни — истинам страдания, его происхождения,

его прекращения и пути, ведущему к его прекращению, а также обусловленному возникновению всех явлений существования. И поскольку именно Будда первым пробудился к этим истинам и продолжает пробуждать других к ним посредством своего учения, он называется «Татхагатой».

5) Описание как «видящего реальность» раскрывает совокупность знания Будды, поскольку он видит все являющееся реальным, что бы ни видел, слышал, ощущал или узнавал ум. В комментарии дальше продолжается разъяснение каждой категории при помощи схемы классификации Абхидхаммы, тем самым привлекая внимание к аналитической точности знания Будды, а также к его всеохватывающей классификации.

6) Интерпретация как «говорящий о реальном» вращается вокруг легкого изменения твердого «t» в слове «gata» в мягкое «d» — «gada». «Gada» означает речь или провозглашение, так что «tathāgada» становится правдивой речью или, в более широком смысле, тем, кто говорит правдиво, имея в виду безошибочные слова Будды.

7) Седьмое толкование «практикуя то, чему он учит» выражает совершенное соответствие между предписанием и практикой Будды. Он не ведет себя одним образом, а своих последователей учит вести себя как-то иначе. Он не предписывает другим придерживаться возвышенных принципов, тогда как сам не может им соответствовать. Без самооправдания или отговорок он сам практикует то, чему учит, и учит тому, что сам практикует. Он сам служит идеальным примером собственного учения, и он наставляет других следовать его примеру, очищая свое поведение в соответствии с учением.

8) И последнее толкование, «превосходство» или «победа», опирается на причудливую этимологию, представленную в комментарии. Большую ценность и интерес представляет следующее извлечение, не пронумерованное отдельно, связывающее термин «Татхагата» с четырьмя способами проникновения в Четыре благородные истины.

В данном случае истина страдания отождествляется с этим миром, поскольку самый глубокий уровень страдания (dukkha) обнаруживается в неустойчивости и отсутствии сущности пяти совокупностей, из которых состоит мир. Четыре проникновения — это полное понимание (pariññā) природы мира в результате исследования непостоянства, неудовлетворительности и отсутствия самости совокупностей; отбрасывание (pahāna) происхождения этого мира, привязанности, которая порождает непрерывную круговерть становления; постижение (sacchikiriya) прекращения мира, необусловленный элемент ниббана, когда совокупности прекращаются; и развитие (bhāvanā) пути, ведущего к прекращению мира, Благородного восьмичастного пути.

Поскольку эти способы проникновения могут быть переопределены словом, выражающим движение, а слово «gata», обозначающее движение, может означать знание, термин «Татхагата», «так ушедший», подразумевает проникновение в Четыре благородные истины способом проникновения, характерным для каждой истины. Таким образом, снова слово «Татхагата» подразумевает всю теорию и практику Дхаммы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

БРАХМАДЖАЛА-СУТТА

I. Рассуждения о странниках (Paribbājakakathā)

1. Так я слышал. Однажды Благословенный шествовал по пути между Раджагахой и Наландой вместе с большой группой бхиккху, числом примерно пятьсот человек. В то же самое время странник Суппия тоже шел по пути между Раджагахой и Наландой вместе со своим учеником, юным Брахмадаттой. Так следуя по дороге, странник Суппия многими способами порицал Будду, Дхамму и Сангху. Однако же его ученик, юный Брахмадатта, многими способами восхвалял Будду, Дхамму и Сангху. Таким образом эти двое, учитель и ученик, шли вслед за Благословенным и группой бхиккху, выдвигая противоречащие друг другу утверждения.

2. Затем Благословенный вместе с группой бхиккху вошел в царский постоялый двор, который находился в саду Амбалаттхика, чтобы переночевать в нем. Странник Суппия вместе со своим учеником, юным Брахмадаттой, тоже вошел в царский постоялый двор, который находился в саду Амбалаттхика, чтобы провести в нем ночь. И там тоже странник Суппия многими способами порицал Будду, Дхамму и Сангху, тогда как его ученик Брахмадатта многими способами их восхвалял. Таким образом эти двое, учитель и ученик, сидели вместе, выдвигая противоречащие друг другу утверждения.

3. Когда рассвело, множество бхиккху встали и собрались в зале этого постоялого двора. И после того как они сели вместе, между ними завязалась следующая беседа: «Это чудесно и удивительно, друзья, насколько Благословенный, знающий и видящий, достойный и совершенно просветленный Будда, глубоко проник в разнообразие нравов

существ. Ведь этот странник Суппия многими способами порицал Будду, Дхамму и Сангху, тогда как его ученик, юный Брахмадатта, многими способами восхвалял их. Эти двое, учитель и ученик, шли вслед за Благословенным и группой бхиккху, выдвигая противоречащие друг другу утверждения».

4. Затем Благословенный, узнав, о чем зашел у них разговор, вошел в зал, присел на приготовленное для него место и так обратился к бхиккху: «О чем вы только что вели беседу, бхиккху? Каков был предмет вашего разговора?»

Бхиккху на это ответили:

— Когда рассвело, Владыка, мы встали и собрались в этом зале. И когда мы уселись, то между нами завязалась следующая беседа: «Это чудесно и удивительно, друзья, насколько Благословенный, знающий и видящий, достойный и совершенно просветленный Будда, глубоко проник в разнообразие нравов существ. Ведь этот странник Суппия многими способами порицал Будду, Дхамму и Сангху, тогда как его ученик, юный Брахмадатта, многими способами восхвалял их. Эти двое, учитель и ученик, шли вслед за Благословенным и группой бхиккху, выдвигая противоречащие друг другу утверждения». Такая, Владыка, была у нас беседа, когда вошел Благословенный.

5. — Если другие порицают меня, или же они порицают Дхамму, или же они порицают Сангху, то вы, бхиккху, не должны допускать, чтобы в вашем сердце появились возмущение, неудовольствие или враждебность по отношению к ним. Ведь если вы разгневаетесь или расстроитесь в такой ситуации, то лишь создадите препятствия для самих себя. Если вы будете гневаться или расстраиваться, когда другие станут порицать нас, сможете ли вы распознать, являются ли их утверждения верными или ошибочными?

— Конечно же, нет, Владыка.

— Если другие порицают меня, или же они порицают Дхамму, или же они порицают Сангху, то вы, бхиккху, должны разобраться, где ложь, и указать на это как на ложь,

говоря: «По такой-то причине это является ложью, это неправда, к нам это не относится и среди нас этого нет».

6. Если же другие восхваляют меня, или же они восхваляют Дхамму, или же они восхваляют Сангху, то вы, бхиккху, не должны позволить, чтобы в вашем сердце появились ликование, радость или торжество. Ведь если вы возликуете, возрадуетесь или восторжествуете в такой ситуации, то лишь создадите препятствия для самих себя. Если другие восхваляют меня, или же они восхваляют Дхамму, или же они восхваляют Сангху, то вы, бхиккху, должны распознать это как есть, говоря: «По такой-то причине это является истиной, это правда, к нам это относится и среди нас это можно найти».

II. Исследование добродетельного

А. Малый раздел о добродетельном (Cūḷasīla)

7. Лишь по ничтожным и незначительным поводам, исходя из мелких добродетелей, эти миряне восхваляют Татхагату. И в чем же состоят эти ничтожные и незначительные поводы, мелкие добродетели, из которых они исходят?

8. «Отказавшись от пресечения жизни, отшельник Готама воздерживается от пресечения жизни. Отложив в сторону палку и меч, он ведет скромный образ жизни, исполненный доброты и сострадательный ко всем живым существам». Так, бхиккху, миряне говорят, когда восхваляют Татхагату.

Или же они могут говорить так: «Отказавшись от присвоения того, что не даровано, отшельник Готама воздерживается от присвоения того, что не даровано. Принимая и ожидая лишь то, что дарует ся, он пребывает с искренним и чистым сердцем».

Или же они могут говорить так: «Отказавшись от беспутной жизни, отшельник Готама живет целомудренной жизнью. Он живет вдали [от женщин] и воздерживается от вульгарной практики полового соития».

9. Или же они могут говорить так: «Отказавшись от лживой речи, отшельник Готама воздерживается от лжи. Он говорит лишь правду, он привержен истине, правдив и заслуживает доверия, не обманывает никого на свете».

Или же они могут говорить так: «Отказавшись от злословия, отшельник Готама воздерживается от клеветы. Он не повторяет там то, что слышал здесь, чтобы обособить тех от этих, и он не повторяет здесь то, что слышал там, чтобы обособить этих от тех. Таким образом он примиряет разобщенных и способствует дружбе. Он радуется, наслаждается и ликует, когда есть согласие, произнося лишь слова, которые способствуют согласию».

Или же они могут говорить так: «Отказавшись от грубых речей, отшельник Готама воздерживается от грубости. Он произносит лишь вежливую, приятную для уха, проникающую в сердце, любезную, благожелательную и приятную для многих людей речь.

Или же они могут говорить так: «Отказавшись от бессмысленной болтовни, отшельник Готама воздерживается от пустословия. Он говорит в нужное время, говорит о том, что есть, говорит о полезном, о Дхамме и о дисциплине. Его слова ценны, они своевременны, обоснованны, ясны и соответствуют благому».

10. Или же они могут говорить так: «Отшельник Готама не уничтожает семена и растения. Он ест лишь раз в день, воздерживаясь от принятия пищи ночью и в неположенное время. Он воздерживается от танцев, пения, игры на музыкальных инструментах и от посещения неподходящих представлений. Он воздерживается от ношения гирлянд, использования ароматов и умащивания маслами. Он воздерживается от принятия золота и серебра. Он воздерживается от принятия несваренных зерен, сырого мяса, жен-

щин и девиц, слуг и прислужниц, козлов и баранов, птиц и свиней, слонов, коров, коней и кобыл. Он воздерживается от принятия полей и земель. Он воздерживается от работы посыльным и выполнения поручений. Он воздерживается от покупки и продажи, обвешивания, обмеривания и подделки металлов. Он воздерживается от подкупа, обмана и мошенничества. Он воздерживается от избиения, казни, заточения в тюрьму, ограбления, разбоя и принуждения».

Именно так, бхиккху, миряне могут говорить, когда они восхваляют Татхагату.

Б. Средний раздел о добродетельном (Majjhimasīla)

11. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, постоянно уничтожают семена и растения, дающие плоды от корней, от стеблей, от веток, от почек и от семян, отшельник Готама воздерживается от уничтожения семян и растений».

12. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, наслаждаются накопленными запасами, такими как пища, питье, одежды, повозки, постельные принадлежности, благовония и продовольствие, отшельник Готама воздерживается от использования накопленных запасов».

13. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, посещают такие непотребные представления, как танцы, песнопения и музыка, рассказывания легенд, игра на ударных инструментах, на цимбалах и барабанах, выставки картин, акробатика, бои слонов, коней, быков, буйволов, козлов, баранов, петухов и куропаток, бои на палках, бокс и борьба, демонстрационные сражения,

смотры, марши и парады войск, отшельник Готама воздерживается от таких непотребных представлений».

14. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, позволяют себе участвовать в играх, которые являются основой для небрежности[6]: aṭṭhapada (игра на шахматной доске с восемью полями); dasapada (игра на шахматной доске с десятью полями); ākāsa (та же игра на представляемой в пространстве доске); parihārapatha («классики», прыганье в расчерченном участке земли); santika («бирюльки», убирание и возвращение сложенных элементов так, чтобы не разрушить конструкцию); khalika (игра в кости); ghaṭika (стуканье длинными палочками по коротким); salākahattha (окунание рук в краску, а затем хлопанье ими по земле или стене, чтобы другой участник показал фигуру слона, коня и т.д.); akkha (игра в шары); paṅgacīra (дутье через трубки, сделанные из листьев); vaṅkaka (пахание миниатюрным плугом); mokkhacika (прыжки и кувырканье); ciṅgilika (игра с бумажными вертушками); patāḷaka (игра с маленькими весами); rathaka (игра с маленькими повозками); dhanuka (игра с маленькими луками); akkharika (отгадывание букв, написанных в воздухе или на спине); manesika (отгадывание мыслей); yathāvajja (игра в «пародирование», имитацию изъянов), отшельник Готама воздерживается от таких игр и представлений, являющихся основой для небрежности».

15. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, наслаждаются высокими и роскошными кроватями, такими как широкие кушетки; троны с резными ножками в виде фигур животных; мохнатыми покрывалами; цветными лоскутными покрывалами; белыми шерстяными покрывалами; расшитыми цветами шерстяными покрывалами; стегаными одеялами, набитыми ватой; шерстяными покрывалами, расшитыми фигурами животных; шерстяными покрывалами с ворсом на обеих сторонах или только на

одной; простынями с драгоценной вышивкой; шелковыми покрывалами; коврами для залов; пледами для слонов, коней или повозок; накидками из шкуры антилопы; накидками, сделанными из шкуры оленя кадали; накидками с красными навесами над головой; диванами с красными подушками для головы и ног, отшельник Готама воздерживается от использования таких высоких и роскошных кроватей и кресел».

16. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, наслаждаются использованием таких украшений, как втирание ароматных порошков в тело, умащивание маслами, погружение в ароматную воду, растиранием конечностей, зеркалами, мазями, гирляндами, благовониями, кремами, пудрой для лица, гримом, браслетами, повязками на голову, красивыми тростями, инкрустированными медицинскими трубками, рапирами, зонтами, расшитыми сандалиями, тюрбанами, диадемами, веничками из ячьих хвостов и белыми одеждами с длинной бахромой, отшельник Готама воздерживается от использования таких украшений».

17. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, предаются легкомысленной болтовне, говоря о царях, ворах и министрах; говоря об армиях, опасностях и войнах; говоря о пище, напитках, одежде и жилье; говоря о гирляндах и ароматах; говоря о родственниках, повозках, поселках, городах и странах; говоря о женщинах и героях; говоря о дорогах и источниках с водой; говоря о давно умерших; болтая о том и о сем; рассуждая о всем мире и океане; говоря о потерях и обретениях, отшельник Готама воздерживается от такой легкомысленной болтовни[7]».

18. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, вовлекаются в непримиримые споры [говоря друг другу]: «Ты не понимаешь это учение и дисциплину, а я понимаю это учение и дисциплину», «Как

ты можешь понять это учение и дисциплину?»; «Ты практикуешь неправильно, а я практикую правильно»; «Я последователен, а ты непоследователен»; «То, что следует говорить вначале, — ты говоришь в конце, а то, что следует говорить в конце, — ты говоришь в начале»; «То, что ты так долго обдумывал, было опровергнуто»; «Твое учение было опровергнуто, и ты повержен. Иди и попробуй восстановить свое учение, разберись сам, если можешь», отшельник Готама воздерживается от таких непримиримых споров».

19. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, занимаются передачей сообщений и выполнением поручений царей, министров, кхаттиев, браминов, землевладельцев или юнцов (которые командуют ими): «Пойди туда, пойди сюда, возьми то, принеси это оттуда», отшельник Готама воздерживается от передачи сообщений и выполнения поручений».

20. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, вовлекаются в строительство планов, говорят и намекают, принижают других, стремясь к получению доходов от доходов, отшельник Готама воздерживается от такого рода планирования и разговоров»[8].

Именно так, бхиккху, миряне могут говорить, когда они восхваляют Татхагату.

B. Большой раздел о добродетельном (Mahāsīla)

21. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам[9], как предсказание долгой жизни, успеха и т.д. или же обратного, на основании нахождения знаков на конечностях, руках, но-

гах и т.д.; гадание по знамениям и приметам; прорицание на основании грома и небесных явлений; толкование вещих снов; предсказывание удачи исходя из отметин на теле; прорицание, глядя на дыры, прогрызенные мышами в ткани; подношение огненного жертвоприношения; подношение пожертвований из черпака; подношение пожертвований в виде шелухи, рисового порошка, рисовых зерен, топленого и растительного масла богам; подношение пожертвований изо рта; кровавое подношение богам; предсказание при помощи кончиков пальцев; определение, будет ли выбранное место для дома или сада благоприятным или нет; предсказания для государственных служащих; знание заклинаний для упокоения демонов на кладбище; знание заклинаний для исцеления одержимых духами; знание заклинаний для произнесения живущим в земляном доме; змеиное искусство (исцеление укусов змей и их заклинание); искусство ядов (нейтрализация или изготовление ядов); искусство скорпионов и крыс (исцеление укусов скорпиона и крыс); искусство птиц и ворон (понимание крика птиц и ворон); предсказание оставшихся лет жизни; знание заклинаний, защищающих от стрел; произнесение заклинаний для понимания языка животных, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

22. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как толкование значения цвета, формы и других свойств таких вещей, как драгоценности, одежды, палки, мечи, копья, стрелы, луки, другое оружие, а также мужчины и женщины, дети, рабы и рабыни, слоны, лошади, быки и буйволы, коровы, козлы и бараны, куры и перепелки, ящерицы, кролики, черепахи и другие животные, чтобы определить, последует ли удача или неудача для их обладателей, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

23. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как предсказание того, выступит ли царь; вернется ли царь; атакует ли наш царь и отступит ли вражеский царь; атакует ли вражеский царь и отступит ли наш царь; победит ли наш царь и будет ли разбит вражеский царь; победит ли вражеский царь и будет ли разбит наш царь; будет ли победа за одним и поражение за другим, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

24. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как предсказание того, состоится ли затмение Луны, затмение Солнца, затмение звезд; будут ли Солнце и Луна продолжать следовать своим путем; будет ли отклонение следования Солнца и Луны; будут ли созвездия продолжать следовать своим путем; будет ли отклонение следования созвездий; состоится ли падение метеоритов; состоится ли полыхание небес; произойдет ли землетрясение; произойдет ли гул земли; последует ли восход, заход и затмение Луны, Солнца и звезд; что таким-то будет результат затмения Луны, таким-то будет результат затмения Солнца, (и так далее, вплоть до) таким-то будет результат восхода и захода, затмения и прояснения Луны, Солнца и звезд, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

25. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как предсказание того, будет ли сильный ливень; будет ли засуха; будет ли хороший урожай; будет ли голод; будет ли

опасно и будет ли безопасно; появится ли болезнь и последует ли выздоровление; или же они зарабатывают себе на жизнь ведением счетов, исчислениями и расчетами, составлением стихов и рассуждениями о судьбах мира, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

26. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как определение благоприятной даты для женитьбы или замужества, когда невеста приходит [из другой семьи] или когда ее отправляют [в другую семью]; определение благоприятной даты для помолвки и развода; определение благоприятной даты для собирания или расходования денег; произнесение заклинаний для того, чтобы сделать людей счастливыми или несчастными; восстановление зародыша у бесплодной женщины; чтение заговора, чтобы сковать язык, парализовать челюсть, заставить ослабить контроль над руками, заставить потерять контроль над ртом или вызвать глухоту; получать пророческие ответы на вопросы при помощи зеркала, девушки или бога; поклонение Солнцу; поклонение Махабрахме; исторжение огня изо рта; привлечение богини удачи, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

27. Или же они могут говорить так: «Тогда как некоторые почтенные отшельники и брамины, живущие подаянием от верующих в них, зарабатывают на жизнь, применяя негодные средства, благодаря таким низким искусствам, как обещание даров божествам в ответ на свою благосклонность; выполнение таких обещаний; демонология; чтение заговоров после вхождения в земляной дом; стимуляция плодовитости и импотенции; подготовка и освящение мест для строительства дома; проведение церемониального полоскания рта и омовения; подношение жертвенного огня;

назначение рвотного средства, слабительного, отхаркивающего и выводящего слизь; назначение лекарства, вводимого через уши или через нос; назначение втирания масел и выведения масел; назначение тонкой хирургической операции на глазах или на ушах; практика хирургических операций на теле; педиатрическая практика; применение лекарственных кореньев; применение лекарственных трав, отшельник Готама воздерживается от таких негодных средств для получения средств к существованию и низких искусств».

Таковы, бхиккху, ничтожные и незначительные поводы, те мелкие добродетели, исходя из которых миряне восхваляют Татхагату.

III. Рассуждения относительно прошлого (Pubbantakappika)

28. Есть, бхиккху, другие дхаммы, глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым, которые Татхагата, поняв их для себя посредством прямого знания, проповедует другим. Именно в связи с ними верным образом, в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату. И что же это за дхаммы?

29. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые рассуждают о прошлом, которые поддерживают воззрения относительно прошлого и которые на основе восемнадцати позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с прошлым. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

А. Этернализм
(Sassatavāda)

Воззрения 1–4

30. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются этерналистами и которые на основании четырех позиций провозглашают, что самость и мир вечные. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают свои воззрения?

31. В первом случае, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, [очистив, прояснив, отделив от загрязнений и освободив от искажений][10], он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни: одно [прошлое] рождение, два, три, четыре или пять рождений; десять, двадцать, тридцать, сорок или пятьдесят рождений; сто, тысячу или сто тысяч рождений; многие сотни рождений, многие тысячи рождений, многие сотни тысяч рождений. [И он припоминает:] «Тогда-то у меня было такое-то имя, я принадлежал к такому-то роду, у меня был такой-то облик, я ел такую-то пищу, у меня были такие-то переживания приятного и неприятного, продолжительность моей жизни была такой-то. Затем, после смерти, я снова родился там-то. И там у меня было такое-то имя, я принадлежал к такому-то роду, у меня был такой-то облик, я ел такую-то пищу, у меня были такие-то переживания приятного и неприятного, продолжительность моей жизни была такой-то. Затем, после смерти, я снова родился здесь». Таким образом он припоминает свои многочисленные прошлые жизни со всеми обстоятельствами и деталями.

И тогда он говорит: «Самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы, как вершины гор, крепки, как колонны. И хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются, но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности. Какова же при-

чина этого? Потому что я благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигаю такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, вспоминаю свои многочисленные прошлые жизни со всеми обстоятельствами и деталями. По этой причине я узнаю, что самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы, как вершины гор, крепки, как колонны. И хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются, но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности».

Такова, бхиккху, первая позиция.

32. Во втором случае на основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают, что самость и мир являются вечными?

В данном случае, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни: [он вспоминает свои прошлые жизни за время] одного эона сжатия и расширения мира (Вселенной), двух, трех, четырех, пяти или десяти эонов сжатия и расширения мира[11]. [Он припоминает:] «Тогда-то у меня было такое-то имя, я принадлежал к такому-то роду, у меня был такой-то облик, я ел такую-то пищу, у меня были такие-то переживания приятного и неприятного, продолжительность моей жизни была такой-то. Затем, после смерти, я снова родился там-то. И там у меня было такое-то имя, я принадлежал к такому-то роду, у меня был такой-то облик, я ел такую-то пищу, у меня были такие-то переживания приятного и неприятного, продолжительность моей жизни была такой-то. Затем, после смерти, я снова родился здесь». Таким образом он припоминает свои многочисленные прошлые жизни со всеми обстоятельствами и деталями.

И тогда он говорит: «Самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы, как вершины гор, крепки, как колонны. И

хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются, но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности. Какова же причина этого?»

(Далее следует все то же, что и в §31, за исключением временного промежутка припоминаемых жизней.)

Такова, бхиккху, вторая позиция.

33. В третьем случае на основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают, что самость и мир являются вечными?

В данном случае, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает свои многочисленные прошлые жизни: [он вспоминает свои прошлые жизни за время] десяти эонов сжатия и расширения мира (Вселенной), двадцати, тридцати, сорока эонов сжатия и расширения мира... (Далее повторяется, как в предшествующем параграфе.) Таким образом он припоминает свои многочисленные прошлые жизни со всеми обстоятельствами и деталями.

И тогда он говорит: «Самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы, как вершины гор, крепки, как колонны. И хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются, но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности. Какова же причина этого?»

(Далее следует все то же, что и в §31, за исключением временного промежутка припоминаемых жизней.)

Такова, бхиккху, третья позиция.

34. В четвертом случае на основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают, что самость и мир являются вечными?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин является рационалистом и исследователем. Он провозглашает свое воззрение, выработанное посредством рассуждений,

выведенное из его исследований и вытекающее из его полета мысли, таким образом: «Самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы, как вершины гор, крепки, как колонны. И хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются, но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности».

Такова, бхиккху, четвертая позиция.

35. Именно на этих основаниях, бхиккху, эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами, провозглашают, что самость и мир вечны. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие, что самость и мир вечны, делают это с четырех данных позиций или же с одной из них.

36. Это, бхиккху, Татхагата понимает. Он понимает: «Эти позиции, таким образом принятые и таким образом превратно понятые, ведут к такому-то будущему последствию и такому-то состоянию в этом мире». Он также понимает то, что выходит за пределы этого, и даже относительно этого понимания он не ошибается. И поскольку он свободен от превратного понимания, он реализует внутри себя состояние совершенного покоя. Поняв как есть, бхиккху, происхождение и исчезновение ощущений, их удовлетворительность, их неудовлетворительность, а также избавившись от них, Татхагата освобождается посредством не-цепляния.

37. Таковы, бхиккху, эти дхаммы — глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым, которые Татхагата, поняв их для себя посредством прямого знания, проповедует другим. Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Б. Частичный этернализм (Ekaccasassatavāda)

Воззрения 5–8

38. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей и которые на основании четырех позиций провозглашают самость и мир как частично вечные и частично не вечные. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают свои воззрения?

39. Приходит время, бхиккху, когда по прошествии долгого периода времени этот мир свертывается (разрушается). И когда этот мир свертывается, существа по большей части рождаются в мире абхассара-брахма[12]. Там они обитают, сотворенные умом, питаясь радостью, освещая самих себя, перемещаясь в пространстве и пребывая в славе. И это длится в течение очень долгого периода времени.

40. Но рано или поздно, бхиккху, по прошествии долгого периода времени наступает момент, когда мир начинает снова развертываться. И когда мир развертывается, появляется пустой дворец брахмы. Затем некое существо вследствие завершения продолжительности жизни или исчерпания заслуги уходит с уровня абхассара и снова появляется в пустом дворце брахмы. Там он обитает, сотворенный умом, питаясь радостью, освещая самого себя, перемещаясь в пространстве и пребывая в славе. И это длится в течение очень долгого периода времени.

41. Затем, в результате одинокого пребывания там в течение очень долгого периода времени, в нем зарождаются неудовлетворенность и беспокойство (и он восклицает): «Ах, вот бы и другие существа смогли прийти в этот дворец!» И как раз в этот момент, вследствие завершения продолжительности жизни или исчерпания заслуги, некоторые другие существа уходят с уровня абхассара и снова

появляются во дворце брахмы, вместе с ним. И там они обитают, сотворенные умом, питаясь радостью, освещая самих себя, перемещаясь в пространстве и пребывая в славе. И это длится в течение очень долгого периода времени.

42. И тогда существо, снова появившееся там, начинает думать про себя: «Я — Брахма, Великий Брахма, Победитель, Непобедимый, Всевидящий, Могущественный, Владыка, Творец и Создатель, Высшее Существо, Повелитель, Всемогущий, Отец всего, что есть и что будет. И все эти существа были сотворены мною. Почему? Потому что как только я пожелал: «Ах, вот бы и другие существа смогли прийти в этот дворец!», сразу после этого намерения все эти существа появились».

И все существа, которые снова появились там после него, тоже подумали: «Это — Брахма, Великий Брахма, Победитель, Непобедимый, Всевидящий, Могущественный, Владыка, Творец и Создатель, Высшее Существо, Повелитель, Всемогущий, Отец всего, что есть и что будет. И все мы были сотворены им. Почему? Потому что мы увидели, что он был здесь первым, и мы предстали здесь перед ним».

43. Таким образом, бхиккху, существо, которое снова появилось там первым, обладает более долгой жизнью, оно более прекрасно и обладает большим влиянием, чем существа, появившиеся там после него.

44. И теперь, бхиккху, происходит так, что некое существо после ухода с того уровня существования рождается в этом мире. Когда же оно приходит в этот мир, то покидает свой дом и скитается повсюду. Когда он покидает свой дом, то благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает лишь свою предшествующую жизнь, но не предшествующие ей. И тогда он говорит: «Мы были сотворены им, Брахмой, Великим Брахмой, Победителем, Непобедимым, Всевидящим, Могущественным, Владыкой, Творцом и Создателем, Высшим Существом, Повелителем, Всемогущим,

Отцом всего, что есть и что будет. Он — вечен, крепок, постоянен, неизменен и будет оставаться таким же вечно. Но мы, сотворенные им и пришедшие в его мир, непостоянны, слабы, имеем короткую жизнь и обречены на смерть».

Такова, бхиккху, первая позиция.

45. Во втором случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей, провозглашают самость и мир как частично вечные и частично не вечные?

Есть, бхиккху, некоторые боги, называющиеся «испорченные удовольствиями». Эти боги проводят долгое время, предаваясь удовольствиям смеха и забав. В итоге они становятся забывчивыми; и когда они становятся забывчивыми, то покидают этот уровень существования.

46. И вот, бхиккху, случается так, что некое существо после ухода с того уровня рождается в этом мире. И, появившись в этом мире, он покидает свой дом и скитается повсюду. Когда он покидает свой дом, то благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает лишь свою предшествующую жизнь, но не предшествующие ей. И тогда он говорит: «Те почтенные боги, не испорченные удовольствиями, не тратили много времени на удовольствия смеха и забав. Поэтому они не стали забывчивыми, и, не став забывчивыми, они не покинули тот уровень существования. Эти боги вечны, крепки, постоянны, неизменны и будут оставаться такими же вечно. Но мы, когда были богами «испорченными удовольствиями», долгое время предавались удовольствиям смеха и забав. В результате этого мы стали забывчивыми; и когда мы стали забывчивыми, то покинули этот уровень существования. Появившись же в этом мире, мы стали непостоянны, слабы, имеем короткую жизнь и обречены на смерть».

Такова, бхиккху, вторая позиция.

47. В третьем случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей, провозглашают самость и мир как частично вечные и частично не вечные?

Есть, бхиккху, некоторые боги, называющиеся «испорченные умом». Эти боги думают друг о друге с крайней завистью. В результате этого их умы растлеваются ненавистью по отношению друг к другу. И когда их умы растлеваются ненавистью, их тела и умы истощаются, и в итоге они покидают этот уровень существования.

48. И вот, бхиккху, случается так, что некое существо после ухода с того уровня рождается в этом мире. И, появившись в этом мире, он покидает свой дом и скитается повсюду. Когда он покидает свой дом, то благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает лишь свою предшествующую жизнь, но не предшествующие ей. И тогда он говорит: «Те почтенные боги, не испорченные умом, не думали друг о друге с чрезмерной завистью. И в результате их умы не растлились ненавистью по отношению к другим, их тела и умы не истощились, и они не покинули этот уровень существования. Эти боги вечны, крепки, постоянны, неизменны и будут оставаться такими же вечно. Но мы были богами, испорченными умом. Мы думали друг о друге с крайней завистью. В результате этого наши умы растлевались ненавистью по отношению друг к другу. И когда наши умы растлевались ненавистью, наши тела и умы истощались, и в итоге мы покинули этот уровень существования. Появившись же в этом мире, мы стали непостоянны, слабы, имеем короткую жизнь и обречены на смерть».

Такова, бхиккху, третья позиция.

49. В четвертом случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтернали-

стами относительно других вещей, провозглашают самость и мир как частично вечные и частично не вечные?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин является рационалистом и исследователем. Он провозглашает свое воззрение, выработанное посредством рассуждений, выведенное из его исследований и вытекающее из его полета мысли, таким образом: «Называющееся «глазом», «ухом», «носом», «языком» и «телом», — эта самость является непостоянной, неустойчивой, не вечной и изменяющейся. Но то, что называется «умом» (citta), или «мышлением» (mano), или «сознанием» (viññāṇa), — эта самость является постоянной, устойчивой, вечной и неизменной; и таковой она будет оставаться вечно».

Такова, бхиккху, четвертая позиция.

50. Именно на этих четырех основаниях, бхиккху, эти отшельники и брамины, являющиеся частичными этерналистами, провозглашают, что самость и мир отчасти вечны, а отчасти не вечны. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие, что самость и мир отчасти вечны, а отчасти не вечны, делают это с четырех данных позиций или же с одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

51. Это, бхиккху, Татхагата понимает. Он понимает: «Эти позиции, таким образом принятые и таким образом превратно понятые, ведут к такому-то будущему последствию и такому-то состоянию в этом мире». Он также понимает то, что выходит за пределы этого, и даже относительно этого понимания он не ошибается. И поскольку он свободен от превратного понимания, он реализует внутри себя состояние совершенного покоя. Поняв как есть, бхиккху, происхождение и исчезновение ощущений, их удовлетворительность, их неудовлетворительность, а также избавившись от них, Татхагата освобождается посредством не-цепляния.

52. Таковы, бхиккху, эти дхаммы — глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым, которые Татхагата, поняв их

для себя посредством прямого знания, проповедует другим. Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

В. Доктрины о конечности и бесконечности мира (Antānantavāda)

Воззрения 9–12

53. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются «приверженцами конечности или бесконечности» (antānantīka) и которые на основании четырех позиций провозглашают мир как конечный или бесконечный. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают свои воззрения?

54. В первом случае, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он видит мир как конечный. Тогда он говорит: «Этот мир конечен и ограничен. Почему? Потому что я достиг такого сосредоточения ума, что вижу мир как конечный. Поэтому я знаю это — мир конечен и ограничен».

Такова, бхиккху, первая позиция.

55. Во втором случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся последователями конечности и бесконечности, провозглашают мир как являющийся конечным или бесконечным?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он видит мир как бесконечный. Тогда он говорит: «Этот мир бесконечен и неограничен. Почему? Потому что я достиг такого сосредоточения ума, что вижу мир как бесконечный. Поэтому я знаю это — мир бесконечен и неограничен».

Такова, бхиккху, вторая позиция.

56. В третьем случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся последователями конечности и бесконечности, провозглашают мир как являющийся конечным или бесконечным?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он видит мир как конечный в верхнем и нижнем направлениях, но бесконечен по горизонтали. Тогда он говорит: «Этот мир конечен и бесконечен. А те отшельники и брамины, которые говорят, что мир конечен и ограничен, говорят ложь. Ведь этот мир конечен и бесконечен. Почему? Потому что я достиг такого сосредоточения ума, что вижу мир как конечный в верхнем и нижнем направлениях, но бесконечен по горизонтали. Поэтому я знаю это — мир конечен и бесконечен».

Такова, бхиккху, третья позиция.

57. В четвертом случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, являющиеся последователями конечности и бесконечности, провозглашают мир как являющийся конечным или бесконечным?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин является рационалистом и исследователем. Он провозглашает свое воззрение, выработанное посредством рассуждений, выведенное из его исследований и вытекающее из его полета мысли, таким образом: «Этот мир ни конечен, ни бесконечен. Те отшельники и брамины, которые утверждают, что мир конечен и ограничен, утверждающие, что он бесконечен и неограничен, а также утверждающие, что он одновременно конечен и бесконечен, все они говорят ложь. Этот мир ни конечен, ни бесконечен».

Такова, бхиккху, четвертая позиция.

58. Именно на этих четырех основаниях отшельники и брамины, которые являются последователями конечности

и бесконечности, провозглашают мир как конечный или бесконечный. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие, что мир конечен или бесконечен, делают это с четырех данных позиций или же с одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

59–60. Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... (Далее повторяется то же, что в §§51–52.) Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Г. Доктрины бесконечных увиливаний (Amarāvikkhepavāda)

Воззрения 13–16

61. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются «бесконечно увиливающими[13]». Когда их спрашивают о том или об этом, они на основании четырех позиций прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины делают так?

62. Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин не понимает как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И он думает: «Я не понимаю как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И если без понимания я буду утверждать нечто как благотворное или неблаготворное, тогда это мое утверждение может быть ложным. И если это мое утверждение будет ложным, тогда у меня возникнет тревога и огорчение, и эта тревога и огорчение станет препятствием для меня». Поэтому из-за страха и неприятия сделать ложное утверждение он не называет ничего благотворным или неблаготворным. Но когда его спрашивают об этом или о том, он прибегает к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям: «Я не считаю, что это так, я не считаю, что это эдак, и я не считаю, что это как-то иначе. Я не говорю,

что этого нет, и я не говорю, что не является ни тем, ни другим».

Такова, бхиккху, первая позиция.

63. Во втором случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины являются бесконечно увиливающими, прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин не понимает как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И он думает: «Я не понимаю как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И если без понимания я буду утверждать нечто как благотворное или неблаготворное, тогда во мне могут появиться желание, ненависть и отвращение. И если во мне появятся желание, ненависть и отвращение, это может привести к моей привязанности. Такая привязанность потревожит и огорчит меня, и эта тревога и огорчение станет препятствием для меня». Поэтому из-за страха и неприятия вовлечься в привязанность он не называет ничего благотворным или неблаготворным. Но когда его спрашивают об этом или о том, он прибегает к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям: «Я не считаю, что это так, я не считаю, что это эдак, и я не считаю, что это как-то иначе. Я не говорю, что этого нет, и я не говорю, что не является ни тем, ни другим».

Такова, бхиккху, вторая позиция.

64. В третьем случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины являются бесконечно увиливающими, прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин не понимает как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И он думает: «Я не понимаю как есть, что благотворно, а что неблаготворно. И если без такого понимания я буду утверждать нечто как благотворное или неблаготворное, то отшельники и брамины, мудрые, сообразительные и опытные в диспутах, странствующие повсюду и уничтожающие воззрения

других своей мудростью, станут задавать перекрестные вопросы относительно моих воззрений, добиваться от меня аргументации и опровергать мои утверждения. И если они станут это делать, то я не смогу ничего ответить, а если я не смогу ничего ответить, тогда это потревожит и огорчит меня, и эти тревога и огорчение станет препятствием для меня». Поэтому из-за страха и неприятия перекрестных вопросов он не называет ничего благотворным или неблаготворным. Но когда его спрашивают об этом или о том, он прибегает к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям: «Я не считаю, что это так, я не считаю, что это эдак, и я не считаю, что это как-то иначе. Я не говорю, что этого нет, и я не говорю, что не является ни тем, ни другим».

Такова, бхиккху, третья позиция.

65. В четвертом случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины являются бесконечно увиливающими, прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин является тупым и глупым. И из-за своих тупости и глупости, когда его спрашивают об этом или о том, он прибегает к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям: «Если вы спросите меня, есть мир за пределами этого, то я скажу, что он есть. Но я не считаю, что это так, я не считаю, что это эдак, и я не считаю, что это как-то иначе. Я не говорю, что этого нет, и я не говорю, что не является ни тем, ни другим».

И точно так же, когда ему задают любой из последующих вопросов, он прибегает к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям:

А. 1. Нет ли другого мира за пределами этого?

2. Есть ли одновременное существование и несуществование мира за пределами этого?

3. Есть ли одновременное отсутствие существования и несуществования мира за пределами этого?

Б. 1. Есть ли произвольно (случайно) рожденные существа?

2. Нет ли произвольно (случайно) рожденных существ?

3. Есть ли одновременное существование и несуществование произвольно (случайно) рожденных существ?

4. Есть ли одновременное отсутствие существования и несуществования произвольно (случайно) рожденных существ?

В. 1. Есть ли плод и результат хороших и плохих действий?

2. Нет ли плода и результата хороших и плохих действий?

3. Есть ли одновременное существование и несуществование плода и результата хороших и плохих действий?

4. Есть ли одновременное отсутствие существования и несуществования плода и результата хороших и плохих действий?

Г. 1. Существует ли Татхагата после смерти?

2. Не существует ли Татхагата после смерти?

3. Есть ли одновременное существование и несуществование Татхагаты после смерти?

4. Есть ли одновременное отсутствие существования и несуществования Татхагаты после смерти?

Такова, бхиккху, третья позиция.

66. Именно на этих четырех основаниях, бхиккху, те отшельники и брамины, которые являются бесконечно увиливающими, прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям, когда им задают вопросы об этом или о том. И все эти отшельники и брамины, прибегающие к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям, делают это с четырех данных позиций или же с одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи

с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Д. Доктрины случайного происхождения (Adhiccasamuppanavāda)

Воззрения 17–18

67. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются приверженцами воззрения «случайного происхождения» и которые на основании двух позиций провозглашают самость и мир как имеющие случайное происхождение. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают такие воззрения?

68. Есть, бхиккху, некоторые боги, называемые «невоспринимающие существа». Когда восприятие возникает в них, эти боги уходят с этого уровня существования. И вот, бхиккху, происходит так, что некое существо после ухода с этого уровня существования рождается в этом мире. И, придя в этот мир, он покидает свой дом и скитается повсюду. Когда он покидает свой дом, то благодаря устремлению, усилию, применению, усердию и верному размышлению достигает такой степени сосредоточения ума, что, сосредоточив ум таким образом, он вспоминает лишь возникновение восприятия, но не предшествующее этому. И тогда он говорит: «Самость и мир происходят случайно. Почему? Потому что прежде я не существовал, но теперь я есть. Из небытия я появился».

Такова, бхиккху, первая позиция.

69. Во втором случае на основании чего и в связи с чем некоторые почтенные отшельники и брамины, которые являются приверженцами воззрения «случайного происхождения», провозглашают самость и мир как имеющие случайное происхождение?

Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин яв-

ляется рационалистом и исследователем. Он провозглашает свое воззрение, выработанное посредством рассуждений, выведенное из его исследований и вытекающее из его полета мысли, таким образом: «Самость и мир происходят случайно».

Такова, бхиккху, вторая позиция.

70. Именно на этих двух основаниях, бхиккху, те отшельники и брамины, которые являются приверженцами воззрения «случайного происхождения», провозглашают самость и мир как имеющие случайное происхождение. И все эти отшельники и брамины, которые провозглашают самость и мир как имеющие случайное происхождение, делают это с двух данных позиций или же с одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

71. Именно на этих восемнадцати основаниях, бхиккху, эти отшельники и брамины, рассуждающие относительно прошлого и устойчиво поддерживающие воззрения относительно прошлого, утверждают различные умозрительные теории относительно прошлого. И все эти отшельники и брамины, устойчиво поддерживающие воззрения относительно прошлого и утверждающие различные умозрительные теории относительно прошлого, делают это на основе восемнадцати данных позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

72. Это, бхиккху, Татхагата понимает. Он понимает: эти позиции, таким образом принятые и таким образом превратно понятые, ведут к такому-то будущему последствию и такому-то состоянию в этом мире». Он также понимает то, что выходит за пределы этого, и даже относительно этого понимания он не ошибается. И поскольку он свободен от превратного понимания, он реализует внутри себя состояние совершенного покоя. Поняв как есть, бхиккху, происхождение и исчезновение ощущений, их удовлетворитель-

ность, их неудовлетворительность, а также избавившись от них, Татхагата освобождается посредством не-цепляния.

73. Таковы, бхиккху, эти дхаммы — глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым, которые Татхагата, поняв их для себя посредством прямого знания, проповедует другим. Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

IV. Рассуждения относительно будущего (Aparantakappika)

74. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые рассуждают о будущем, которые поддерживают воззрения относительно будущего и которые на основе сорока четырех позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с будущим. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

А. Доктрины о бессмертии воспринимающего (Saññīvāda)

Воззрения 19–34

75. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии воспринимающего[14] и которые на основании шестнадцати позиций провозглашают, что самость сохраняет восприятие после смерти. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

76. Они провозглашают: «Самость не меняется после смерти, способна к восприятию, а также:

А. 1. материальная,
2. нематериальная,
3. материальная и нематериальная,
4. ни материальная, ни нематериальная;

Б. 1. конечная,
2. бесконечная,
3. конечная и бесконечная,
4. ни конечная, ни бесконечная;

В. 1. имеет одинаковое восприятие,
2. имеет разное восприятие,
3. имеет ограниченное восприятие,
4. имеет неограниченное восприятие;

Г. 1. исключительно счастлива,
2. исключительно несчастна,
3. счастлива и несчастна,
4. ни счастлива, ни несчастна».

77. Именно на основе этих шестнадцати позиций, бхиккху, отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии воспринимающего, провозглашают, что самость сохраняет восприятие после смерти. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие доктрину о бессмертии невоспринимающего, делают это на основании шестнадцати позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Б. Доктрины о бессмертии невоспринимающего (Asaññīvāda)

Воззрения 35–42

78. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии невоспринимающего и которые на основании восьми позиций провозглашают, что самость не сохраняет восприятие после смерти. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

79. Они провозглашают: «Самость не меняется после смерти, не способна к восприятию, а также:

А. 1. материальная,
2. нематериальная,
3. материальная и нематериальная,
4. ни материальная, ни нематериальная;

Б. 1. конечная,
2. бесконечная,
3. конечная и бесконечная,
4. ни конечная, ни бесконечная».

80. Именно на основе этих восьми позиций, бхиккху, отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии невоспринимающего, провозглашают, что самость не сохраняет восприятие после смерти. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие доктрину о бессмертии невоспринимающего, делают это на основании восьми позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

В. Доктрины о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего (N'evasaññī-nāsaññīvāda)

Воззрения 43–50

81. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего и которые на основании восьми позиций провозглашают, что самость ни сохраняет, ни не сохраняет восприятие после смерти. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

82. Они провозглашают: «Самость не меняется после смерти, ни способна, ни не способна к восприятию, а также:

А. 1. материальная,
2. нематериальная,
3. материальная и нематериальная,
4. ни материальная, ни нематериальная;

Б. 1. конечная,
2. бесконечная,
3. конечная и бесконечная,
4. ни конечная, ни бесконечная».

83. Именно на основе этих восьми позиций, бхиккху, отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего, провозглашают, что самость ни сохраняет, ни не сохраняет восприятие после смерти. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие доктрину о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего, делают это на основании восьми позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Г. Аннигиляционизм (Ucchedavāda)

Воззрения 51–57

84. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые поддерживают аннигиляционизм и которые на основании семи позиций провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины строят свои рассуждения?

85. Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин утверждает следующую доктрину и воззрение: «Самость, почтенный, обладает материальной формой, она состоит из четырех первичных элементов и происходит от отца и матери. Поскольку эта самость, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в этот момент самость полностью уничтожается (аннигилирует)». Таким образом некоторые утверждают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

86. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, божественная, обладающая материальной формой, относящаяся к чувственной сфере, питающаяся едой. Ты ее не знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают

аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

87. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, божественная, обладающая материальной формой, сотворенная умом, обладающая полнотой членов и органов, не лишенная каких-либо способностей. Ты ее не знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

88. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, принадлежащая основе бесконечного пространства, [достигнутая благодаря] полному преодолению восприятий материальной формы, благодаря исчезновению восприятий сопротивления, благодаря невниманию к восприятиям разнообразия, [благодаря созерцанию:] «пространство бесконечно». Ты ее не знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

89. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, принадлежащая основе бесконечного сознания, [достигнутая благодаря] полному преодолению основы бесконечного пространства [благодаря созерцанию:] «сознание бесконечно». Ты ее не

знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

90. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, принадлежащая основе ничто, [достигнутая благодаря] полному преодолению основы бесконечного сознания [благодаря созерцанию:] «нет ничего». Ты ее не знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

91. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость полностью не уничтожается. Ведь есть, почтенный, другая самость, принадлежащая основе ни восприятия, ни не-восприятия, [достигнутая благодаря] полному преодолению основы ничто [благодаря созерцанию:] «это покой и это высочайшее». Ты ее не знаешь и не видишь, но я ее знаю и вижу. Поскольку она, почтенный, разрушается и уничтожается вместе с разрушением тела и не существует после смерти, в данном случае самость полностью уничтожается». Таким образом другие провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ.

92. Именно на основе этих семи позиций, бхиккху, отшельники и брамины, которые поддерживают аннигиляционизм, провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие аннигиляцию, разрушение и

уничтожение существования существ, делают это на основании семи позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

Д. Доктрины ниббаны здесь и сейчас (Diṭṭhadhammanibbānavāda)

Воззрения 58–62

93. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину ниббаны здесь и сейчас и которые на основании пяти позиций провозглашают ниббану здесь и сейчас для живого существа. На основании чего и в связи с чем эти почтенные отшельники и брамины провозглашают свои воззрения?

94. Допустим, бхиккху, некий отшельник или брамин утверждает следующую доктрину и воззрение: «Когда эта самость, почтенный, снабженная и обеспеченная пятью аспектами чувственных удовольствий, наслаждается ими, то в данный момент самость достигает высшей ниббаны здесь и сейчас». Таким образом некоторые провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живого существа.

95. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость не достигает высшей ниббаны здесь и сейчас. Почему? Потому, почтенный, что чувственные удовольствия являются непостоянными, страданием, подверженными изменениям, а вследствие их изменений и преобразований появляются печаль, жалобы, боль, горе и отчаяние. Но когда самость, вполне отделенная от чувственных удовольствий и отделенная от неблаготворных состояний, вступает и пребывает в первой джхане, сопрово-

ждающейся начальным и длительным мышлением, а также содержащей счастье и радость, рожденные из отделения, в этот момент, почтенный, самость достигает высшей ниббаны здесь и сейчас». Именно так другие провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живых существ.

96. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость не достигает высшей ниббаны здесь и сейчас. Почему? Потому, почтенный, что эта джхана содержит начальное и длительное мышление, что говорит о ее грубости. Но когда вместе с ослаблением начального и длительного мышления самость входит и пребывает во второй джхане, сопровождающейся внутренней уверенностью и объединением ума, без начального и длительного мышления, а также содержит счастье и радость, возникшие в результате сосредоточения, то в этот момент, почтенный, самость достигает высшей ниббаны здесь и сейчас». Именно так другие провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живых существ.

97. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость не достигает высшей ниббаны здесь и сейчас. Почему? Она утверждается как грубая из-за наличия в ней ментальной возбужденности, связанной с радостью. Но когда вместе с угасанием радости пребывают в невозмутимости, внимательно и ясно постигая, одновременно с переживанием телесного счастья, входят и пребывают в третьей джхане, и когда благородные тогда возвещают: «Он счастливо пребывает в невозмутимости и внимательности, в этот момент, почтенный, самость достигает высшей ниббаны здесь и сейчас». Именно так другие провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живых существ.

98. Другой ему говорит: «Действительно есть, почтенный, такая самость, о которой ты говоришь. Этого я не отрицаю. Но в данном случае самость не достигает высшей

ниббаны здесь и сейчас. Почему? Она утверждается как грубая, поскольку ум обращен к имеющемуся в ней удовольствию. Но когда вместе с избавлением от удовольствия и боли, а также вместе с исчезновением прежних радости и печали входят и пребывают в четвертой джхане, каковая без удовольствия и боли, а также содержит очищение внимательности посредством невозмутимости, в этот момент, почтенный, самость достигает высшей ниббаны здесь и сейчас». Именно так другие провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живых существ.

99. Именно на основе этих пяти позиций, бхиккху, отшельники и брамины, которые поддерживают доктрину ниббаны здесь и сейчас, провозглашают высшую ниббану здесь и сейчас для живого существа. И все эти отшельники и брамины, провозглашающие высшую ниббану здесь и сейчас для живого существа, делают это на основании этих пяти позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

100. Именно на основе этих сорока четырех позиций, бхиккху, отшельники и брамины рассуждают о будущем, поддерживают воззрения относительно будущего и утверждают различные умозрительные теории в связи с будущем. И все эти отшельники и брамины, рассуждающие о будущем, поддерживающие воззрения относительно будущего и утверждающие различные умозрительные теории в связи с будущем, делают это на основании этих сорока четырех позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Это, бхиккху, Татхагата понимает. ... Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

101. Именно на этих шестидесяти двух основаниях, бхиккху, эти отшельники и брамины рассуждают относи-

тельно прошлого, рассуждают относительно будущего и рассуждают относительно прошлого и будущего вместе, поддерживают воззрения относительно прошлого и будущего, а также излагают различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего.

102. И все эти отшельники и брамины, рассуждающие относительно прошлого, рассуждающие относительно будущего и рассуждающие относительно прошлого и будущего вместе, поддерживающие воззрения относительно прошлого и будущего, а также излагающие различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего, делают это на основе шестидесяти двух данных позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

103. Это, бхиккху, Татхагата понимает. Он понимает: «Эти позиции, таким образом принятые и таким образом превратно понятые, ведут к такому-то будущему последствию и такому-то состоянию в этом мире». Он также понимает то, что выходит за пределы этого, и даже относительно этого понимания он не ошибается. И поскольку он свободен от превратного понимания, он реализует внутри себя состояние совершенного покоя. Поняв как есть, бхиккху, происхождение и исчезновение ощущений, их удовлетворительность, их неудовлетворительность, а также избавившись от них, Татхагата освобождается посредством не-цепляния.

104. Таковы, бхиккху, эти дхаммы — глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым, которые Татхагата, поняв их для себя посредством прямого знания, проповедует другим. Именно в связи с ними, верным образом и в соответствии с реальностью, восхваляют Татхагату.

V. Вращение условий и освобождение из этого вращения

А. Возбужденность и неуверенность (Paritassitavipphandita)

105. Допустим, бхиккху, когда эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами, провозглашают на основании четырех позиций, что самость и мир являются постоянными, — это лишь ощущение/понимание тех, кто не знает и не видит, и лишь возбужденность и неуверенность тех, кто подвержен страстным желаниям.

106. Когда эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей, провозглашают на основании четырех позиций, что самость и мир являются частично постоянными и частично непостоянными, — это лишь ощущение/понимание тех, кто не знает и не видит, и лишь возбужденность и неуверенность тех, кто подвержен страстным желаниям.

107. Когда эти отшельники и брамины, являющиеся приверженцами конечности или бесконечности, провозглашают на основании четырех позиций, что мир конечный или бесконечный, — ...

108. Когда эти отшельники и брамины, являющиеся бесконечно увиливающими, на основании четырех позиций прибегают к уклончивым утверждениям и к бесконечным увиливаниям, когда их спрашивают о том или об этом, — ...

109. Когда эти отшельники и брамины поддерживают воззрения случайного происхождения и провозглашают на основании двух позиций самость и мир как имеющие случайное происхождение, — ...

110. Когда эти отшельники и брамины рассуждают о прошлом, поддерживают воззрения относительно прошлого и на основании восемнадцати позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с прошлым, — ...

111. Когда эти отшельники и брамины поддерживают доктрину о бессмертии воспринимающего и на основании шестнадцати позиций провозглашают, что самость сохраняет восприятие после смерти, — ...

112. Когда эти отшельники и брамины поддерживают доктрину о бессмертии невоспринимающего и на основании восьми позиций провозглашают, что самость не сохраняет восприятие после смерти, — ...

113. Когда эти отшельники и брамины поддерживают доктрину о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего и на основании восьми позиций провозглашают, что самость ни сохраняет, ни не сохраняет восприятие после смерти, — ...

114. Когда эти отшельники и брамины поддерживают аннигиляционизм и на основании семи позиций провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существования существ — ...

115. Когда эти отшельники и брамины поддерживают доктрину ниббаны здесь и сейчас и которые на основании пяти позиций провозглашают ниббану здесь и сейчас для живого существа — ...

116. Когда эти отшельники и брамины рассуждают о будущем, поддерживают воззрения относительно будущего и на основании сорока четырех позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с будущим — ...

117. Когда эти отшельники и брамины рассуждают относительно прошлого, рассуждают относительно будущего и рассуждают относительно прошлого и будущего вместе, поддерживают воззрения относительно прошлого и будущего, а также на основе шестидесяти двух позиций излагают различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего — это лишь ощущение/понимание тех, кто не знает и не видит, и лишь возбужденность и неуверенность тех, кто подвержен страстным желаниям.

Б. Обусловленное контактом (Phassapaccayavāra)

118 (131). Допустим, бхиккху, когда эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами, провозглашают на основании четырех позиций, что самость и мир являются постоянными, — это обусловлено контактом. И то, что они могут воспринимать это ощущение без контакта, является невозможным[15].

119. Когда эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей, провозглашают на основании четырех позиций, что самость и мир являются частично постоянными и частично непостоянными, — это тоже обусловлено контактом. И то, что они могут воспринимать это ощущение без контакта, является невозможным.

120 (133)–129 (142). Когда эти отшельники и брамины, являющиеся приверженцами конечности или бесконечности, провозглашают свои воззрения; когда эти отшельники и брамины, поддерживающие воззрения случайного происхождения, провозглашают свои воззрения; когда эти отшельники и брамины рассуждают о прошлом, поддерживают воззрения относительно прошлого и на основе восемнадцати позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с прошлым; когда эти отшельники и брамины, поддерживающие доктрину о бессмертии воспринимающего, о бессмертии невоспринимающего или о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего, провозглашают свои воззрения; когда придерживающиеся аннигиляционизма провозглашают свои воззрения; когда поддерживающие доктрину ниббаны здесь и сейчас провозглашают свои воззрения; когда рассуждающие о будущем поддерживают воззрения относительно будущего и на основании сорока четырех позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с будущим — это тоже обусловлено контактом. И то, что они могут воспринимать это ощущение без контакта, является невозможным.

130 (143). Когда эти отшельники и брамины рассуждают относительно прошлого, рассуждают относительно будущего и рассуждают относительно прошлого и будущего вместе, поддерживают воззрения относительно прошлого и будущего, а также на основе шестидесяти двух позиций излагают различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего — это тоже обусловлено контактом. И то, что они могут воспринимать это ощущение без контакта, является невозможным.

В. Описание вращения (Diṭṭhigatikādhiṭṭhānavaṭṭakathā)

144. Если, бхиккху, эти отшельники и брамины, являющиеся этерналистами, провозглашающие на основании четырех позиций, что самость и мир являются постоянными; являющиеся этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей; являющиеся приверженцами конечности или бесконечности; являющиеся бесконечно увиливающими; поддерживающие воззрения случайного происхождения; рассуждающие о прошлом; поддерживающие доктрину о бессмертии воспринимающего; поддерживающие доктрину о бессмертии невоспринимающего; поддерживающие доктрину о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего; являющиеся аннигиляционистами; поддерживающие доктрину ниббаны здесь и сейчас; рассуждающие о будущем; рассуждающие о прошлом и рассуждающие о будущем, рассуждающие о прошлом и будущем одновременно, поддерживающие воззрения относительно прошлого и будущего, а также на основе шестидесяти двух позиций излагающие различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего, — все эти отшельники и брамины воспринимают эти ощущения лишь через повторяющиеся контакты посредством шести основ контакта. С ощущением в качестве условия в них возникают страстные

желания; со страстным желанием в качестве условия возникает цепляние; с цепляниеем в качестве условия возникает существование; с существованием в качестве условия возникает рождение; и с рождением в качестве условия возникают старение и смерть, печаль, жалобы, боль, горести и отчаяние.

Г. Завершение вращения (Vivaṭṭakathādi)

145. Когда, бхиккху, бхиккху понимает как есть происхождение и исчезновение, удовлетворительность и неудовлетворительность, а также уход относительно шести основ контакта, тогда он понимает то, что выходит за пределы всех этих воззрений.

146. Когда, бхиккху, отшельники или брамины, рассуждающие о прошлом, рассуждающие о будущем, рассуждающие о прошлом и будущем одновременно, поддерживающие воззрения относительно прошлого и будущего, а также излагающие различные умозрительные теории относительно прошлого и будущего, — все они попадаются в сети этих шестидесяти двух различных позиций. И когда бы они ни появлялись, они появляются пойманными в эту сеть, увязшими и находящимися в этой сети.

Точно так же, бхиккху, как искусный рыбак или ученик рыбака, раскинув мелкоячеистые сети в маленьком пруду, могут думать: «Какого бы размера рыбы ни водились в этом пруду, все они будут уловлены этой сетью и будут в ней находиться», все эти отшельники и брамины попадаются в эту сеть с шестьюдесятью двумя различными позициями. И когда бы они ни появлялись, они появляются пойманными в эту сеть, уловленными и находящимися в этой сети.

147. Узы, бхиккху, связывающие тело Татхагаты с существованием, подрезаны. Пока его тело стоит, боги и люди могут его видеть. Но вместе с разрушением тела и ис-

черпанием жизненной способности боги и люди больше не будут его видеть.

Точно так же, бхиккху, как все ветви подрезанного мангового дерева падают вместе с ним, узы, связывающие тело Татхагаты с существованием, подрезаются. И пока его тело стоит, боги и люди будут его видеть. Но при разрушении тела и исчерпании жизненной способности боги и люди больше не будут его видеть.

148. Когда это было проповедано, почтенный Ананда так сказал Благословенному: «Это чудесно, Владыка, это прекрасно! Как же называется, Владыка, это изложение Дхаммы?»

— Ананда, ты можешь запомнить это изложение Дхаммы как «Благую сеть», как «Сеть Дхаммы», как «Превосходную сеть», как «Сеть воззрений». И ты можешь также запомнить это как «Несравненная победа в сражении».

149. Так изрек Благословенный. И, придя в восторг, бхиккху возрадовались словам Благословенного. И когда это изрекалось, десять тысяч миров содрогнулись.

На этом завершается Брахмаджала-сутта.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

КОММЕНТАРИЙ НА БРАХМАДЖАЛА-СУТТУ

[Примечание: Глава, раздел и номера частей текста этого комментария соответствуют главе, разделу и номерам частей текста сутты. Поэтому разъяснение любого места в сутте, если это комментируется, может находиться исходя из соответствующего номера ниже. Определенное место из сутты, в полном объеме или лишь его ключевые слова, вначале воспроизводится жирным шрифтом, за которым иногда следует палийский шрифт. Разъяснение из комментария (aṭṭhakathā) отмечается буквами CY, из субкомментария

ṭīkā) — Sub.Cy. и из нового субкомментария (abhinavaṭīkā) — N.Sub.Cy. Поскольку обычно N.Sub.Cy. просто воспроизводит старый комментарий, разворачивая и развивая его для большей ясности, фразы из N.Sub.Cy. иногда просто вставляются в выдержки из Sub.Cy., отмечаемые квадратными скобками. Заключенное в круглых скобках является моими собственными добавлениями.]

I. Рассуждения о странниках (Paribbājakakathā)

1. Так я слышал.

CY. Это вводные слова, или зачин, Брахмаджала-сутты, которые произносил почтенный Ананда на Первом великом соборе. Поскольку после того как была полностью собрана Виная-питака, почтенный Махакашьяпа обратился к почтенному Ананде с просьбой воспроизвести Брахмаджалу, первую сутту в первом собрании Сутта-питаки, сказав так: «Друг Ананда, где была Брахмаджала-сутта проповедана?», и т.д. В ответ на эти вопросы почтенный Ананда дал все разъяснения — где она была проповедана, причины и т.д., начиная со слов: «Так я слышал». И эти слова означают: «Так я слышал» относительно Брахмаджалы.

Однажды Благословенный

CY. Этим эпитетом, под которым подразумевается отсутствие Благословенного (во время, когда об этом рассказывалось), почтенный Ананда указывает на париниббану телаформы (rūpakāya) Будды. Таким образом он внушает чувство духовной безотлагательности (saṃvega) людям, которые опьянены суетной жизнью, и зарождает в них желание услышать истинную Дхарму, говоря: «Даже Благословенный, Учитель возвышенной (благородной) Дхаммы, Обладатель

десяти сил[16], чье тело было подобно горе алмазов, умер. Кто же тогда может надеяться жить вечно?»

Произнося слово «так», он показывает, что в этой сутте содержится учение; под словами «я слышал» подразумевается, что у нее были слушатели; под словом «однажды» — что это происходило в определенное время; и под словом «Благословенный» подразумевается, что ее проповедал учитель.

вместе с большой группой бхиккху

CY. Эта группа была «большой» в том смысле, что она обладала возвышенными качествами, и в том, что состояла из множества человек. И поскольку находившиеся в ней были наделены такими благородными качествами, как малые желания и т.д., эта группа бхиккху была велика своими возвышенными (благородными) качествами; и поскольку она состояла из пятисот бхиккху, она была многочисленной.

странник Суппия

CY. Ученик Санджаи[17]. Он был носящим одежды странником (т.е. не обнаженным аскетом).

многими способами

CY. (Во фразе anekapariyāyena) слово «способ» (pariyāya) означает особенность, учение и довод. Здесь оно употребляется в смысле довода (kāraṇa), и поэтому смысл таков: «по многим причинам», «на основании многих доводов».

порицал Будду

CY. Хотя Благословенный был безупречен, а также обладал бесчисленными достойными качествами, он (Суппия) порицал, критиковал и обвинял Будду, безосновательно приписывая ему следующие недостатки: «Отшельник Готама не

выполняет надлежащих обязанностей, таких как приветствие и т.д. при встрече с пожилыми людьми. Эти обязанности было принято называть «вкус согласия», и поэтому отшельник Готама лишен этого вкуса. То есть он является недостойным. Он учит отрицанию моральной ответственности, следующей за действиями. Он аннигиляционист, ненавистник, нигилист, возмутитель спокойствия, не могущий получить более высокое рождение. Отшельник Готама не достиг состояния, выходящего за пределы простого человеческого уровня, он не достиг знания и видения, свойственного благородным (арьям). Он учит доктринам, которые следуют из доводов, выведенных им из своих исследований, следующих своему полету мыслей[18]. Отшельник Готама не является всеведущим, не является знающим мир, не является превосходным и выдающимся индивидуумом».

N.Sub.Cy. Такова суть этих обвинений: известный и общепринятый в миру «вкус согласия» заключается в почитании старших, вставании в их присутствии, уважительном приветствии[19], выполнении надлежащих обязанностей по отношению к ним, а также подношении им сиденья. И поскольку он не следовал этому «вкусу согласия», о Будде говорили как о «лишенном вкуса». Поскольку он не обладал «достоинством» этого вкуса согласия, его называли «недостойным». Поскольку он не учил этому, о нем говорили как о том, кто не признает эффективность действий. Также его считали «аннигиляционистом», поскольку он учит тому, что правильное поведение следует игнорировать; его считали «ненавистником», поскольку он относится к красоте и рождению так, словно это грязь; его считали «нигилистом», поскольку он разрушает устои и нормы и поскольку он сам должен быть уничтожен; его считали «возмутителем спокойствия», поскольку он доставлял неприятности пожилым своим несоблюдением обычаев и поскольку его презирали за пренебрежение к такому поведению; а также его считали «не могущим получить более высокое рождение», поскольку, не соблюдая эти обычаи, он не мог родиться в мирах богов и

был обречен получить низкое рождение. Таким образом, на основании того, что Будда не проявлял почтение и т.д., его обвиняли в том, что он лишен вкуса и т.д.

«Он не достиг знания и видения», поскольку (кажется) не знал о смерти странницы Сундари (см. Ud 4.8); поскольку утверждает, что первый момент самсары не может быть обнаружен; поскольку он отказывается отвечать на некоторые вопросы как на не имеющие ответа и т.д., что может быть принято как основания для его обвинений.

«Он учит доктринам, которые следуют из доводов» и т.д., поскольку здесь и там так или иначе его учение Дхаммы следует из его собственного постижения и было получено им без учителя. Иногда, отвечая на вопросы других, он использовал логические операции и т.д. Таковы были основания для его обвинений.

«Он не является всеведущим ... не является выдающимся индивидуумом», поскольку может постигать все дхаммы лишь последовательно (а не одновременно), поскольку он не знает конца мира и не признает пользу аскезы и т.д.

(порицал) Дхамму и Сангху

CY. Подобно тому как порицал Будду, он также порицал Дхамму, безосновательно заявляя: «Дхамма отшельника Готамы ошибочно излагается, ошибочно постигается, не освобождает, не способствует безмятежности». И подобно тому как порицал Дхамму, он также порицал Сангху: «Община учеников отшельника Готамы практикует ошибочно и извращенно. Она придерживается искривленной, искаженной и неправильной практики».

Однако же его ученик, юный Брахмадатта, многими способами восхвалял Будду, Дхамму и Сангху.

CY. Его ученик Брахмадатта думал так: «Наш учитель пре-

вратно понимает то, что не следует понимать превратно, и нападает на то, на что не следует нападать. Ведь порицая достойную почитания Тройную драгоценность, он придет к гибели и крушению так же верно, как если бы он проглотил огонь, ухватил руками острый клинок, старался бы разбить гору Синеру своими кулаками, игрался бы с острыми зубьями пилы или попытался бы остановить бешеного слона собственными руками. Если этот учитель наступает на помет, на огонь, на колючки, на черную кобру, или же он карабкается на столб, ест что-то смертельно ядовитое, входит в бурный поток реки и бросается со скалы, тогда за таким учителем не стоит следовать. Ведь все живые существа являются владельцами своей каммы, и они следуют своим путем согласно собственной камме. Отец не наследует камму сына, а сын — камму матери; брат не наследует камму сестры, а сестра — камму брата; учитель не наследует камму ученика, а ученик — камму учителя. Мой учитель неодобрительно отзывается о Тройной драгоценности; это ужасное, заслуживающее порицания деяние — оскорбление благородных». Исходя из таких размышлений, будучи от природы умным молодым человеком, он начал многими способами восхвалять Тройную драгоценность, опровергая взгляды своего учителя и поддерживая свою позицию убедительными доводами.

Таким образом эти двое, учитель и ученик, шли вслед за Благословенным и группой бхиккху, выдвигая противоречащие друг другу утверждения.

СУ. Почему Благословенный шествовал по этому пути? Почему Суппия следовал за ним? Почему он порицал Тройную драгоценность?

Тогда Благословенный пребывал в одном из восемнадцати монастырей вблизи Раджагахи. Утром, после исполнения потребностей тела, Благословенный как обычно отправился за подаяниями в Раджагаху, сопровождаемый группой бхиккху, чтобы своим присутствием облегчить им

сбор подаяний. После принятия пищи, когда они завершили сбор подаяний, он попросил бхиккху взять с собой свои чаши и верхнюю одежду, а затем провозгласил: «Сегодня я отправлюсь в Наланду». После этого он покинул Раджагаху и отправился в путь. В то же самое время Суппия тоже находился недалеко от Раджагахи в одном из монастырей для странников. И тем утром в сопровождении группы странников он ходил и собирал подаяния в Раджагахе, своим присутствием облегчая странникам сбор подаяний. После того как они завершили свою утреннюю трапезу, он попросил остальных странников взять с собой все необходимое и провозгласил: «Сегодня я отправлюсь в Наланду». Таким образом, он отправился в свой путь, следуя сразу за Благословенным, не зная, что Благословенный шествовал той же дорогой. Ведь если бы он знал об этом, он бы не следовал сзади. И так идя, не зная об этом, он вдруг поднял голову, чтобы осмотреться, и увидел впереди перед собой Благословенного, который излучал славу Будды, подобно сверкающей вершине золотой горы, покрытой багровой мантией.

Говорится, что в этот момент шестицветные лучи Держателя десяти сил испустились из его тела, заполнив и пронизав всю местность на расстоянии восемнадцати футов вокруг. Лес, через который они шли тогда, предстал словно украшенный драгоценными гирляндами и венками, пылью из рассыпанных вокруг драгоценностей, подобно прекрасной вышитой золотом и инкрустированной драгоценностями ткани, как если бы он был окрашен пигментом из красного золота, наполнен сотнями метеоров и усыпан букетами (золотых) цветов каникара, будто бы украшенный красным кораллом, превращенным в пыль, рассеиваемую вокруг порывами ветра, и будто распространяющий вокруг величественное сияние радуг, вспышек света и многочисленных звезд.

Тело Благословенного, украшенное восьмьюдесятью малыми знаками телесного великолепия, было подобно озеру, заполненному распустившимися цветами лотоса и лили-

ями, подобно дереву париччхаттака в цвету, подобно сверкающему звездному куполу, улыбающемуся сверху. А также славой своих тридцати двух признаков телесного великолепия, сплетающихся в гирлянду, распространяющую свое сияние на сажень вокруг, он превосходил славу гирлянды, состоящей из тридцати двух лун или тридцати двух солнц, славу тридцати двух правителей Вселенной, тридцати двух небесных царей и тридцати двух махабрахм.

Вокруг Благословенного стояли бхиккху, которые все обладали малыми желаниями и удовлетворенностью, любили одиночество и уединение, были проповедниками, осуждающими зло, учителями, терпимыми к исправлениям, наделенные добродетелью, сосредоточением, мудростью, освобождением, а также знанием и видением освобождения. И стоящий в центре Благословенный был подобен золотой колонне, окруженной красной войлочной стеной, как золотой корабль посреди красных цветов лотоса, как столб огня, окруженный коралловой изгородью, или как полная луна в окружении звезд. Его вид доставлял намного большее удовольствие птицам и зверям, чем богам и людям.

В тот день Благословенного сопровождали большинство из восьмидесяти его великих учеников. В своих накинутых на одно плечо окрашенных облаками потрепанных одеяниях и с посохами они казались благоухающими слонами, одетыми в броню: их пороки были устранены, их осквернения были разбиты, их запутанность была распутана, а их оковы были разрублены. Сам Благословенный, свободный от вожделений, ненависти и заблуждений, стоял, окруженный теми, кто был свободен от вожделений, ненависти и заблуждений; сам, свободный от страстей, он стоял, окруженный теми, кто был свободен от страстей; сам, лишенный осквернений, он стоял, окруженный теми, кто был лишен осквернений; сам просветленный, он стоял окруженный теми, кто достиг просветления после него. Шествуя по этой дороге как Луна через небеса, с невыразимым и неописуемым изяществом Будды, порожденным силой заслуги, накопленной

за неизмеримый период времени, Благословенный казался тычиночной нитью (цветка лотоса), окруженной лепестками, казался завязью, окруженной тычиночными нитями, казался царем слонов с шестью бивнями, окруженным восемью тысячами огромных слонов, казался царем-лебедем, окруженным девяноста тысячами лебедей, казался царем богов Саккой, окруженным бесчисленным количеством богов, казался Махабрахма Харитой, окруженным бесчисленными богами-брахмами.

Увидев Благословенного, шествующего с невыразимой грацией Будды, а также бхиккху с потупленными взорами, почитаемого безмятежными чувствами и умами подобно полной Луне на небосводе, странник Суппия затем окинул взглядом свое окружение. И он увидел своих последователей, опирающихся на палки в своих руках, нагруженных многими вещами, с обветшалыми скамеечками, с трезубцами, павлиньими опахалами, глиняными чашками, котомками, горшками и т.д. Они были болтливыми, шумными, крикливыми, выглядели неприглядно и неблагообразно. И увидев их, он наполнился раскаянием. И теперь он мог бы восхвалить Благословенного, но поскольку его положение и гордость, а также тех, кто за ним следовал, были принижены и ущемлены, он стал завидовать Будде. До тех пор пока Будда не появился в этом мире, монахи из других сект получали богатые подношения и пользовались уважением. Но когда Будда появился, их положение и репутация стали ухудшаться, так же как свет светлячка становится неразличимым с восходом Солнца. Кроме того, когда Упатисса и Колита (т.е. Сарипутта и Моггаллана) стали бездомными под руководством Санджаи, их сообщество значительно увеличилось количеством последователей[20]. Но когда эти двое покинули его (последовав за Буддой), собрание странников раскололось. Поэтому из-за сокращения доходов и потери своих последователей странник Суппия чувствовал ревность по отношению к Будде. Таким образом извергая яд этой своей ревности, он стал порицать Тройную драгоценность.

2. И там (в царском постоялом дворе) тоже странник Суппия многими способами порицал Будду, Дхамму и Сангху.

СУ. Когда наступила ночь, странник Суппия пришел на постоялый двор и взглянул на Благословенного. В это время вокруг горели светильники, подобно рассыпанным звездам. Благословенный сидел посреди собрания бхиккху. Все бхиккху сидели неподвижно, даже не шевеля руками или ногами, а также не издавая никаких звуков, даже не кашляя и не чихая. Все это собрание благодаря совершенной самодисциплине и вследствие уважения к Учителю сидело так тихо и неподвижно, как горящее пламя лампы в безветренном месте. Увидев это чудо, странник затем взглянул на свою группу. В ней кто-то непроизвольно шевелил руками, а кто-то ногами, некоторые болтали, некоторые спали, их языки высовывались изо рта, они пускали слюни и скрежетали зубами, а также храпели и сопели во сне. После этого он тоже должен был бы восхвалить качества Тройной драгоценности, но из-за зависти он стал их порицать. Однако Брахмадатта снова их восхвалил.

3. Это чудесно и удивительно, друзья, насколько Благословенный, знающий и видящий, достойный и совершенно просветленный Будда, глубоко проник в разнообразие нравов существ.

СУ. Благословенный, после достижения всех тридцати Парами и уничтожив все осквернения, пробудился к высшему совершенному просветлению. Он является тем «кто знает», поскольку он знает предрасположенности и скрытые склонности (āsayānusaya) различных видов живых существ. Он тот «кто видит», поскольку он видит все познаваемые дхаммы (sabbañeyyadhamma) так же ясно, как плод, лежащий в ладонях рук. Он знает посредством знания прошлых жизней и т.д., и он видит посредством чудесного глаза. Он знает

посредством трех видов ясного знания (vijjā) и шести видов прямого знания (abhiññā); а также он видит посредством всеохватывающего глаза (samantacakkhu) беспрепятственного проникновения[21]. Он знает посредством мудрости, способной знать все дхаммы, а также полностью очищенным физическим глазом он видит вещи, находящиеся за пределами восприятия прочих существ, подобно видению спрятанных за стеной предметов и т.д. Он знает посредством мудрости проникновения, которая сохраняет его благополучие и обладает сосредоточением как своей непосредственной причиной; а также он видит посредством мудрости учения, которая сохраняет благополучие других существ и обладает состраданием как своей непосредственной причиной. Под этим подразумевается, что Благословенный обладает совершенным проникновением в истину: «Существа, бхиккху, собираются вместе и встречаются вследствие определенного общего элемента. Те, что с низким положением, встречают тех, у кого низкое положение; те, что с высоким положением, встречают тех, у кого высокое положение. Так было в прошлом, так будет в будущем и так есть сейчас». (SN 14:14) Таким образом, словно бы измерив мерилом или взвесив на весах, Будда постигает благодаря своему знанию всеведения и пониманию состояния существ то, что они имеют различные предрасположенности, склонности, воззрения и предпочтения. Трудно найти в этом мире хотя бы двух существ с одинаковыми склонностями. Если один человек хочет идти, то другой хочет остаться; если один хочет пить, то другой хочет есть.

4. Затем Благословенный, узнав, о чем зашел у них разговор

CY. Он услышал это благодаря своему знанию всеведения. Но что он делал, когда услышал это? Он был вовлечен в активность последнего часа ночи. Есть два вида активностей (kicca) — полезная и бесполезная. Из них все тенденции к

бесполезной активности были отринуты Благословенным в результате достижения им пути арахатства у подножия дерева Бодхи. И с тех пор он продолжал оставаться вовлеченным в полезную активность.

(Повседневная деятельность Будды)

Деятельность Благословенного делится на пять групп: утренняя активность, вечерняя, первого часа (первой стражи) ночи, средней стражи и последней стражи.

1) Утренняя активность Будды состояла в следующем: Благословенный рано встает и приступает к утреннему омовению из сострадания к своим помощникам (позволяя им накопить заслугу) и ради их физического здоровья. Затем он некоторое время сидит в уединении, пока не наступает время отправляться за подаянием. И когда наступает это время, он меняет свою нижнюю одежду, затягивает пояс, надевает верхнюю одежду и, взяв свою чашу, отправляется в деревню или в город за подаянием. Иногда он идет один, а иногда вместе со свитой бхиккху; иногда он приходит обычным образом, а иногда проявляя чудесные образы. Таким образом, когда Владыка идет за подаянием, легкий ветерок может следовать перед каждым шагом и очищать землю. Облака могут разбрызгивать капли воды, чтобы прибить пыль на его пути, а затем висеть над его головой как зонты. Другие ветерки могут собирать цветы и разбрасывать их вдоль дороги. Подъемы могут опускаться сами собой, а спуски могут приподниматься, так чтобы земля всегда находилась прямо под его стопами. Иногда изящные цветы лотоса могут прорастать, чтобы принять на себя его стопу. Как только его правая стопа переступала границу города, шестицветные лучи, исходящие из его тела, распространялись во всех направлениях, украшая особняки, хижины и другие строения, так что они казались словно окутанные золотым сиянием или же многоцветным покровом. Слоны, лошади и птицы, стоящие на месте, принимались исторгать мелодичные зву-

ки, а такие музыкальные инструменты, как барабаны и лютни, сами собой начинали играть мелодии.

Благодаря этим знакам люди уже знали: «Благословенный пришел за подаянием». И тогда хорошо одетые и прибранные, они подносили ему фимиам, цветы и прочее, они выходили из своих домов на улицу, почтительно предлагали свои подношения Благословенному, кланялись ему и говорили: «Владыка, приведи нам десятерых бхиккху для подаяния, приведи нам двадцать, приведи нам пятьдесят, приведи нам сотню». Взяв чашу Благословенного, они предлагали ему присесть и почтительно подавали ему еду. Завершив трапезу, Благословенный смотрел на предрасположенности ума присутствующих людей. Затем он учил Дхамме их так, что некоторые из них укреплялись в прибежищах, некоторые в пяти предписаниях, некоторые в плодах святости — плодах вхождения в поток, единственного возвращения или невозвращения. Другие же покидали свой дом и достигали высшего плода арахатства. Принеся таким образом огромную пользу, он вставал со своего сиденья и возвращался в монастырь. По возвращении он садился в павильоне на специально приготовленное для него сиденье и ждал, пока бхиккху закончат трапезу. И когда бхиккху заканчивали принятие пищи, помощник сообщал об этом Благословенному, и он затем входил в Благоухающий дом.

2) Вечерняя активность состояла в следующем: по завершении утренних дел Благословенный садился в прихожей Благоухающего дома и мыл ноги. Затем, встав на скамеечку для ног, он призывал сангху бхиккху: «Бхиккху, усердно старайтесь достичь освобождения. Редко появление Будды в этом мире, редко обретение человеческого состояния, редко получение достаточных поддерживающих условий, редко покидают свой дом и редка возможность слышать истинную Дхамму». Некоторые бхиккху затем обращались с вопросом об объекте медитации, и Благословенный определял для них предметы, которые являлись подходящими для их определенных темпераментов. После этого все бхиккху кланялись

Мастеру и расходились по своим дневным и ночным местам — некоторые в лес, некоторые к подножию дерева, некоторые в горы, а некоторые — в различные небесные сферы.

После этого Благословенный входил в Благоухающий дом. Если он хотел, то мог лечь на несколько минут на правый бок в позицию льва, внимательно и ясно осознавая. После того как его тело подкреплялось, он вставал и переходил ко второй части вечера, обозревание мира. В третьей части вечера люди из ближайшей деревни или города, который делились подаянием утром, собирались в монастыре, нарядно одетые и прибранные, приносили фимиам, цветы и другие подношения. Благословенный выходил к ним и проявлял те чудеса, которые подходили для присутствующего собрания. Затем он садился на специальное сиденье в зале для собрания и учил Дхамме способом, который подходил для данного времени и обстоятельства. Когда проповедь завершалась, он отпускал собрание и люди, поклонившись ему, уходили.

3) Активность во время первой ночной стражи состояла в следующем: когда он завершал свою вечернюю активность, то если ему нужно было омыться, он вставал со своего сиденья, входил в комнату для омовения и освежал свое тело водой, принесенной помощниками. Помощник также брал сиденье и готовил его в специальной келье Благоухающего дома. Благословенный надевал свежую нижнюю одежду, затягивал пояс и закидывал верхнюю одежду себе на плечо, затем он возвращался к себе в келью и на некоторое время погружался в медитацию. После этого бхиккху сходились из различных направлений, чтобы увидеть Мастера. Некоторые задавали вопросы, некоторые просили об объекте для медитации, а некоторые обращались за разъяснением некоторых моментов Дхаммы. И Благословенный проводил первую ночную стражу, отвечая на эти вопросы.

4) Его активность во время средней ночной стражи состояла в следующем: когда дела первой ночной стражи завершались и бхиккху, поклонившись, расходились, боги всех десяти тысяч миров пользовались возможностью увидеть

Благословенного. И, подходя к нему, они задавали различные вопросы, даже состоящие всего из четырех слогов[22], и Благословенный проводил среднюю ночную стражу, отвечая на их вопросы.

5) Его активность во время последней ночной стражи состояла в следующем: он делил последнюю ночную стражу на три части. Поскольку его тело испытывало недомогания от постоянного сидения с самого раннего утра, в первой части он занимался ходьбой, чтобы избавиться от болей. Во время второй части он входил в Благоуханный дом и ложился на правый бок в позицию льва, внимательно и ясно осознавая. Во время третьей части он поднимался, садился и наблюдал за миром своим оком будды, дабы найти индивидуумов, которые соблюдали свои обязательства, такие как подаяние и выполнение предписаний, принятые в присутствии будд прошлого.

И в тот день, после завершения утренних дел в Раджагахе, Благословенный отправился в путь пополудни. В первую ночную стражу он разъяснял аспекты медитации для бхиккху, а в среднюю ночную стражу он отвечал на вопросы божеств. В последнюю стражу, прохаживаясь по дорожке, он узнал о разговоре, произошедшем среди бхиккху относительно его знания всеведения, который услышал именно благодаря своему знанию всеведения. Поэтому выше было сказано: «Он услышал это благодаря своему знанию всеведения».

В связи с этим он подумал: «Эти бхиккху говорят о моем знании всеведения. Функция знания всеведения неясна для них, она ясна лишь для меня. И когда я приду туда, они тут же расскажут мне о своих разговорах. Затем, сделав этот их разговор предметом для обсуждения, подобно поднятию горы Синеру или ударам по небу золотым молотом, я поведаю им Брахмаджала-сутту. В ней я осуществлю разделение на три категории добродетели, провозглашу своим неотвратимым львиным рыком шестьдесят два положения воззрения, сведу эти воззрения к закону обусловленности

и, разъяснив совершенные качества будды, я приведу это учение к вершине вместе с достижением арахатства, что заставит десять тысяч миров содрогнуться. Это мое учение поможет существам достичь бессмертия, высшего состояния ниббаны даже через пять тысяч лет после моей парининббаны».

Sub.Cy. «Львиный рык» прозвучит в частях учения начиная со слов «Эти точки зрения...». Эти воззрения будут сведены к закону обусловленности в том месте этого рассуждения, которое начинается с «С ощущением в качестве условия в них возникают страстные желания...». Два сравнения с горой Синеру и золотым молотом предназначены для того, чтобы продемонстрировать крайнюю сложность учения Брахмаджала-сутты, поскольку она выходит за пределы способности кого-либо, отличающегося от (совершенным образом просветленного Будды).

сел на приготовленное сиденье

CY. Во времена Будды говорили, что где бы даже единственный бхиккху ни находился, он всегда готовил сиденье для Учителя. Почему? Когда бхиккху получал медитативный объект от Учителя и отправлялся в подходящее для себя место, чтобы там оставаться, Благословенный мог направить свое внимание на него, думая: «такой-то бхиккху получил от меня объект для медитации и ушел. Сможет ли он достичь состояния духовного достижения или нет?» Затем он видел, что бхиккху, оставив свой медитативный объект, размышляет о неблаготворном. Тогда Благословенный думал: «Как же так? После того как этот, принадлежащий к нашей семье, получил объект для медитации от меня, его Учителя, должны ли неблаготворные мысли овладевать им и вести его через страдание безначального круга существования?» И чтобы помочь ему, Благословенный являлся перед этим бхиккху, увещевал его, а затем поднимался в небо и возвращался к своему месту пребывания. После этого бхиккху думал так:

«Учитель, зная наши мысли, может прийти сюда и проявиться стоящим передо мной. И если в этот момент я буду искать сиденье, которое бы смог предложить Учителю, это станет причиной для беспокойства». Поэтому они всегда готовили сиденье заранее. Тот, у кого был стул, готовил свой стул. Тот же, у кого его не было, готовил свою подстилку, скамейку, колоду, камень или горку песка. Если и этого не было, тогда собиралась опавшая листва и на нее стелился коврик. Но здесь (на царском постоялом дворе) имелось царское сиденье. Бхиккху протирали его и готовили, а затем рассаживались вокруг, восхваляя величие знания Благословенным состояния других.

На этом (т.е. §4 этой сутты) ознакомительное повествование (nidāna), проповеданное почтенным Анандой, завершается. Введение посредством указания времени, места, учителя, обстоятельств этой истории, собрания и страны способствует пониманию этой сутты, которая совершенна в своем значении и выражении, демонстрируя тем самым величие духовного могущества совершенных качеств Будды.

(Цель вводной части)

Sub.Cy. Вопрос: Какова цель включения ознакомительного повествования в собрание Дхаммы и Винаи? Не должны ли эти собрания включать лишь слова, произнесенные Буддой?

Ответ: Ознакомительное повествование способствует поддержанию надежности, чистоты и доверительного отношения к изречениям. Ведь изречения, снабженные указанием времени, места, учителя, обстоятельств этой истории и собрания, сохраняются долго, не подвергаются искажениям и вызывают доверие, подобно тому как деловой контракт снабжается пометками места, даты, товара и состояния дел. Поэтому на первом Великом соборе почтенный Махакассапа задал вопрос о том, где была проповедана Брахмаджала-

сутта и т.д., после чего почтенный Ананда, хранитель Дхаммы, произнес эти вступительные слова.

Кроме того, это введение раскрывает величие Учителя. Демонстрация того, что Благословенный не нуждался в предварительной подготовке, выводах и умозаключениях, опирающихся на писание, указывает на его достижение совершенного Состояния будды. Ведь будучи совершенно просветленным Буддой, он не нуждался в предварительной подготовке (в предполагающих умозаключениях, а также в опоре на рассуждения, извлеченные из других писаний); для него был единственный авторитетный источник знания — это движение его беспрепятственного знания (всеведения) во всех познаваемых дхаммах. И снова, показывая, что Учитель не был учителем со «сжатым кулаком»[23], что он со всеми делился своей Дхаммой, а также равно относился ко всем ученикам, демонстрируют отсутствие у него скверн (āsava). Поскольку благодаря избавлению от скверн он устранил всякую «сжатость кулака», осуществляя свою активность помощи другим совершенно безупречно. Таким образом, совершенное Состояние будды (Пробужденность) Учителя и безупречная внутренняя чистота соответственно указывают на полноту его знания и избавления (от загрязнений), а также на его свободу от неведения и страстей, а также от загрязнений, которые подрывают достижения мудрости и добродетели. Далее так подтверждается, что он достиг первых двух уровней Татхагаты уверенности в себе[24]. Отсутствие у Учителя всякого заблуждения относительно состояний, которые препятствуют духовному развитию, а также относительно освобождающего потенциала его доктрины, доказывает, что он достиг третьего и четвертого уровней уверенности в себе[25]. Таким образом, введение, описывающее Благословенного как «знающего и видящего», а также демонстрирующее его искусность в использовании возможности донести свои рассуждения, соответствующие определенным склонностям, до находящейся перед ним публики, раскрывает его владение четырьмя уровнями уверенности

в себе, а также его деятельность, направленную на благо себя и других. Именно поэтому говорится: «Это введение раскрывает величие Учителя».

Далее введение также раскрывает величие этого послания (sāsana)[26], поскольку Благословенный, каждое действие которого сопровождается знанием и состраданием, не вовлекается ни в какую бесполезную активность и ни в какую активность, направленную лишь на его собственное благополучие. Каждое действие совершенно просветленного Будды направлено на благополучие других. И поскольку это так, то все действия Будды, телесные, вербальные и ментальные, описываются (в этом тексте) так, как они в действительности появляются, составляя послание в том смысле, что они наставляют (anusāsanaṭṭhena) других существ на их собственное благо, на доброе отношение к их нынешней и к будущей жизни, а также на абсолютное освобождение. Это не простая поэзия. В соответствии с указанием времени, места, Учителя, обстоятельств и собрания это введение здесь и в другом месте показывает, насколько это возможно, поведение Учителя. И кроме этого, введение раскрывает авторитетность послания посредством раскрытия авторитетности Учителя. На авторитетность Учителя указывает его титул «Благословенный» (bhagavā), означающий его превосходство среди всех существ по причине его особых качеств, а также такое выражение, как «он знает и видит», означающее обретение им знания предрасположенностей, скрытых склонностей других и т.д.

Изложенное выше является лишь общей схемой описания цели, которой служит ознакомительное (вводное) повествование. Ибо кому под силу полностью осветить все замыслы предисловия, проповеданного хранителем сокровищ Дхаммы (почтенным Анандой), который достиг просветления вслед за самим Буддой?

CY. Теперь со словами: «Если, бхиккху, другие порицают меня...» пришло время прокомментировать сутту, переданную Благословенным. И поскольку этот комментарий будет

более ясным, если мы вначале исследуем основания, на которых Благословенный передает сутту, то обратимся к этому пункту.

(Четыре основания для передачи сутты) (suttanikkheppa)

Есть четыре основания для передачи сутты: 1) личная склонность (attajjhāsaya), 2) склонности других (parajjhāsaya), 3) предъявление вопроса (pucchāvasika) и 4) возникновение особого события (aṭṭhuppattika).

1) Первые сутты Благословенный проповедовал полностью исходя из собственной склонности, без вопросов от других, имея личную склонность в качестве основания для их передачи. Некоторыми примерами этой категории являются Аканкхея-сутта (Ākaṇkheya Sutta (MN 6)), Ваттха-сутта (Vattha Sutta (MN 7)), Махасатипаттхана-сутта (Mahāsatipaṭṭhāna Sutta (DN 22)), Махасалаятана-сутта (Mahāsaḷāyatana Sutta (MN 137)), Арьявамса-сутта (Aryavaṃsa Sutta (A 4:28)) и многие сутты о правильных усилиях, основаниях духовного успеха, способностей, сил, факторов просветления и факторов пути.

2) Это сутты, которые проповедовались вследствие склонностей других, после исследования их предрасположенности, согласия, состояния ума, устремления, а также интеллектуальной способности, при наличии склонностей других в качестве основания для их передачи. Примерами для этой категории является случай с Рахулой. Когда Благословенный увидел, что у Рахулы появились факторы созревания для освобождения, он подумал: «Теперь я могу привести Рахулу к уничтожению осквернений». Примерами подобных сутт являются Чуларахула-сутта (Cūḷarāhula Sutta (MN 147)), Махарахула-сутта (Mahārāhula Sutta (MN 62)), Дхаммачаккапаваттана-сутта (Dhammacakkappavattana Sutta) (SN 56:11) и Дхатувибхава-сутта (Dhātuvibhaṅga Sutta (MN 140)).

3) Когда четыре собрания, четыре класса, наги, супанны, гандхаббы, асуры, яккхи[27], боги небес чувственной

сферы и махабрахмы приходили к Благословенному и задавали ему вопросы о факторах просветления, препятствиях, совокупностях цепляния, «лучшей сокровищнице человека» и т.д., то Благословенный изрекал сутту в ответ; и такие сутты имели вопросы в качестве основания для их передачи. К этой категории относятся многочисленные сутты из Самьюта-никая-сутты (Saṃyutta Nikāya), такие как Сакка-капаньха (Sakkapañha (DN 21)), Чулаведалла (Cūḷavedalla (MN 44)), Махаведала (Mahāvedalla (MN 43)), Саманьяпхала (Sāmaññaphala (DN 2)) и другие.

4) Эти сутты изрекаются вследствие того, что происходит особое событие, которое служит основанием для их появления. Примерами таких сутт являются Дхаммадаята (Dhammadāyāda (MN 3)), Чуласихада (Cūḷasīhāda (MN 11)), Чандупама (Candūpama, Puttamaṃsūpama), Даруккхандхупама (Dārukkhandhūpama), Аггиккхандупама (Aggikkhandūpama), Пхенариндупама (Phenapiṇḍūpama) Паричхаттакупама (Pāricchattakūpama).

Из этих четырех Брахмаджала-сутта была передана на основании особого события, поскольку Благословенный изрек ее, когда произошло нечто особенное. И какое же событие произошло? Порицание и восхваление. Учитель Суппия порицал Тройную драгоценность, тогда как его ученик Брахмадатта восхвалял их. Таким образом, эти порицание и восхваление послужили основанием для Благословенного, искусного в обучении, чтобы он начал излагать со слов: «Если, бхиккху, другие порицают меня...» И хотя те бхиккху не испытывали возмущение, Будда дал это указание, чтобы предостеречь своих последователей от неблаготворных состояний ума при схожих обстоятельствах.

Здесь своим первым высказыванием («вы не должны допускать возмущение») Учитель запрещает проявление враждебности. Во втором («если вы разгневаетесь или расстроитесь в такой ситуации, то лишь создадите препятствия для самих себя») он показывает опасность вовлечения во враждебность, что ненависть и неудовольствие являются

препятствием для первой джханы и т.д. Таким образом, указав на опасность в своем третьем высказывании в виде вопроса — «сможете ли вы распознать, являются ли их утверждения верными или ошибочными?», он показывает, что злящийся человек не может даже понять смысл обращенных к нему слов. Как было сказано:

Гневающийся не узнает смысла,
Гневающийся не видит Дхаммы.
Лишь непроглядная тьма остается,
Когда гнев перебарывает человека.

Гнев является действующей силой вреда,
Гнев является беспокойством ума;
И опасность в результате этого состоит в том,
Что люди перестают понимать. (AN 7:60)

Вы должны разобраться, где ложь, и указать на это как на ложь

CY. Таким образом запретив недоброжелательность, далее Учитель показывает верное направление поведения. Объяснение этого таково: «Если вы слышите, как другие говорят: «Ваш учитель не всеведущий, Дхамма плохо изложена, Сангха практикует неправильно» и т.д., то вы не должны оставаться безмолвными. И вам следует отвечать: «То, что вы говорите, ошибочно. Потому-то это ошибочно и потому-то это неправда. У нас этого нет и среди нас этого не отыскать. Наш учитель всеведущий, Дхамма хорошо изложена, Сангха следует благому пути. И причина этого такая-то». Это разоблачение следует предпринимать лишь в случае порицания, но не в других случаях. И если кто-то скажет: «Вы — порочны, а ваш учитель сделал то и это», тогда вам следует оставаться безмолвными и сносить это терпеливо. Вы должны быть осмотрительны. Отринув недоброжелательность, вы можете разоблачить это порицание. Но если кто-то будет бранить вас любой из десяти видов брани — называя вас

буйволом, быком и т.д., то вам следует смотреть на него с невозмутимостью, сохраняя выдержку и терпение».
6. CY. В предшествующем разделе была показана уравновешенность в случае порицания. Теперь же показывается то же самое качество в случае восхваления. Своим первым высказыванием («вы не должны допускать ликование») запрещается веселье. Вторым высказыванием «если вы возликуете...» показывается опасность того, что веселье является препятствием для первой джханы и т.д.

Вопрос: Почему так было сказано? Разве Будда не восхвалял восторг и радость, возникающие от Трех драгоценностей?

Ответ: Это верно, он восхвалял их. Но эти восторг и радость связаны с отречением. Здесь же восторг и радость появляются в связи с мирским, с тем, что возникает при мысли: «Наш Будда, наша Дхамма или наша Сангха». Именно поэтому они являются препятствием для достижения первой джханы и т.д. Такой восторг связан с алчностью, и алчность здесь похожа на злобу (гнев). Как было сказано:

Алчущий не узнает смысла,
Алчущий не видит Дхаммы.
Лишь непроглядная тьма остается,
Когда алчность перебарывает человека.

Алчность является действующей силой вреда,
Алчность является беспокойством ума;
И опасность в результате этого состоит в том,
Что люди перестают понимать. (It 3:39)

Здесь нет третьего утверждения, но следует понимать, что оно подразумевается. Ведь алчущий человек, так же как и гневающийся, не понимает того, что говорится.

Объяснение раздела, где показывается верное направление практики, таково: «Если вы слышите, как другие говорят: «Ваш учитель всеведущий, Дхамма хорошо изложена, Сангха практикует правильно» и т.д., то вы не должны

оставаться безмолвными. Вам следует это признать: «То, что вы говорите, правильно. Потому-то это правильно и потому-то неправда. Благословенный является достойным, а также совершенно просветленным Буддой по такой-то причине; Дхамма хорошо изложена, а также зрима здесь и сейчас по такой-то причине; Сангха следует благому пути, а также следует прямому пути по такой-то причине». Если же спрашивают: «Вы добродетельны?», то можете сказать: «Я добродетелен». А если спрашивают: «Достигли ли вы первой джханы?» и т.д. или: «Вы арахат?», то можете признать это (если это так), но лишь перед знакомыми вам бхиккху. Таким образом власть негативных желаний отпадает и плодотворность заповедей Будды проясняется.

II. Исследование добродетельного

7. CY. Какова последовательная структура (anusandhi) этой сутты? Эта сутта связывается вместе двумя терминами: восхваление и порицание. Порицание отвергается посредством указания: «По такой-то причине это ошибочно, это неверно» и т.д., так же как огонь тухнет при погружении в воду. И восхваление подтверждается через признание факта таким образом: «По такой-то причине это является фактом». Восхваление здесь двух видов: высказанное Брахмадаттой и высказанное собранием бхиккху. Учитель показывает последствие (anusandhi) восхваления, высказанного собранием бхиккху, дальше в сутте, в разделе, посвященном пустотности (§§36–37 и т.д.). Здесь же он начинает учение с того, что показывает последствие восхваления, высказанного Брахмадаттой.

Лишь по ничтожным и незначительным поводам, исходя из мелких нравственных добродетелей

CY. Вопрос: (относительно описания добродетели как «ничтожной и незначительной») Верно ли, что добродетель

является высшим украшением йогина? Как было сказано древними:

Добродетель — это украшение йогина,
Добродетель — это орнамент йогина.
Йогин, украшенный добродетельным поведением,
Обретает прекраснейший облик.

Сам Благословенный подобным образом превозносил добродетель во многих суттах: «Если бхиккху изъявляет желание: «Пусть я буду милостивым и покладистым в отношении с моими товарищами по возвышенной жизни, почитаемыми и уважаемыми», то он должен быть совершенным в соблюдении правил поведения...» (MN 6.3). И точно так же во многих других суттах превозносится добродетель. Тогда почему же здесь добродетель называется ничтожной?

Ответ: Добродетель ничтожна в сравнении с высшими качествами. Ведь добродетель не достигает уровня превосходства сосредоточения и сосредоточение не достигает уровня превосходства мудрости. Поэтому в сравнении с высшими качествами низшие называются «незначительными».

Как получается, что добродетель не достигает уровня превосходства сосредоточения? На седьмой год после достижения просветления Благословенный, сидя под чудесным белым зонтом шириной в три ёджаны, на мягком сиденье шириной в одну ёджану, в украшенном драгоценностями шатре шириной в двенадцать ёджан у подножия мангового дерева Канда, рядом с городскими вратами Саваттхи, демонстрировал двойное чудо (yamakapāṭihāriya) перед собранием людей, располагающихся на территории размером в двенадцать ёджан во всех направлениях[28]. Таким образом он принял брошенный вызов сектантов и сокрушил их силу. «Из верхней части его тела обрушивалась масса огня, а из нижней масса воды ... из каждой поры его тела исторгалось мощное пламя, и также из каждой поры его тела исторгались мощные потоки воды шести цветов» (Patis 1.593–95). Золо-

тые лучи света, исходящие из его золотого тела, достигали вершины существования, окутывая всю десятитысячную вселенную. Лучи света остальных цветов, исходящие из его тела, вырывались (с такой быстрой последовательностью), что казалось, будто они появлялись одновременно.

(Объяснение того, почему используется слово «казалось»:) Два действия сознания не могут появиться в единый момент. Но в случае с Буддами, по причине краткости их пребывания в бхаванге (bhavaṅga)[29] и благодаря их пятичастному контролю (медитативных достижений)[30], разноцветные лучи (при демонстрации двойного чуда) казались исходящими в одно мгновение. Но в действительности обращение, подготовка и принятие решения для каждого луча осуществлялись по отдельности. Благословенный достигает погружения синей касины, чтобы произвести синие лучи; желтой касины, чтобы произвести желтые лучи; красной и белой касины, чтобы произвести красные и белые лучи; касины огня, чтобы произвести массу огня, и касины воды, чтобы произвести поток воды[31]. Учитель шагает вверх и вниз, проецируя собственные образы (nimitta), стоит, сидит или ложится и т.д. Все может быть детально объяснено (через последовательное обращение мест исходных и спроецированных образов). Но во всем этом нет ничего того, что осуществляется посредством добродетели. Все это осуществляется посредством сосредоточения. И поэтому добродетель не достигает превосходства сосредоточения.

(Объяснение того, почему сосредоточение не достигает превосходства мудрости и т.д.:) После выполнения (практики) Парами в течение четырех неисчислимых и сотни тысяч великих эонов Благословенный в двадцать девять лет отрекся от своего дворца, который был подобен славной обители правящего миром царя, стал жить отшельником на берегу реки Анома, посвятив себя усердной и напряженной медитации в течение шести лет. В полнолуние месяца Висакха, в местности Урувела, он отведал сваренной на молоке и меде каши, вместе с небесным нектаром, предложенной ему

Суджатой. И тем вечером он вышел на «террасу просветления» путем, который пролегал с севера на юг, трижды обошел вокруг королевского ассаттха (дерево Бодхи) и, стоя на северо-восточной стороне, раскинул подстилку из соломы о четырнадцати футах в ширину. Сев на это превосходное сиденье под деревом Бодхи, располагающимся на пятнадцать футов за ним, ствол которого стоял как серебряная колонна на золотом пьедестале, его ветви раскидывались сверху как драгоценный зонт и усики падали вниз подобно жилкам коралла на золотую ткань, он скрестил ноги в тройной позиции, развил предварительную медитацию любящей доброты, завершенную относительно четырех факторов, и исполнился неколебимой решимостью не ослаблять своих усилий, пока не будет достигнуто просветление.

N.Sub.Cy. «Любящая доброта, завершенная относительно четырех факторов» появляется равно по отношению к четырем объектам — к самому себе, к друзьям, к настроенным нейтрально и к настроенным враждебно. Завершенность четырех факторов также может интерпретироваться как степень решимости в приложении усилий: «1) Пусть плоть и кровь моего тела высохнут, 2) пока не останутся лишь кожа, сухожилия и кости, 3) но до тех пор пока я не достигну того, что может быть достигнуто главным образом благодаря силе духа, усилиям и смелости, 4) я не ослаблю своих усилий»[32].

CY. Когда Солнце село, он победил армию Мары. В первую ночную стражу он вспомнил свои прошлые жизни, в среднюю он очистил чудесное око и на заре он погрузил свою познавательную способность в закон обусловленности. Затем, по обыкновению всех будд, он вошел в четвертую джхану посредством внимательного наблюдения за дыханием и, сделав ее основанием, развил прозрение. Таким образом он последовательно достиг каждого из четырех запредельных (сверхмирских) путей, пока с достижением пути арахатства не избавился от всех загрязнений и не проник (освоил) во все качества будды. Все это было осуществлено благодаря

мудрости. Поэтому сосредоточение не достигает превосходства мудрости.

Таким образом, если любое более низкое качество сравнивать с каждым более высоким, то выясняется, что добродетель является «ничтожной» и «незначительной».

Так миряне говорят, когда восхваляют Татхагату.

CY. Здесь —

Просветленный, Сын Солнца,
Говорит о мирянах двумя способами[33]:
Один является мирянином, ослепленным тьмой,
А другой является добрым и благородным мирянином.

Слепой мирянин (andhaputhujjana) — это мирянин, который не слушал, не задавал вопросы, не изучал, не запоминал и не исследовал учения о совокупностях, элементах, чувственных основах и т.д. Мирянин же, который делал это, является добрым мирянином (kalyāṅaputhujjana). Происхождение его двойное:

Он зовется мирянином по таким причинам,
Как порождение им множества вещей,
Поскольку он погружается в множественное
И поскольку он является отдельным индивидуумом.

Мирянин называется так, поскольку он порождает множество различных загрязнений и т.д.[34] Как было сказано: «Они порождают множество загрязнений (помрачений) и поэтому являются мирянами. Они не уничтожают множественные формы воззрения относительно личности, смотрят на многих учителей, не отходят от многочисленных целей, формируют множественные каммические формации, увлекаются многочисленными потоками, отвлекаются на многочисленные отвлечения (беспокойства), снедаются

многочисленными возбуждениями и поэтому являются мирянами. Они вожделеющие и алчные по отношению к многочисленным аспектам пяти чувственных удовольствий; и, будучи скованными, захваченными, пристрастными, привязанными и ограниченными, они являются мирянами. Они блокированы, сдерживаемы и окутаны пятью видами многочисленных помех; и, будучи ограниченными, запертыми и заточенными, они являются мирянами». (Nidd I 191) И опять же те, кто находится среди бесчисленных людей, живущих в соответствии с низкой доктриной, а также не расположен к благородной доктрине, называются мирянами. И те, кто далек от благородных, наделенных такими превосходными качествами, как добродетель, ученость и т.д., называются мирянами[35].

8. Отказавшись от пресечения жизни, отшельник Готама воздерживается от пресечения жизни.

CY. Слово «жизнь» (pāṇa) означает с точки зрения относительного смысла живое существо (satta); в абсолютном же смысле это жизненная сила (способность) (jīvitindriya). «Пресечение жизни» (pāṇātipāta) это стремление убивать в тех, кто воспринимает живых существ таким образом, которое появляется через врата тела или речи, выливаясь в пресечение жизненной способности определенного живого существа. В случае, когда существо лишено нравственных качеств, например животное, тогда акт убийства имеет менее тяжелые последствия, если существо имеет маленький размер, и более тяжелые последствия, если существо большое. Почему? По причине большей степени усилия, прилагаемого для убийства существа с большим размером тела. Но даже когда усилие одинаковое, акт убийства крупного существа все же более весом вследствие большей физической субстанции. Если же существо обладает нравственными качествами, например человек, тогда акт убийства имеет менее тяжелые последствия, когда существо обладает низ-

кими нравственными качествами, и более тяжелые, если оно является высоконравственным. И когда физическое тело и нравственные качества жертвы равно присутствуют, тогда акт убийства менее весом, если помрачения и прилагаемое усилие со стороны убийцы умеренные, и более весом, если они сильные.

Акт убийства состоит из пяти составляющих (sambhāra): наличие живого существа, восприятие живого существа как такового, мысль об убийстве, действие и смерть существа в результате совершенного действия. Также есть шесть способов (payoga) убийства: собственными руками, по наущению, дистанционным оружием (стрела или копье), закрепленными приспособлениями (силки или ловушки), магическими заклинаниями и физической силой.

(Акт убийства с точки зрения отсутствия самости)

Sub.Cy. Вопрос: Но если формации являются объектами постоянного прекращения от момента к моменту, тогда кто убивает и кто убиваем? Если говорят, что убивающим и убиваемым является поток сознания и то, что ему сопутствует, тогда этот ответ не годится. Ведь такой поток не материален, и поскольку он не материален, ему невозможно причинить вред, отрезая, отрывая и т.д., а также сам он не может быть поврежден. Если же говорят, что «убивать» и «быть убитым» относятся к материальному потоку (непрерывности), такая альтернатива также не годится. Ведь материальный поток, подобно деревянной колоде, лишен сознания, и поэтому уничтожение жизни посредством разрубания и т.д. не более применимо к телу, чем к безжизненному трупу.

И еще, способы пресечения жизни, такие как нанесение удара и т.д., должны быть направлены на формации прошлого, будущего или настоящего. Однако невозможно, чтобы эти способы могли воздействовать на прошлую или будущую формации, поскольку они не существуют (во время нанесения удара). В случае же настоящих формаций любое

применение способов будет бесполезно. Ведь настоящие формации вследствие своей моментальной природы являются объектами полного прекращения, и, следовательно, они сами по себе уже устремлены к собственному разрушению. Поэтому их разрушение происходит без внешних причин (но следует из их собственной природы), и смерть не причиняется посредством нанесения удара или иными способами. Так как эти формации лишены индивидуальной инициативы (nirīhaka), кому эти способы убийства принадлежат? И кто же оказывается привязанным к камме пресечения жизни, если вследствие моментальности инициация убийства распадается в тот же момент, как возникает, и не длится до самого момента, как это действие завершается.

Ответ: «Убийца» является собранием формаций, условно называемым «живое существо», обладающим упомянутым стремлением убить. «Убитый» им является собранием материальных и нематериальных дхамм, которые могли бы появиться (в непрерывной последовательности), если бы упомянутые способы убийства не были применены, но которое теперь продолжается как простое следование (материальных дхамм), условно называемое «смертью», лишенное жизненного тепла, сознания и жизненной способности вследствие применения убийцей способов убийства. Или же («убитый» может определяться как) поток сознания и того, что его сопровождает. И хотя ментальный поток сам по себе не образует имеющийся объект для способов убийства (поскольку тело жертвы является объектом), все же идея пресечения жизни остается верной (даже с таким определением). Ведь в случае существования пяти составляющих[36] ментальный поток появляется в зависимости от материального потока, и поэтому, когда нападающий использует способы пресечения жизненной способности по отношению к материальному потоку таким образом, что последовательное возникновение связанных с жизнью материальных состояний, имеющих связь и поддерживающих ментальный поток, прерывается, происходит повреждение

(ментального потока и живое существо, как говорят, оказывается убитым). И кроме того, пресечение жизни не лишено специфической причины, а также применение способов убийства небесполезно. Смерть не лишена специфической причины: 1) поскольку если способы убийства применяются к находящимся в настоящем формациям, то совокупность формаций вследствие возникновения в непосредственном следовании за ними не появляется; 2) поскольку в данном контексте это не «моментальная смерть» моментальных формаций, которая подразумевается под «смертью»; 3) поскольку смерть жизненного потока (которая здесь подразумевается) не происходит вследствие специфических причин, как было объяснено выше[37]. Поэтому смерть не является беспричинной. Способы пресечения жизни не свободны от деятеля (katturahita). Хотя формации лишены личной инициативы, тем не менее условное обозначение фактора действия применимо для причин, которые действенны вследствие своего контакта, и они постоянны в своей способности приводить к соответствующим результатам, подобно утверждаемому «светильник освещается» или «Луна появляется ночью» (фактор действия здесь приписывается светильнику и Луне).

Акт пресечения жизни следует понимать как относящийся не только к совокупности сознания и сопровождающимся состояниям ума (ментальным факторам), появляющимся одновременно с намерением убить, но также они должны быть признаны как относящиеся ко [всей последовательности состояний], которая сохраняется через [единство и индивидуальность] этого непрерывного потока. Так же, как осуществление активности видят в случае со светильником и т.д., которое также существует в виде непрерывного потока, подобным же образом существует тот, кто связан каммой пресечения жизни.

Такой же метод исследования, с учетом частных особенностей, применяется и в случае с присвоением того, что не было дано, и т.д.

Так, бхиккху, миряне говорят

СУ. Это краткий обзор: Миряне, восхваляющие Татхагату, говорят следующее: «Отшельник Готама не убивает живых существ и не одобряет такого действия. Он воздерживается от этого порока. О, как же велики совершенные качества Будды!» Породив великое усердие и стремясь восхвалять, они отмечают лишь ничтожное и незначительное, лишь добродетельное и хорошее поведение. Миряне не могут восхвалять те совершенные качества Татхагаты, которые обычно не свойственны другим. Но не только миряне. Вошедшие в поток, возвращающиеся единственный раз, не возвращающиеся, арахаты и даже паччекабудды не могут о них говорить. И лишь Татхагата может это делать.

Отказавшись от присвоения того, что не даровано, отшельник Готама воздерживается от присвоения того, что не даровано

СУ. «Присвоение того, что не даровано» — это кража того, что принадлежит другим, воровство или ограбление. Когда кто-то другой осуществляет свободный контроль над определенной вещью, делая это безукоризненно и безупречно, тогда эта вещь находится в его владении. «Присвоение того, что не даровано» — это стремление украсть у того, кто видит имущество другого как таковое, и это стремление приводит к действию отнятия этого имущества у его владельца. Это действие является менее негативным, когда украденная вещь имеет низкую цену, и оно является более негативным, когда она имеет высокую цену. Почему? Из-за большей ценности вещи. Когда украденные вещи имеют одинаковую цену, то кража у того, кто обладает более превосходными нравственными качествами, является более негативным поступком, чем кража у того, кто обладает более низкими нравственными качествами. Акт кражи имеет пять составляющих: наличие собственности другого, восприятие собственности другого как таковой, мысль о краже, действие и лишение этой вещи.

Отказавшись от беспутной жизни, отшельник Готама живет целомудренной жизнью.

Sub.Cy. Под фразой «живет целомудренной жизнью» подразумевается воздержание от половых отношений, а под фразой «он живет вдали» подразумевается воздержание от семи связей полового отношения[38]. «Беспутство» в данном случае означает стремление вовлечься в нечистое поведение, выражающееся через телесные врата и приводящее к половому соитию. Но под совершением полового злоупотребления (в случае третьего предписания для мирян) следует понимать стремление к половому соитию с неприкосновенным субъектом, таким как девушка, находящаяся под опекой своих родителей, и т.д. Проступок по отношению к тем, у кого низкие нравственные качества, является менее тяжелым. Однако принуждение силой является очень негативным, даже по отношению к тем, у кого низкие нравственные качества. Если же допускается проступок по отношению к тем, у кого одинаковые нравственные качества и получено их согласие, тогда это действие менее негативное, когда помрачения и сила усилия средние, и более негативное, когда они большие.

Половая распущенность состоит из двух компонентов: похотливые мысли, потворствующие желаниям, и соединение половых органов. Что касается полового проступка, то есть четыре его составляющие: неприкосновенная личность, мысль вступить в связь, приложение усилия к вступлению в связь и допущение полового соития[39]. Однако некоторые утверждают, что случай применения насилия не является половым проступком по отношению к потерпевшему, хотя он и допустил эту связь, поскольку не было приложено усилие для сношения до полового акта. Тогда как другие отвечают, что пока похотливые мысли или желание вступить в связь возникают, отсутствие усилий не является критерием, поскольку женщина в общем не прикладывает усилия для вступления в связь (даже если имеется предварительное

согласие на вступление в связь). (Таким образом, что касается первой позиции,) следует несостоятельное заключение, что женщина не является жертвой полового проступка, даже когда у нее уже до этого появились похотливые мысли о вступлении в связь. Поэтому следует понимать, что эти четыре фактора упомянуты как предельный вариант (максимальное допущение) в случае с мужчиной.

В ином случае не будет полового проступка даже у мужчины, когда женщина играет активную роль, поскольку усилие вовлечься в связь с его стороны будет отсутствовать.

Таким образом, это является правилом: Для того, кто вовлекается на основании собственного желания, есть три составляющих (неприкосновенная личность, приложение усилия к вступлению в связь и допущение полового соития, похотливые мысли о вступлении в связь уже предполагаются в приложении усилия к вступлению в связь). Для того, кто вовлекается через принуждение, тоже есть три составляющих. (Вследствие отсутствия какого-либо усилия к вступлению в связь до осуществления самого этого действия есть лишь неприкосновенная личность, похотливая мысль вступить в связь и допущение полового соития.) Но когда перечисляются все составляющие без исключения, то получается четыре. И есть лишь один способ: собственная личность.

9. Отказавшись от лживой речи, отшельник Готама воздерживается от лжи.

CY. Здесь ложь (musā) — это телесное или речевое (вербальное) усилие разрушить благополучие других того, кто решил это сделать посредством обмана. «Лживая речь» — это желание (намерение) обмануть, когда прилагают телесное и речевое усилие для того, чтобы обмануть другого. Другой способ объяснить это состоит в следующем: «ложь» — это положение, не являющееся фактическим или истинным. Согласно характеристике «лживая речь» указы-

вает на намерение произвести такое действие внушения в том, кто желает заставить другого поверить в то, что неистинное положение является истинным. Когда разрушаемое благополучие незначительно, то негативные последствия этого менее тяжелые, но когда благополучие было значительным, негативные последствия этого более тяжелые. Далее, когда домовладелец, не желающий расставаться с определенным имуществом, отрицает то, что является его собственником, негативные последствия незначительны, но когда он требует свидетелей и лжет, чтобы расстроить чужое благополучие, тогда его вина тяжела. Для монахов вина становится небольшой, когда они шутя преувеличивают и т.д., например, когда после получения небольшого количества растительного или топленого масла они говорят: «Масло в этой деревне сегодня текло рекой». Но их вина становится серьезнее, когда они говорят, что видели то, чего на самом деле не видели (т.е. когда они лжесвидетельствуют при дисциплинарном разборе поведения). Здесь есть четыре составляющих: неистинное положение, мысль об обмане, соответствующее усилие и сообщение смысла другому.
Sub.Cy. Хотя усилие прикладывается с намерением обмануть, но если смысл этого не понять другим, то действие обмана становится неполным, и таким образом сообщение смысла другому является одним из факторов.
CY. У этого есть один способ передачи, мы сами; и это действует посредством обмана другого с помощью тела, с помощью связанного с телом объекта или с помощью речи. Если другой понимает передаваемый смысл, тогда оказываются связаны каммой лживой речи в самый момент, когда появление намерения приводит к действию (ложного сообщения).

Отказавшись от злословия

CY. «Злословие» — это намерение, приводящее к телесному или речевому усилию в том, кто с помраченным умом стремится разделить других или снискать сочувствие других по отношению к себе. Это действие имеет менее негативные

последствия, когда разделяемые люди обладают низкими моральными качествами, и более негативные последствия следуют, когда разделяемые обладают высокими моральными качествами. У него есть четыре составляющих: наличие разделяемых людей, стремление разделить или снискать сочувствие и доверие к себе, приложение усилия и сообщение смысла.

Sub.Cy. Страдают ли те, на кого направлено злословие от разделения или нет, коль скоро смысл сообщается, этого достаточно (для наличия акта злословия). Но это действие достигает уровня следования каммы (kammapatha), только когда происходит разделение.

Отказавшись от грубых речей

CY. «Грубая речь» — это определенно грубое намерение, приводящее к телесным или речевым усилиям ранить сердце другого. Но хотя есть усилие ранить сердце другого, это не считается грубой речью, когда она сопровождается отзывчивостью ума. Ведь родители иногда говорят своим детям: «Хоть бы бандиты разрезали тебя на кусочки!» Но в действительности они не желают, чтобы даже листок лотоса упал на них. А также наставники и учителя иногда говорят своим ученикам: «Какая от вас польза, бесстыдные мошенники, пошли вон!» Но тем не менее они желают им удачи в изучении и духовных свершениях. Грубая речь имеет менее негативные последствия, когда тот, на кого она направлена, обладает низкими моральными качествами, и более негативные последствия, когда он обладает высокими моральными качествами. В ней имеются три составляющих: оскорбляемый человек, разгневанный ум и действие оскорбления.

Отказавшись от бессмысленной болтовни

CY. «Бессмысленная болтовня» — это неблаготворное намерение, приводящее к телесному или речевому усилию со-

общить что-то бесполезное. Она имеет менее негативные последствия, когда вовлечение среднее, и более негативные последствия, когда вовлечение сильное. Здесь есть две составляющие: намерение вовлечься в бесполезный разговор, такой как разговор о великой войне в Индии или о похищении Ситы[40], а также само вовлечение в такой разговор.

III. Рассуждения относительно прошлого (Pubbantakappika)

28. CY. Детально разъяснив три категории нравственной добродетели как последствие провозглашенного Брахмадаттой восхваления со словами: «Есть, бхиккху, другие дхаммы», Благословенный начинает разъяснять пустотность (suññatāpakāsana) как последствие восхваления, провозглашенного собранием бхиккху.
Sub.Cy. Восхваление, провозглашенное собранием бхиккху, начиналось со слов: «Это чудесно и великолепно, друзья...» Такова связь: «Эти качества, ясные вам, бхиккху, не только качества Будды. Но есть, бхиккху, другие дхаммы, которые неясны». Именно это он теперь будет детально разъяснять.

«Освещение пустотности»: это учение, рассматривающее пустотность как свой главный объект по следующим причинам. 1) Вместе с рефреном: «Эти позиции, таким образом принятые...» раскрывается пустотность способа, которым такие позиции, как этернализм и т.д., принимаются. 2) Вместе с рефреном: «даже относительно этого понимания он не ошибается...», указывающим на то, что безошибочное понимание добродетели (и других духовных благоприятных качеств) является необходимым для освобождения, раскрывается отсутствие любой постоянной субстанции (в этих качествах, за которую можно было бы цепляться). 3) Следующие слова: «Поняв как есть появление и исчезновение ощущений...» указывают на то, что эти колебания

воззрений возникают в отшельниках и браминах, поскольку они не избавились от пристрастий к ощущениям. И таким образом, показывая отсутствие любого обладающего особой природой воспринимающего (vedaka) за рамками ощущений (вследствие которых эти воззрения возникают) и отсутствие любого обладающего особой природой деятеля (kāraka) за рамками заблуждения (и прочих состояний ума), функционирующих как условия для этих ощущений, данное учение раскрывает отсутствие самости и всего, чем эта самость обладает во всех дхаммах[41]. И 4) рефрен: «Татхагата освобождается посредством не-цепляния» указывает на состояние париниббаны без цепляния (являющееся абсолютной пустотностью).

Есть, бхиккху, другие дхаммы

CY. Слово «дхамма» используется в различных смыслах: возвышенное качество (guṇa), учение (desanā), писание (pariyatti), безличное состояние (nissatta) и т.д. В следующей строфе «дхамма» означает возвышенное качество:

Дхамма и не-дхамма являются двумя
различными вещами;
Теми, которые ведут к двум различным
результатам:
Не-дхамма в итоге ведет в ад,
Тогда как дхамма в итоге ведет на небеса.

В отрывке: «Я буду учить вас Дхамме, бхиккху, благой в начале...» подразумевается учение. В отрывке: «Таким образом бхиккху осваивают Дхамму — сутты, песни...» (MN 22.10) подразумеваются писания. И в отрывке: «В таком случае есть дхаммы, есть совокупности...» (Dhs §121 и т.д.) подразумеваются безличные состояния.

Sub. Cy. Некоторые другие значения слова «дхамма» таковы: истины (sacca); вещи, наделенные особой природой (sabhāva); сосредоточение (samādhi), мудрость (paññā),

природа (pakati), заслуга (puññа), нарушение дисциплины (āpatti), познаваемое (ñeyya) и т.д. В отрывке: «Вследствие непонимания четырех дхамм, бхиккху...» (DN 16.4.2) этот термин означает (Четыре благородные) истины; в отрывке «благотворные дхаммы, неблаготворные дхаммы...» (Dhs Mātikā) это вещи, обладающие особой природой; в отрывке: «Те благословенные обладали такими дхаммами...» (DN 28.1) это сосредоточение; в отрывке: «истина, дхамма, стойкость и отречение, благодаря которым не печалятся, когда покидают этот мир...» (Sn 190) означает мудрость; в отрывке: «для прирожденных существ дхаммы возникает такое желание...» (DN 22.18) означает природу; в отрывке: «Надлежащим образом практикуемая Дхамма становится счастьем...» (Sn 184) означает заслугу; в отрывке: «четыре приводящих к поражению дхаммы...» (Svibh Pārājika 4.9.7) означает нарушение дисциплины; и в отрывке: «Все дхаммы во всех видах переступают порог врат знания Благословенного...» (Nidd I 277) означает познаваемое.
CY. В данном случае используется значение «возвышенное качество» (guṇa). Таким образом, эта фраза означает: «Есть другие возвышенные качества Татхагаты».

глубокие, которые трудно увидеть и трудно понять, умиротворяющие и возвышенные, за пределами логического мышления, тонкие и постигаемые лишь мудрым...

CY. «Глубокое»: Так же, как комар не может опереться на великий океан, знание того, кто не является Татхагатой, не может укорениться в этих дхаммах. Их «трудно увидеть», поскольку они глубоки, и их «трудно понять», поскольку их трудно увидеть. Они «умиротворяющие», поскольку все возбуждения страсти успокаиваются (в этих дхаммах), или же потому что они происходят в связи с умиротворяющими объектами. Они являются «возвышенными», поскольку так же, как вкусной пищей, ими невозможно пресытиться. Они

«за пределами логического мышления», поскольку объективная сфера предельного знания не может быть охвачена логическими рассуждениями. Они являются «тонкими», поскольку трудны для понимания и сокрыты по своей природе. А также они «постигаются лишь мудрым», т.е. могут быть поняты лишь мудрым, поскольку не являются объективной сферой (объектами восприятия) для глупцов.

Что же это за дхаммы, превозносимые Татхагатой? Это всеведущее знание (sabbaññutañāṇa). Если так, то почему оно описывается во множественном числе (т.е. словом «дхаммы»)? Потому что связано с многочисленными категориями сознания и потому что воспринимает многочисленные объекты. Поскольку знание всеведения находится в четырех великих функциональных категориях сознания, связанного с знанием (catūsu ñāṇasampayuttamahākiriyacittesu) (поэтому оно связано с многочисленными категориями сознания)[42]. А также знание всеведения воспринимает не единственную дхамму в качестве своего объекта (но многочисленные объекты). Как было сказано: «Оно знает все прошлое и поэтому является знанием всеведения. Оно беспрепятственно знает все, что там, и поэтому является беспрепятственным знанием (anāvaraṇañāṇa)...» (Paṭis 1.599). Поэтому, соотносясь с многочисленными категориями сознания и воспринимая многочисленные объекты при последовательных событиях своего возникновения, оно описывается во множественном числе.

Sub.Cy. «Оно воспринимает многочисленные объекты» — в этой фразе показывается, что оно осуществляет функции многочисленных видов знания. Ведь согласно обстоятельствам знание всеведения осуществляет функции многочисленных видов знания, разделяясь на многие сотни и тысячи видов: беспрепятственное знание трех времен; знание, охватывающее четыре способа рождения (yoni) и пять уделов (gati); остальные из шести видов знания, не рассматривающиеся вместе с другими, это знание, освещающее семь видов возвышенных индивидуумов (арьев); неколебимое

знание восьми собраний; знание, полностью понимающее девять мест пребывания существ, десять сил знания и т.д. (Оно делает это, воспринимая в качестве своего объекта многочисленные дхаммы, служащие объектом для соответствующих видов знания.)

N.Sub.Cy. «При последовательных событиях своего возникновения» — это отрицание такого взгляда, что знание всеведения воспринимает многочисленные объекты за один момент. Комментатор утверждает это, чтобы показать, что (оно постигает многочисленные объекты) в ходе последовательности многочисленных событий. Ведь знание всеведения появляется в своей сфере объектов лишь последовательно, а не одновременно, как утверждают небуддисты: «Всеведущий узнает все одновременно, а не последовательно»[43].

Sub.Cy. Вопрос: Если это так, то как может этот единичный, ограниченный вид знания охватить все познаваемое без изъятия, вместе с его непостижимыми и бесчисленными отдельными аспектами?

Ответ: Кто говорит, что знание Будды является ограниченным? Как и само познаваемое, знание Будды бесконечно. Ведь сказано: «Покуда простирается это познаваемое, простирается и знание; и покуда простирается знание, простирается познаваемое». (Paṭis 1.599) На это могут возразить, что если познаваемое вместе с его многочисленными разделениями на категории, уровни, особые свойства и т.д., а также на направления, места, времена и т.д. воспринимается последовательно, то невозможно охватить его полностью и без остатка. Однако же это не так. Почему? Потому что чем бы ни было то, что Благословенный желает знать, вся его полнота или только часть, он узнает это посредством прямого переживания (восприятия) через беспрепятственное движение (этого знания) к этому объекту. И на основании утверждения: «Знание Благословенного Будды проявляется в силу его желания знать»[44] нельзя отрицать того, что Благословенный, всегда сосредоточенный и с неотвлеченным умом, способен узнавать посредством прямого

переживания все, что он желает узнать. Ведь знание Будды, когда он постигает бесчисленные дхаммы, не происходит в недифференцированном виде, подобно восприятию видящих изображение на расстоянии или прозрению созерцающих все дхаммы как лишенные самости. Это следует принять, поскольку великая сила (ānubhāva) знания Будды невообразима. И поэтому сказано: «Сфера объектов Будды невообразима». (AN 4:77) Такова данность: отринув все, что скрывает познаваемое, Благословенный достиг беспрепятственного знания, которое происходит по его желанию, а также он может постигать все дхаммы во всех формах их существования. Посредством этого знания Благословенный обрел способность проникать во все дхаммы непрерывной последовательности (santānena), и поэтому он стал всеведущим или всезнающим, подобно тому как огонь называется «всепоглощающим» на основании его способности сжигать все, являющееся топливом, в непрерывной последовательности. Однако он не был всеведущим в том смысле, что мог постигать все дхаммы одновременно[45].

Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины

CY. Почему это учение представляется таким образом? Поскольку по четырем причинам изречения будд становятся истинно великими — их знание входит в надлежащую сферу, величие знания будды проявляется и их учение становится глубоким, отмеченным тремя характеристиками и связанным с пустотностью. Каковы эти четыре причины? 1) Провозглашение кодекса Дисциплины (vinayapaññatti); 2) классификация различных уровней (bhūmantara); 3) описание обусловленности (paccayākāra) и 4) классификация различных убеждений (samayantara).

1) «Провозглашение кодекса Дисциплины» является провозглашением правил тренировки в данном конкретном случае: «Это легкое нарушение, а это тяжелое нарушение.

Это исправимо, а это неисправимо. Это нарушение, а это не нарушение. Это ведет к изгнанию, это к восстановлению, а это к признанию. Это проступок в рамках общепринятого, а это в рамках правил монашеского ордена. В таком случае это следует провозглашать». В этом вопросе другие не обладают ни способностью, ни силой, поскольку это не является сферой активности для других. Это сфера активности лишь Татхагаты. Таким образом, в провозглашении кодекса Дисциплины изречения будд становятся истинно великими, их знание входит в надлежащую сферу и т.д.

2) Классификация различных уровней — это исследование Абхидхамма-питаки, состоящей из двадцати четырех общих схем, и ее бесчисленные методы следуют таким образом: «Это — четыре основания внимательности..., это Восьмичастный благородный путь. Есть пять совокупностей, двенадцать чувственных основ, восемнадцать элементов, четыре истины, двадцать две способности, девять коренных причин, четыре вида пищи, семь контактов, семь ощущений, семь восприятий, семь намерений и семь видов сознания. Среди них очень много дхамм, принадлежащих чувственной сфере, очень много принадлежащих тонкоматериальной и нематериальной сферам. Очень много дхамм являются мирскими и очень много являются сверхмирскими». Другие не обладают ни возможностью, ни способностью объяснить этот предмет, поскольку это не является сферой активности для других. Это сфера активности лишь Татхагаты. Таким образом, в классификации различных уровней изречения будд становятся истинно великими, их знание входит в надлежащую сферу и т.д.[46]

3) «Описание обусловленности» — это исследование зависимого происхождения, т.е. появления определенной дхаммы, как условия таким-то и таким-то способом для другой дхаммы. Оно состоит из трех кругов, трех периодов времени, из четырех разделов и двадцати способов существования[47], описывающихся следующим образом: Неведение — это условие для формаций каммы в девяти способах

существования: это условие как возникновение, появление, признак, накопление, связь, препятствие, происхождение, причина и условие. Как было сказано: «Какова мудрость в различении условий, знания структуры дхамм?» Неведение — это основа для формаций каммы, как возникновение, появление, признак, накопление, связь, препятствие, происхождение, причина и условие для формаций каммы. Неведение — это условие в этих девяти способах существования, формации каммы возникают обусловленно, обе эти дхаммы являются обусловленно возникающими — это мудрость в различении условий, знание структуры дхамм. В прошлом было так, в будущем будет так. И так далее до: рождение — это основа для старения и смерти, как возникновение ... и условие для старения и смерти. Рождение — это условие в этих девяти способах существования, старение и смерть обусловленно возникают, обе эти дхаммы являются обусловленно возникающими — это мудрость в различении условий, знание структуры дхамм». (Paṭis 1.271)

Другие не обладают ни возможностью, ни способностью объяснить этот предмет, поскольку это не является сферой активности для других. Это сфера активности лишь Татхагаты. Таким образом, в описании обусловленности изречения будд становятся истинно великими, их знание входит в надлежащую сферу и т.д.

4) «Классификация различных убеждений» — это исследование, распутывание и раскрытие шестидесяти двух спекулятивных воззрений, следующее таким образом: «Есть четыре доктрины этернализма; четыре доктрины частичного этернализма; четыре доктрины о протяженности; четыре доктрины без конца увиливающих; две доктрины случайного происхождения; шестнадцать доктрин о бессмертии воспринимающего; восемь доктрин о бессмертии невоспринимающего; восемь доктрин о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего; семь доктрин об уничтожении (аннигиляционизме) и пять доктрин о ниббане здесь и сейчас. Опираясь на это, они утверждают это».

Другие не обладают ни возможностью, ни способностью объяснить этот предмет, поскольку это не является сферой активности для других. Это сфера активности лишь Татхагаты. Таким образом, в классификации различных убеждений изречения будд становятся истинно великими, их знание входит в надлежащую сферу и т.д.

Sub.Cy. «Опираясь на это, они утверждают это» (idaṃ nissāya idaṃ gaṇhanti): опираясь на незнание специфической обусловленности. А также опираясь на восприятие аспекта единства (ekattagahaṇa), обнаруживаемого в последовательности [дхамм] действительно существующим в абсолютном смысле, без применения к этому метода различия (nānattanaya), из-за неспособности разобрать сжатую непрерывность (последовательных дхамм, формирующих индивидуума) на составляющие факторы, связанные друг с другом отношением причины и результата. «Они утверждают это»: придерживаясь положения этернализма, они выражают свои воззрения. Частичный этернализм и другие воззрения могут также быть объяснены тем же способом, внося изменения там, где необходимо[48].

CY. В этом месте (исходя из этих четырех причин) обнаруживаются различные убеждения. Поэтому, чтобы показать величие своего знания всеведения и чтобы посредством рассуждения представить описание и разъяснение пустотности, Царь Дхаммы приступает к рассмотрению различных убеждений и начинает свой ответ с вопроса, выраженного следующими словами:

29. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые рассуждают о прошлом

CY. «Рассуждают о прошлом» (pubbantakappikā): они поддерживают [свои воззрения] после размышления и рассуждения о прошлом (pubbantaṃ kappetvā vikappetvā gaṇhanti).

Sub.Cy. Это было сказано, поскольку они вначале думают о прошлом, используя образованные вначале мыслительные конструкции, связанные с пристрастием и воззрениями (pu-

rimasiddhehi), затем они спекулируют (vikappetvā) относительно этого, когда их мысли обретают силу в результате повторения, разнообразных обсуждений и конечного осмысления (gaṇhanti) собственных воззрений через последовательно сформированные установки (gāha), стремления и воззрения. В результате этого, в виде формы приверженности, они следуют этим воззрениям и крепко привязываются к ним. Или же мышление и понимание могут рассматриваться через пристрастие и привязанность соответственно, поскольку пристрастие является условием для цепляния (тогда как мышление — для понимания).

Слово «anta» (pubbanta, букв. «прошлый конец») в данном случае имеет значение «часть» (koṭṭhāsa). «Kappa» (корень kappika) здесь означает пристрастие и воззрения. Как было сказано: «Есть две мыслительные конструкции: мыслительная конструкция, управляемая пристрастием (taṇhākappa), и мыслительная конструкция, управляемая воззрениями (diṭṭhikappa)»[49]. (Nidd I 74) Поэтому «спекулирующие относительно прошлого» следует понимать так: они упорно думают и спекулируют о прошлой части совокупностей в силу пристрастия и воззрений.

«В силу пристрастия и воззрений»: в силе пристрастия, которое является (а) основательной опорой (upanissaya) для ошибочного воззрения (возникающего впоследствии) и (б) совозникающая (sahajāta) радость (сопровождающая ошибочное воззрение одновременно), а также в силу ошибочного допущения (micchāgāha) приверженности этернализму и т.д.

«Прошлая часть совокупностей»: Поскольку это спекуляция, имеющая своей сферой появившиеся в прошлом дхаммы, которые предполагаются существующими сейчас, используется слово «pubba», означающее прошлое время. И поскольку нет основания для спекуляции, кроме совокупностей материальной формы (ощущения, восприятия, ментальных формаций и сознания), используется слово «anta», означающее часть.

которые поддерживают воззрения относительно прошлого

CY. Поскольку они постоянно спекулируют относительно прошлого, их воззрения, появляясь раз за разом, удерживаются на прошлом (pubbantam eva anugatā diṭṭhi), и таким образом они «поддерживают воззрения относительно прошлого (pubbantānudiṭṭhino)».

и которые на основе восемнадцати позиций утверждают различные умозрительные теории в связи с прошлым.

CY. Придерживаясь этих воззрений, они стараются убедить других людей в своих взглядах, утверждая посредством восемнадцати оснований различные умозрительные теории относительно прошлого. 1) Термин «умозрительные теории» (adhivuttipadāni)[50] означает «обозначающие выражения» (adhivacanapadāni).
Sub.Cy. а) «Обозначающие выражения» означают концептуальные (умозрительные) обозначения (paññatipadāni). Обозначение — это понятие (или наименование, paññati) как, например, когда зовут слуг, используя для этой цели (adhikāra) просто слово (vacanamatta), такое как «sirivaḍḍhaka». б) Или же префикс «adhi» означает «существующее сверху» (uparibhāva). Обозначение — это слово для существующего сверху, т.е. это производный концепт (upādāpaññatti), представляемый относительно чего-то (предположительно существующего) сверху (действительно существующих вещей), такого как основная и производная материя и т.д. Поэтому «умозрительные теории» следует рассматривать как термины, обозначающие концептуальные вещи (объекты) (paññattidīpakapadāni), так как такие вещи, как «самость» и «мир» (объекты последующих воззрений), являются лишь концептуальными вещами (paññattimatta), а не абсолютной реальностью (paramattha), такой как материальная форма, ощущение и т.д.

CY. 2) Воззрения называются «adhivutti», поскольку они идут вразрез с реальным значением (bhūtaṃ atthaṃ) и не понимают вещи соответственно их истинной природе (yathāsabhāvato). Поэтому «adhivuttipadāni» — это термины, обозначающие воззрения.
N.Sub.Cy. «Они идут вразрез с реальным значением», поскольку они выходят за пределы реальной и истинной природы вещей или же они отклоняются от ориентира и проходят мимо (реальной природы).
Sub.Cy. Воззрения называются «adhivutti» из-за их избыточного характера (adhikavuttitā), поскольку воззрения приписывают (ajjhāropetvā) обладающим специфической природой дхаммам излишнее и нереальное значение, такое как постоянство, собственная природа, субстанциальность, душа и тело и т.д.[51]

А. Этернализм
(Sassatavāda)

Воззрения 1–4

30. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются этерналистами и которые на основании четырех позиций провозглашают, что самость и мир вечные.

CY. Воспринимая одну из совокупностей, такую как материальная форма и т.д., как самость и внешний мир, провозглашают ее вечной, бессмертной, неизменной и устойчивой. Как было сказано: «Они провозглашают самость и мир таким образом: «Материальная форма — это самость и внешний мир, и она вечная». И снова они провозглашают самость и внешний мир таким образом: «Ощущение — ... восприятие — ... ментальные формации — ... сознание — это самость и внешний мир, и оно вечное» (см. Paṭis, 2.323).

Sub.Cy. Это соответствует пяти видам воззрения относительно индивидуальности (sakkāyadiṭṭhi), т.е. здесь рассматривают материальную форму, ощущение, восприятие, ментальные формации или сознание как самость. Остальные пятнадцать видов воззрений относительно индивидуальности, начиная с воззрения самости как обладающей материальной формой и т.д., получаются следующим образом. В каждом случае четыре совокупности воспринимаются как самость и пятая утверждается как внешний мир. И кроме того, воспринимая одну совокупность как самость, остальные четыре утверждаются как внешний мир, т.е. как сфера восприятия самости. Или же совокупности воспринимаются включенными в свой собственный поток самости и утверждается, что именно это является внешним миром[52].

(Взгляд на мир как на неподвижный и непроизводящий)

31. И тогда он говорит: «Самость и мир вечны, бесплодны, устойчивы как вершины гор, крепки как колонны».

CY. «Бесплодны» (vañjo): подобно бесплодным животным или бесплодным землям, самость и внешний мир не приносят плода и ничего не производят. На основании такого утверждения отрицается, что джханы и т.д., воспринимаемые как самость и внешний мир, производят нечто такое, как материальная форма и т.д.
Sub.Cy. Здесь джханы упоминаются по той причине, что дхаммы, которые составляют джханы, переступают порог осознавания того, кто достигает джхан, с некоей определенностью. Остальные дхаммы охватываются этой рубрикой. Здесь отрицается, что они (джханы) что-то производят, ведь если они обладают производящей способностью, то, следовательно, существуют в зависимости от условий, подобно материальной форме и т.д., подобно счастью и т.д., и поэтому имеют происхождение. Но если они имеют проис-

хождение, то, значит, неизбежно должны прекратиться, и поэтому они не могут быть постоянными.
CY. Посредством двух сравнений: «устойчивы как вершины гор» (kūṭaṭṭho) и «крепки как колонны» (esikaṭṭhāyiṭṭhito), описывается нерушимость этого мира[53].
Sub.Cy. Под «устойчивым как вершина горы» подразумевается отсутствие непостоянства, а под «крепким как колонна» подразумевается отсутствие изменений.

(Доктрина этернализма относительно появляющейся манифестации)

CY. Однако некоторые интерпретируют этот термин как «isikaṭṭhāyiṭṭhito» (вместо esikaṭṭhāyiṭṭhito), объясняя его таким образом: «Мир стоит подобно тростнику (īsika) в (оболочке) из травы muñja». Такова суть: то, о чем говорится как о рожденном, появляется как нечто уже существующее (vijjamānam eva nikkhamati), подобно тростнику, вырастающему из оболочки травы muñja. Поскольку (самость и внешний мир) существуют имманентно, подобно тростнику, то говорится: «эти существа блуждают в самсаре», т.е. отсюда они следуют куда-то в другое место.
Sub.Cy. «Нечто уже существующее» (vijjamānam eva): показывая существование результата в причине, указывают на доктрину появляющейся манифестации (abhibyattivāda)[54]. «Появляется» означает полную манифестацию (abhibyattiṃ gacchati).
N.Sub.Cy. «То, о чем говорится как о рожденном» является видом того, что называется «самость», которая считается «уже существующей» в прошлом в виде (состояния) потенциальности (sattirūpa)[55] и «появляется» (впоследствии) в виде манифестации (byattirūpa) в том смысле, что становится полной манифестацией. Под словами «уже существующее», означающими существование результата в причине, он указывает на доктрину появляющейся (проявляющейся) манифестации посредством способа манифестации. Это со-

стояние потенциальности подобно рисовому колосу, который уже существует как заключенный в оболочке рисового ростка. И этот способ манифестации подобен рисовому колосу, который появляется из этой оболочки.

Sub.Cy. Как может нечто уже существующее (в виде потенциальности) и прежде непроявленное затем прийти к полной манифестации (в виде манифестации)? [Ответ:] Подобно тому как сокрытый тьмой кувшин становится проявленным (манифестируется) в результате появления света.

Это необходимо исследовать. Что действительно делает свет, чтобы раскрыть (проявить) кувшин? Если говорится, что он [раскрывает кувшин,] производя узнавание (buddhi), которое имеет этот кувшин своим объектом, тогда доктрина появляющейся манифестации становится несостоятельной, ведь такое утверждение предполагает возникновение прежде не возникавшего узнавания[56]. Если же далее предполагают, что он раскрывает кувшин в результате рассеивания тьмы, которая препятствует узнаванию кувшина (существующего в виде потенциальности), тогда доктрина появления манифестации снова становится несостоятельной. Ведь если узнавание кувшина существует, то как тьма может ему препятствовать? Так же, как некорректно поддерживать манифестацию кувшина, точно так же [некорректно поддерживать манифестацию] самости [постулируемую нашим теоретиком]. Далее еще, если возникновение в прошлом не возникавшего узнавания появляется через согласование чувственной способности, чувственного объекта и т.д., то доктрина появляющейся манифестации несостоятельна исходя из самого термина «возникновение» (ведь этот термин выходит за рамки простой манифестации чего-то прежде существовавшего, но не проявленного, и означает действительное возникновение невозникавшего узнавания). И опять же, доктрина этернализма является несостоятельной (по той же самой причине).

(Далее используется более изощренная версия N.Sub. Cy.) Предположим, что узнавание возникает в результате

рассеивания заблуждения, которое вместо тьмы в данном случае препятствует появлению узнавания[57]. Если это так, т.е. если узнавание, имеющее эту вещь в качестве объекта, существует, тогда как может заблуждение ему препятствовать? Таким образом, доктрина появляющейся манифестации является несостоятельной.

Кроме того, доктрина появляющейся манифестации также несостоятельна ввиду существующего различия [узнавания и его объекта]. Ведь различие сделанных проявленными вещей, таких как кувшин и т.д., не происходит вследствие различия манифестирующих (abhibyañjanaka), таких как Луна, Солнце, драгоценности, светильники и т.д.; и различие в узнавании происходит вследствие различия объектов, поскольку узнавание возникает в соответствии с его объектом. Таким образом, здесь в еще большей степени доктрина появления манифестации несостоятельна[58].

А также здесь несостоятельно [постулирование] выполнения функции посредством манифестации (неманифестации) существования, поскольку признается тождественность функции, т.е. активности манифестирующегося (неманифестирующегося) существования, и выполняющего функцию агента. Активность, т.е. описанная выше функция, не отличается от обладающей ею основы, подобно тому как состояние контактирования (phusanādibhāva) и т.д. не отличается от контакта (phassādi) и т.д.[59] И поскольку нет разницы между функцией, т.е. активностью манифестирующегося (неманифестирующегося) существования, и агентом, выполняющим эту функцию, следовательно, доктрина появляющейся манифестации, постулируемая некоторыми мыслителями, несостоятельна.

(Этерналистский взгляд на изменение)

И хотя эти существа бродят и скитаются (в круге существования самсары), уходят и снова появляются...

CY. «[Они] бродят» — т.е. они переходят от одного состояния существования к другому. «Уходят» — т.е. они считаются таковыми (evaṃ sankhaṃ gacchanti).
N.Sub.Cy. Отметив слово «уходят» (т.е. выделяя его знаком цитирования), комментатор раскрывает [лишь общепринятое] значение (этого слова для этерналиста), поясняя его «они считаются таковыми».
Sub.Cy. «Они считаются таковыми»: вследствие их постоянства (niccasabhāvattā) не может быть действительного ухода или повторного возникновения самости (считающейся постоянной); и вследствие их вездесущности (sabbabyāpitāya) они не могут действительно бродить и скитаться. Они «считаются таковыми» (т.е. уходящими и снова появляющимися) вследствие различия в модальностях пребывания атрибутов. Смысл этого состоит в том, что они условно называются (voharīyati) таковыми. Так комментатор показывает доктрину изменения (vipariṇāmavāda), согласно которой лишь атрибуты носителя атрибутов, т.е. длящейся самости, появляются и исчезают[60]. Это воззрение будет рассмотрено далее.
CY. Здесь наш теоретик подрывает собственную теорию, поскольку, сказав вначале — «самость и внешний мир являются постоянными», теперь он говорит — «эти существа бродят и скитаются». Это воззрение теоретика непоследовательно. Оно неустойчиво как столб, воткнутый в кучу соломы. Хорошее и плохое также смешиваются в нем подобно кусочкам пирога, грязи и навоза в корзине сумасшедшего.
Sub.Cy. Использованием слова «бродят», которое указывает на факт непостоянства, он подрывает доктрину этернализма, которую сам же до этого выдвигал.

но самость и мир остаются теми же, подобно самой вечности.

CY. Он представляет их подобными великой земле, горе Синеру, Солнцу или Луне на основании их постоянного суще-

ствования. Представляя самость таким образом, он утверждает: «они остаются теми же, как сама вечность».

(Памятование прошлых жизней как доказательство вечной самости)

Какова же причина этого? Потому что я ... вспоминаю свои многочисленные прошлые жизни ... По этой причине я знаю это: самость и внешний мир вечны.

CY. Теперь, чтобы доказать утверждение того, что самость и внешний мир являются вечными, этот теоретик приводит свои доводы. Заявляя «по этой причине я знаю это», он показывает, что «благодаря этому выдающемуся достижению (т.е. воспоминаниям прошлых жизней) я знаю это на основании прямого восприятия (paccakkhato). Я не говорю это исходя лишь из простой веры».

Sub.Cy. «Приводит свои доводы»: этот теоретик приводит доводы своего утверждения другим, что самость и внешний мир являются вечными. Он не доказал реальность своего взгляда даже самому себе через непосредственное восприятие. Но посредством факта прямого переживания им самим (т.е. памятования прошлых жизней) он пытается доказать то, что он не воспринимал непосредственно (т.е. постоянство самости и внешнего мира); и он сообщает об этом другим, как если бы это было удостоверено им самим, а не как неудостоверенное.

Его аргумент таков: «На протяжении этих многих сотен и тысяч рождений моя самость и внешний мир оставались такими же, что подтверждается фактом памятования. Ведь памятующий о переживании является тем же, кто первоначально это воспринимал, а не кем-то другим. Один индивидуум не может помнить нечто переживаемое другим индивидуумом; т.е. Дхаммараккхита не может помнить то, что воспринималось Буддхараккхитой. И аналогично этим существованиям (припоминаемым мною) то же самое ка-

сается более ранних. Поэтому моя самость и внешний мир являются вечными. И аналогично происходящему со мной то же самое происходит и с другими существами; для них самость и внешний мир тоже являются вечными». Таким образом, запрыгнув в джунгли воззрений через этернализм, этот теоретик также и других убеждает в своем видении. Согласно сказанному в тексте: «они утверждают различные концептуальные теории» и «говорят таким образом», этот аргумент предназначен для убеждения других.

Такова, бхиккху, первая позиция.

Это первая из четырех позиций, которые обозначают словом «основание» (vatthu) во фразе «на четырех основаниях». Значение этого таково, что первая причина (kāraṇa) состоит в памятовании нескольких сотен тысяч прошлых жизней. Sub.Cy. Причины бывают трех видов:

1) Причина получения (sampāpakakāraṇa): например, благородный путь является причиной получения ниббаны.

2) Причина порождения (nibbattakakāraṇa): например, семя является причиной рождения ростка.

3) Причина сообщения (ñāpakakāraṇa): например, обусловленное возникновение вещей и т.д. является причиной сообщения истины непостоянства и т.д.

Здесь (в этой сутте) подразумевается лишь причина сообщения. Ведь то, что сообщает, является причиной для знания, обладающего смыслом коммуницированного для данной области.

(Вторая и третья позиции этернализма)

32-33. CY. Такой же метод объяснения применяется и в связи с двумя следующими позициями; и если в первой позиции рассуждение велось в связи с памятованием многих сотен тысяч прошлых рождений, то в следующих двух речь шла о памятовании десяти и сорока эонов сокращения и расширения Вселенной соответственно. Сектант с притупленными

умственными способностями может припоминать лишь несколько сотен тысяч прошлых рождений; тот, у кого средние способности может припоминать десять эонов сокращения и расширения Вселенной; и тот, у кого острые способности, может памятовать до сорока эонов, но не более того.

N.Sub.Cy. Вопрос: Если единственная разница между первыми тремя позициями состоит в различном времени памятования, то почему этернализм анализируется в виде четырех позиций? Не следует ли его исследовать в виде двух позиций, так же как и доктрину случайного происхождения?

Ответ: Тройное разделение времени осуществляется для того, чтобы показать, что сектанты, которые достигают знания памятования прошлых жизней, делятся на три группы соответственно тому, являются ли их способности притупленными, средними или острыми. Вместе с воззрением, опирающимся лишь на рассуждения, этернализм делится на четыре позиции.

Вопрос: Возможно ли разделить тех, кто достиг состояний различия (т.е. памятования прошлых жизней) с притупленными способностями и т.д., дальше на низших (средних и высших) представителей каждой категории, так же как рационалисты могут делиться на тех, кто зависит от слухов (услышанного) и т.д. И таким образом, их классификация должна становиться еще более сложной. Так почему же все достигшие различия классифицируются лишь на три категории?

Ответ: Поскольку Благословенный стремится показать их через разграничение (способности памятования) высшего. Ведь среди этих трех категорий сектантов те, кто обладает низшей и средней способностями, могут помнить количество прошлых жизней ниже установленного максимума для сектантов. Те же, кто обладает высшими способностями, могут помнить больше этого максимума. Таким образом, поскольку Благословенный стремился показать их через разграничение (способности памятования) этих высших, они классифицировались лишь на три категории

— могущие памятовать несколько сотен тысяч прошлых рождений; могущие помнить десять эонов сокращения и расширения Вселенной; и могущие помнить сорок эонов сокращения и расширения Вселенной.

«Но не более этого»: сектанты не могут помнить более сорока эонов сокращения и расширения Вселенной. Почему? Вследствие слабости их мудрости. Ведь сказано в комментариях, что их мудрость слаба, поскольку они лишены знания разграничения ментального и материального[61].

34. Некий отшельник или брамин является рационалистом и исследователем.

CY. «Рационалист» (takkī) — так называется теоретик, который принимает свои воззрения через рассуждения (takka) и начальное мышление (vitakka). «Исследование» (vīmaṃsā) — это обдумывание, предпочтение, избрание (tulanā ruccanā khamanā). Так же, как некто спускается в воду после исследования глубины при помощи палки, исследователь обдумывает, делает выбор и принимает решение.

Sub.Cy. «Рассуждение» — это дискурсивное мышление, характеризующееся углублением (исключением) или различением, служащее основой для воззрения. «Исследование» является изучением. Согласно своему обозначению, это действие сознания, сопровождаемое алчностью и действующее как подмена мудрости (paññāpaṭirūpaka); или же это неумное размышление (ayoniso manasikāra), являющееся ошибочной приверженностью (micchābhinivesa); или это предшествующая фаза колебания взглядов.

N.Sub.Cy. Исследование является двойным, мудрость и подмена мудрости. И здесь это является именно подменой мудрости.

CY. Есть четыре вида рационалистов:

1) Тот, кто рассуждает на основании слухов (anussutika). Он, например, слышит о царе Вессантаре и рассуждает: «Если Благословенный был Вессантарой (в прошлой жизни),

тогда должна быть постоянная самость». Таким образом он принимает это воззрение.

2) Тот, кто рассуждает на основании памятования (малого числа) прошлых жизней (jātissara takkika). Он припоминает две или три прошлые жизни и рассуждает: «Я сам был тем-то и тем-то в прошлом, и поэтому должна существовать постоянная самость».

3) Тот, кто рассуждает на основании удачи (lābhītakkika). Он рассуждает на основании своей удачи: «Я сам счастлив теперь, так было в прошлом и так будет в будущем», а затем принимает свое воззрение.

4) Тот, кто следует чистым доводам (suddhatakkika). Чистый рационалист это тот, кто принимает свое воззрение лишь в результате простого рассуждения: «Если есть это, то есть и то».

Sub.Cy. Здесь комментатор показывает способ, которым рационалист ищет доказательство (yutti) своему этернералистскому воззрению. Он рассуждает так: «Если бы вещи были непостоянными, то из этого бы следовало, что один индивидуум действует, а другой переживает соответствующие результаты. В таком случае следовало бы уничтожение совершенной каммы, а также получение результатов несовершенной каммы. Но если вещи постоянные, тогда действующий и получающий результаты являются одним и тем же, что не является ошибочным».

«В результате лишь простого рассуждения»: посредством чистого рассуждения, не прибегая к писаниям или духовным достижениям и не обращаясь к услышанному и т.д.

Вопрос: Этерналисты, которые достигают духовного различения (т.е. памятования прошлых жизней), отождествляют самость и внешний мир со своим ментальным потоком и тем, что обнаруживается посредством переживания нескольких сотен тысяч прошлых жизней, десяти или сорока эонов, которые они могут вспоминать благодаря этому достижению. И разве не верно, что они становятся приверженцами этернализма в результате выведения умозаключений

(anuvitakkanamukhena)? То есть они делают вывод, что непрерывный поток, который таким образом уходит далеко назад, существовал во многих прошлых жизнях и что то же самое касается и всех существ[62]. Если так, то не должны ли все этерналисты классифицироваться как рационалисты, поскольку как и те, что рассуждают на основании услышанного (слухов) и т.д., они формируют свои взгляды при помощи рассуждений, опирающихся на основание из собственных переживаний? И определенно описанные выше виды рассуждения следует принимать как достоверные. Ведь иначе этерналиста, достигающего духовного различения, следовало бы классифицировать как частичного этерналиста или как последователя случайного происхождения[63].

Ответ: Это не следует рассматривать таким образом. Ведь припоминание потока совокупностей (khandhasantāna) на протяжении долгого периода времени — минимального, среднего или максимального — в случае тех, кто овладел духовным различением, является особой причиной для принятия этернализма, не разделяемого вместе с другими. Таким образом, когда было сказано: «Я припоминаю свои многочисленные прошлые жизни... Поэтому я знаю это...», само это припоминание показывается как главная причина. И появляющееся рассуждение (вслед за этим припоминанием) не является здесь главной причиной, поскольку оно зависит от припоминания прошлых жизней.

Вопрос: Если это так, тогда не следует ли из этого, что слухи (услышанное) и т.д. являются главной причиной (в случае рационалистов)?

Ответ: Нет. Ведь для этих [теоретиков] их рассуждение является главной причиной, поскольку они лишены постижения. А также как в буддийском учении, так и в мирских рассуждениях описательный термин формулируется в связи с главной причиной, как в терминах «сознание глаза» и «росток пшеницы».

И еще: достижение духовного различения устанавливается как отдельная причина для принятия этернализма.

чтобы показать рассуждение, которое не опирается на духовное достижение как отдельную причину для этерналистского воззрения.

35. И кроме них, больше нет никакой.

CY. Будда издал свой непререкаемый «львиный рык»: «Кроме этих оснований, нет ни единой причины для провозглашения этернализма».
Sub.Cy. Вопрос: Являются ли эти четыре основы рассуждением теоретика для своего собственного следования этернализму или же для установления других в своем воззрении? Если они являются рассуждениями для собственного следования, то почему упоминается лишь памятование прошлых жизней и рассуждение, а не инверсия восприятия (saññāvipallāsa) и т.д.? Ведь инверсивное (извращенное) восприятие, немудрое размышление, общество плохих людей и слушание ложного учения также являются основаниями для появления ошибочных воззрений. И если они являются средствами установления других в его воззрении, тогда текст (āgama) должен упоминаться вместе с духовным достижением и рациональным доказательством, поскольку он, так же как и они, является средством установления других. В любом случае будет слишком большим обобщением сказать, что «кроме них больше нет никакой [другой позиции]».

Ответ: Это не так. Почему? Во-первых, что касается его собственной приверженности этернализму, то этот теоретик стал принимать совокупности как собственную вечную самость и внешний мир вследствие вышеупомянутого воспоминания, а также рассуждения, только после того как стал водиться с плохими людьми, услышав ложную доктрину, появившуюся из немудрого размышления, познакомившись таким образом с извращенным восприятием и выйдя за рамки рационального доказательства, не понимая моментального исчезновения совокупностей, а также ошибочно применяя метод объединения[64]. Здесь упоминаются лишь вос-

поминание прошлых жизней и рассуждения, поскольку они являются непосредственной и главной причиной для идеи этернализма и поскольку, когда они упоминаются, то другие условия косвенно подразумеваются вместе с ними. Затем, что касается установления прочего, то текст группируется вокруг рационального доказательства, которое единственное показывается, чтобы рассмотреть определенный случай использования рассуждения. Таким образом, упоминаются лишь воспоминание и рассуждение как основания для этих воззрений.

Кроме того, есть два вида характеристик, относящихся к реальным в абсолютном смысле дхаммам (paramatthadhamma): 1) имеющая специфическую природу характеристика (sabhāvalakkhaṇa); и 2) общая (обобщающая) характеристика (sāmaññalakkhaṇa)[65]. Понимание (восприятие) характеристики специфической природы — это прямое опытное (эмпирическое) узнавание (paccakkhaañāṇa); понимание общей характеристики — это умозаключающее (выведенное) узнавание (anumānañāṇa). Писание как способ обретения рождающейся из изучения мудрости (sutamayī paññā) появляется лишь из умозаключающего узнавания (знания). Но благодаря рассмотрению усвоенных вещей устанавливаются в размышляющем принятии (согласии) и порождают мудрость, появляющуюся из размышления (cintāmayī paññā), а благодаря развитию медитации (bhāvanā) постепенно достигают прямого эмпирического узнавания[66]. Таким образом, писание не выходит за пределы сферы рассуждений, о чем и говорится в комментарии. Поэтому будет верным сказать: «Кроме этого, нет ничего». На основании этих утверждений «они выдвигают различные концептуальные теории», а также «они провозглашают, что самость и внешний мир являются вечными». И цель этого состоит в том, что они становятся основаниями для убеждения других в своих воззрениях.

36. Это, бхиккху, Татхагата понимает. Он пони-

мает: «Эти позиции, таким образом принятые и таким образом превратно понятые, ведут к такому-то будущему последствию и такому-то состоянию в этом мире».

CY. Это первое предложение можно перефразировать следующим образом: «Бхиккху, Татхагата понимает это четырехчастное спекулятивное воззрение (diṭṭhigata) в его различных аспектах». Показывая, что он понимает в дополнение к этому, он говорит: «Эти позиции...»[67]. В данном случае сами воззрения называются «позициями». И далее довод, основание или причина (kāraṇa) для воззрений также является позицией. Как сказано: «Каковы восемь позиций (т.е. оснований для воззрения)? Совокупность, неведение, контакт, восприятие, исходная мысль, немудрое размышление, плохие друзья и голос другого. Совокупности — это причина и условие в смысле происхождения позиции, и таким образом совокупности также являются позицией. Неведение ... голос другого — это причина и условие в смысле происхождения позиции, и таким образом совокупности также являются позицией». (Paṭis 2.3–4)

«Таким образом принятые» (evaṃgahitā). Вначале «принимаются» позиции, состоящие из воззрений, утверждающих, что самость и внешний мир являются вечными, т.е. они поддерживаются и делаются наличествующими. (N.Sub.Cy: «поддерживаются» собственным потоком ума и «делаются наличествующими» в потоках ума других, т.е. распространяются.) Они «таким образом превратно понятые» (evaṃparāmaṭṭhā), т.е. снова и снова воспринимаемые не задающим вопросов умом, после чего приходят к выводу: «Только это является истинным, а любой другой взгляд ложен».

Затем, поскольку эти позиции, состоящие из оснований для воззрений, приводят к принимаемым воззрениям, они принимаются через объект (ārammaṇa) (N.Sub.Cy.: т.е. из восьми оснований это совокупности); через появление (pavatti) (т.е. неведение, контакт, восприятие, исходная мысль

и немудрое размышление); а также через связь (āsevana) (т.е. плохие друзья и голоса других). Они превратно понимаются через принятие их снова и снова, пока не будет увидена присущая им опасность.

Они «ведут к такому-то будущему последствию» (evaṃgatikā) означает, что они приводят к рождению в адах, в мире животных или в сфере духов. Следующая фраза подразумевает то же самое.

Sub.Cy. «Ведут к такому-то будущему последствию» также можно интерпретировать как «оборачиваются тем-то», т.е. они заканчиваются так-то. (Они разваливаются, разрушаются и завершаются следующим перекрестным допросом.) Это означает, что данные позиции, называемые воззрениями, принимаются и превратно понимаются вследствие приписывания вечного существования самости, которая не существует в абсолютном смысле[68]. Таким образом, они являются лишь болтовней глупцов, которая продолжается, пока мудрец не приступит к их перекрестному допросу. И когда они подвергаются перекрестному допросу мудреца, то лишенные прочной основы и не способные выдержать это давление, они разваливаются, распадаются и исчезают подобно каплям росы или свету светлячков с восходом Солнца.

(Исследование этернализма)

Sub.Cy. Далее следует краткое рассмотрение этернализма. Если бы самость или внешний мир были вечными, как утверждает оппонент, тогда это воззрение было бы невозможно брать в качестве основания для достижения любого состояния духовного различения. Ведь вследствие своей неизменности они всегда будут сохранять изначальную форму (purimarūpa), и тогда любое наставление, которое этерналист может дать для того, чтобы избавляться от зла и практиковать добродетель, становится бесполезным. Ведь если они не могут измениться, тогда каким образом это наставление может быть эффективным? Для такой са-

мости добродетельные действия, такие как щедрость и т.д., а также негативные действия, такие как причинение боли и т.д., становятся не более возможными, чем для пустого пространства. Кроме того, для этерналиста нелогично полагать, что самость вынуждена переживать удовольствие и боль, поскольку эта самость не может быть ограничена каммой. И поскольку постоянная самость не может рождаться и т.д., тогда какая у нее может быть необходимость в освобождении?

Если оппонент утверждает: «Такие выражения, как действие и т.д., не относятся к самости, поскольку их простые атрибуты (dhammamatta) появляются и исчезают», мы отвечаем, что невозможно приписать «простые атрибуты» длящейся самости, которая всегда поддерживает свою изначальную форму. Эти атрибуты самости, которые образуют ее модусы (avatthā), должны быть либо отличны от самости, либо тождественны ей. Если они отличны (aññe), тогда следует признать, что эти атрибуты, благодаря которым самость действует, переживает (результат действия), исчезает и снова появляется, не влияют на самость (т.е. они никак не воздействуют на самость). Поэтому такая альтернатива ведет к той же позиции, которая обсуждалась выше. Это обременяется той же ошибкой и, кроме того, даже делает постулирование атрибутов бессмысленным. С другой стороны, если самость и ее атрибуты тождественны (anaññe), то когда эти виды являются объектом возникновения и разрушения, самость, которая тождественна им, тоже должна становиться объектом возникновения и разрушения. Но в таком случае как можно утверждать, что она является постоянной? Если считают, что атрибуты, а также и самость являются постоянными, тогда закрепощение и освобождение становятся невозможны. Этернализм, таким образом, необоснован. Нет такого этерналиста, который бы мог привести совершенное доказательство (yutti) постоянного существования вещей. И доктрина, которая не может быть доказана, не приносит удовлетворение уму мудреца. Поэтому выше было сказано:

«Они продолжают лишь до тех пор, пока мудрый не начинает перекрестный допрос».

Он также понимает то, что выходит за пределы этого...

CY. Татхагата понимает не только это четырехчастное спекулятивное воззрение вместе с его основаниями и последствиями, но он также понимает и все остальное, выходящее за пределы этого, — добродетель, сосредоточение и знание всеведения (всеведущее знание).
Sub.Cy. Знание всеведения упоминается, поскольку здесь это является предметом анализа. Но когда всеведущее знание упоминается, то также подразумевается его основание — знание уничтожения язв (āsavakkhayaṭāṇa) — и все десять сил Будды, знания и т.д., которые не отдельны от него.

и даже относительно этого понимания он не ошибается.

CY. Хотя и понимает такие несравненные состояния различения, он не думает: «Я понимаю это...», превратно понимая это вследствие пристрастия, воззрений и тщеславия.
Sub.Cy. Это означает, что Татхагата даже не держится за эти сущностные состояния различения, такие качества, как добродетель и т.д., которые превосходят спекулятивные воззрения, и еще менее за соблазны круговерти (vaṭṭāmisa). «Я понимаю это»: в данном случае «я» указывает на превратное понимание вследствие воззрения [и тщеславия], тогда как «и т.д.» подразумевает превратное понимание вследствие пристрастия по отношению к «моему». «Превратное понимание» — это восприятие дхамм противоположно действительности, приписывание им самости[69]. Поскольку в совокупностях нет ничего, что можно было бы воспринимать как «я» и «мое».

И поскольку он свободен от превратного понимания, он реализует внутри себя состояние совершенного покоя.

CY. Вместе с отсутствием превратного понимания как условием, он постигает внутри себя состояние совершенного покоя (paccattaṃ yeva nibbuti viditā), успокоение загрязнений превратного понимания. Он показывает: «Бхиккху, ниббана очевидна для Татхагаты».

Поняв как есть, бхиккху, происхождение и исчезновение ощущений, их удовлетворительность, их неудовлетворительность, а также избавление от них, Татхагата освобождается посредством не-цепляния.

CY. Чтобы показать практику (paṭipatti), посредством которой он достигает состояния совершенного покоя, Татхагата теперь описывает объект медитации (kammaṭṭhāna) относительно тех самых ощущений, увлекшись которыми эти сектанты углубляются в джунгли воззрений, думая: «Здесь мы будем счастливы! Мы будем счастливы здесь!»
Sub.Cy. «Те самые ощущения». Среди многочисленных рассуждений Будды, где он рассматривает Четыре благородные истины в связи с совокупностями, основами органов чувств и т.д., это рассуждение [связано с ощущениями], чтобы показать, что теоретики погружаются в джунгли воззрений на основании своей ошибочной практики (относительно ощущений). Таким образом, выделяется лишь ощущение, чтобы показать основу для полного понимания (pariññāya bhūmi). Относящийся к этому объект медитации — это медитативный объект Четырех истин.

«Поняв как есть» (yathābhūtaṃ viditvā). 1) Он понимает как есть происхождение (samudaya) ощущений посредством следующих пяти характеристик: Он видит возникновение (udaya) совокупности ощущения в смысле ее обусловленного происхождения (paccayasamudaya) таким

образом: вследствие происхождения неведения происходит ощущение; вследствие происхождения пристрастия ... каммы ... контакта происходит ощущение. Также, видя свойство произведения (nibbattilakkhaṇa), он видит возникновение совокупности ощущения. (Paṭis 1.288) 2) Он понимает как есть исчезновение (atthaṅgama) ощущений посредством следующих пяти характеристик: Он видит исчезновение (vaya) совокупности ощущений в смысле ее обусловленного прекращения (paccayanirodha) таким образом: вследствие прекращения неведения прекращается ощущение; вследствие прекращения пристрастия ... каммы ... контакта прекращается ощущение. Также, видя свойство изменения (viparināmalakkhaṇa), он видит исчезновение совокупности ощущения. (Paṭis 1.288) 3) Он понимает как есть удовлетворительность (assāda) в ощущениях следующим образом: «Радость и удовольствие, появляющиеся в зависимости от ощущений, есть удовлетворительность в ощущениях». (SN 22;26) 4) Он понимает как есть неудовлетворительность (ādīnava) в ощущениях следующим образом: «То, что ощущения являются непостоянными, страданием, объектами изменения, и есть неудовлетворительность в ощущениях». (Там же) 5) Он понимает как есть избавление (nissaraṇa) от ощущений таким образом: «Устранение и отбрасывание желания и пристрастия к ощущениям является избавлением от ощущений». (Там же) И поняв все это: «Татхагата, бхиккху, не имея цепляний вследствие исчезновения желания и вожделения, освобождается посредством не-цепляния». Поскольку могут цепляться за что-то до тех пор, пока есть цепляние, в результате отсутствия цепляния и каких-либо совокупностей, которые могут существовать в результате прошлых цепляний (привязанностей), Татхагата освобождается и не цепляется за что-либо.

Sub.Cy. «Поняв как есть» означает узнав, т.е. проникнув в происхождение ощущений и т.д. с мудростью прозрения (vipassanāpaññā) через проникновение в объект (arammaṇapaṭivedha) и с мудростью пути (maggapaññā) через

проникновение в отсутствие заблуждения (asammohapaṭivedha)[70].

«В смысле их обусловленного происхождения». Их происхождения, поскольку они не были искоренены на благородном пути, и через возникновение их условий, таких как неведение и т.д., как это описывается в стандартной формуле: «Есть это — существует и то; вследствие возникновения этого — возникает и то». Характеристика произведения — это характеристика возникновения (uppādalakkhaṇa); таково их происхождение (jāti).

«В смысле их обусловленного прекращения». Смысл этого следует понимать как противоположный от того, что утверждалось относительно происхождения. То есть их прекращение, поскольку они не искоренены на благородном пути, и через прекращение их условий, как это описывается в стандартной формуле: «Когда прекращается это — прекращается то; вместе с прекращением этого — прекращается то»[71]. Характеристика изменения — это характеристика прекращения (nirodhalakkhaṇa); таково их исчезновение (bhaṅga).

«Удовлетворительность»: [предшествующая] способность ощущения служит объектным условием для [последующего] удовольствия и радости или сами удовольствие и радость. Если вкратце, то значение этого таково: когда радость появляется, имея в качестве своего объекта прежде появившееся ощущение, качество предшествующего ощущения — принесение удовольствия (служа его условием), а также качество радости — нахождение удовольствия и есть удовольствие [от прежде возникшего ощущения].

«Неудовлетворительность»: на основании термина «непостоянное» он утверждает неудовлетворительность невозмутимого ощущения (upekkhā vedanā) или всех ощущений вследствие страдания, которое присуще формациям. Другими двумя терминами (т.е. «страдание» и «изменяемое») он показывает неудовлетворительность болезненных и приятных ощущений соответственно, вследствие двух других

видов страдания. Или же все три термина могут быть применимы ко всем ощущениям без исключения[72]. Эта неудовлетворительность ощущений суть их непостоянство в смысле их несуществования после бытия; их подверженность страданию в смысле подавленности из-за возникновения и исчезновения; и их двойная изменяемость в ходе старения и смерти.

«Избавление от ощущений». До тех пор, пока не отбрасывают желание и вожделение, связанные с ощущением, остаются привязанными к ним. Но когда желание и вожделение отбрасывают, освобождаются и отстраняются от ощущений. И в данном случае, когда речь идет об ощущении, то также подразумеваются материальные и нематериальные дхаммы, являющиеся совозникающими, поддерживающими, а также объектными условиями для ощущения. Таким образом, к ним относятся все пять совокупностей цепляния. Пять совокупностей цепляния (привязанности), отнесенные к ним вследствие упоминания ощущений, формируют истину страдания (dukkhasacca). Неведение и т.д., отнесенные к ним вследствие упоминания происхождения ощущений, формируют истину происхождения (samudayasacca). Термины «исчезновение» и «избавление» подразумевают истину прекращения (nirodhasacca). Понимание ощущений «как есть» подразумевает истину пути (maggasacca). Таким образом, в этом отрывке можно обнаружить Четыре благородные истины[73].

«Не имея цепляний (привязанностей) вследствие исчезновения желания и вожделения». Это было сказано, поскольку привязанность к чувственным удовольствиям (kāmupādāna) является корнем других видов привязанности, и поскольку когда избавляются от привязанности к чувственным удовольствиям, то и другие виды привязанности прекращаются.

«[Татхагата] освобождается посредством не-цепляния». Благословенный показывает свое достижение путей и плодов.

Этим пассажем, посвященным ощущениям, Царь Дхаммы показывает основу происхождения своего знания всеведения вместе с предварительной практикой, поскольку это является элементом Дхаммы (dhammadhātū), полное проникновение в который позволило ему детально проанализировать эти спекулятивные воззрения вместе с их основаниями и последствиями.

37. Таковы, бхиккху, эти дхаммы...

CY. Парафраз таков: «Я спросил: каковы, бхиккху, эти дхаммы, которые глубоки и т.д.?» Это те дхаммы, которые относятся к всеведению, описанные в вышеприведенной части текста, которые глубоки, которые трудно увидеть... постигаемые лишь мудрым. В связи с этим ни мирянин, ни вступивший в поток и никто другой не может восхвалять Татхагату соответственно реальности. Лишь Татхагата может это делать. Задавая этот вопрос, он спрашивает лишь в связи со знанием всеведения, и, отвечая, он отвечает в связи с тем же самым. Тогда как другие воззрения еще не проанализированы.

Б. Частичный этернализм (Ekaccasassatavāda)

Воззрения 5–8

38. Есть, бхиккху, некоторые отшельники и брамины, которые являются этерналистами относительно одних вещей и неэтерналистами относительно других вещей...

CY. Частичные этерналисты бывают двух видов: частичные этерналисты относительно существ (satteekaccasassatikā) и частичные этерналисты относительно формаций (saṅkhārekaccasassatikā). Сюда включены оба вида.

Sub.Cy. Частичный этернализм это доктрина, которая состоит в том, что существа и формации являются частично постоянными. Первые три доктрины (в этой сутте) исследуются относительно существ и четвертая относительно формаций. Когда используется выражение «частичный этерналист относительно формаций», то этим показывается, что дхаммы признаются постоянными в соответствии с их истинной природой, а не то, что они воспринимаются самим частичным этерналистом. Поскольку в его теории эти вещи, воспринимаемые постоянными, рассматриваются как необусловленные (asaṅkhata)[74], следовательно, он говорит: «То, что называется «умом» ... является постоянной, неизменной самостью...». Ведь не может кто-то, находясь в здравом уме, утверждать, что какая-то рассматриваемая им вещь, будучи произведенная на основании определенных условий, является постоянной и неизменной.

(Доктрина Джайнов относительно семичастного приписывания (sattabhaṅga) и релятивизма (anekavāda))

Sub.Cy. Поэтому доктрина «семичастного приписывания (предикации)»[75], в которой утверждается, что вещи, обладающие возникновением, исчезновением и устойчивостью, могут быть постоянными (sityā niccā), могут быть непостоянными (sityā aniccā) или же могут быть неопределенными (sityā na vattabbā), может быть представлена как несостоятельная.

Если некто говорит: «Природа (sabhāva), относительно которой некая вещь считается существующей (atthi), является той же самой природой, относительно которой она считается несуществующей (natthi)...», тогда это может быть доктриной релятивизма и опять же может не быть доктриной релятивизма. Не стоит здесь упоминать о связи с различными местами и т.д., поскольку все признают это, и поэтому здесь не может быть разногласия[76].

Однако некоторые говорят: «Когда украшение делается из золотого сосуда, то состояние сосуда разрушается и

появляется состояние украшения, но состояние золота остается. Так же и все вещи: атрибут (dhamma) разрушается, другой атрибут появляется, но присущая природа (sabhāva) остается»[77]. Их следует опровергать следующим образом: «Что такое это золото, остающееся тем же в сосуде и в украшении?» Если говорят, что это нечто материальное и т.д., тогда это непостоянное, подобно звуку. Если же говорят, что это совокупность материального и т.д., то совокупность (samūha) является лишь условным наименованием, к которому неприложимы понятия существования, несуществования или постоянства. Таким образом, доктрину релятивизма нельзя установить. Ошибка утверждения различия или тождества атрибутов и носителя (держателя) атрибутов уже разбиралась в связи с исследованием этернализма, и поэтому ее следует понимать посредством объясненного выше метода. Далее, нельзя утверждать, что самость и внешний мир существуют в абсолютном смысле, но обладают природой, которая может быть постоянной, непостоянной или неопределенной, в зависимости от точки зрения, как в примере со светильниками и т.д. Поскольку светильники и т.д. являются по своей природе объектами возникновения и исчезновения, следовательно, в них невозможно найти присущую им постоянную, непостоянную или неопределенную природу[78]. А также такая природа не может быть усмотрена и для души (jīva). Таким образом, семичастная схема предикации невозможна. Поэтому доктрина семичастного приписывания показывается несостоятельной.

Частичные этернalисты относительно существ — это, например, теисты (issaravāda), которые полагают, что Бог (issara) является постоянным, тогда как другие существа непостоянны. Частичные этернalисты относительно формаций — это, например, последователи Канады[79], который полагает, что атомы (paramāṅu) являются постоянными и неизменными, тогда как молекулы и т.д. (aṇukādayo) непостоянные. (То есть комбинации из атомов (dviaṇukādayo) являются непостоянными. И те, кто считает, что глаз и другие

физические органы чувств являются непостоянными, тогда как сознание постоянно, также частичные этерналисты относительно формаций.)

(Является ли частичный этернализм отчасти верным воззрением?)

Sub.Cy. Вопрос: Не правда ли, что в доктрине, описывающей некоторые дхаммы как постоянные, а некоторые как непостоянные, убеждение, что глаз и т.д. являются непостоянными, это понимание вещей соответственно их истинной природе (yathāsabhāvāvabodha)? Если так, то почему же это ошибочное воззрение?

Ответ: Кто говорит, что убеждение в том, что глаз и т.д. являются непостоянными, это ошибочное воззрение? Ошибочное воззрение (в этой доктрине) состоит в принятии непостоянных вещей как постоянных. И поскольку они утверждают ошибочное воззрение в одном из разделов своей доктрины, их понимание того, что глаз и т.д. не являются постоянными, деградирует в результате смешивания с ошибочным воззрением, точно так же как топленое масло портится в результате смешивания с ядом. Оно не может быть причислено к правильному воззрению, поскольку не способно выполнять надлежащей функции правильного воззрения. Кроме того, нельзя отрицать, что их представление является ошибочным воззрением, поскольку хотя глаз и т.д. признаются непостоянными, эти теоретики все же приписывают им природу души (samāropitajīvasabhāva), когда говорят: «Глаз ... тело, эта самость является непостоянной...».

Когда этот пункт проясняется, то не остается места для критики этой доктрины исследования[80] в том, что она поддерживает разделение между необусловленными и обусловленными элементами, таким образом становясь формой частичного этернализма, где говорится: «Некоторые дхаммы являются постоянными, а некоторые непостоянными». Ведь доктрина исследования соответствует неизвращенной истинной природе дхамм.

N.Sub.Cy. Это соответствует неизвращенной истинной природе дхамм, поскольку не смешивается с ошибочными воззрениями и поскольку (в отличие от частичного этернализма) не приписывает дхаммам природу души.

(Дальнейшее излагается согласно более развернутой версии N.Sub.Cy.) Возражение: Очевидно, что восприятие непостоянных дхамм как постоянных в предшествующей доктрине [этернализма] бесспорно является ложным воззрением, тогда как понимание постоянных вещей как постоянных (в доктрине исследования) не является ложным воззрением, поскольку оно видит вещи в соответствии с их истинной природой. Но в таком случае нельзя провести никакого доктринального разделения между этой доктриной частичного этернализма (и доктриной анализа), поскольку обе они используют концепцию постоянства лишь относительно некоторых дхамм.

Ответ: Различие следует проводить, поскольку эта доктрина, предполагая разделение между дхаммами, постулирует, что «некоторые дхаммы являются постоянными, а некоторые нет», тогда как все они без исключения непостоянные.

Вопрос: Поскольку это часть, включенная в целое, не должна ли данная ограниченная концепция этернализма быть инкорпорирована в предшествующую, неограниченную концепцию этернализма?

Ответ: Такое тоже нельзя поддержать, поскольку эти две доктрины отличаются в связи с разделением между их соответствующими сферами. Ведь некоторые теоретики придерживаются воззрения, что все вещи являются постоянными, тогда как другие придерживаются воззрения, что некоторые вещи являются постоянными, а некоторые непостоянными. (Когда эти две доктрины разделяются,) тот факт, что одна доктрина исчерпывающе рассматривает все формации без изъятия, тогда как другая охватывает лишь часть, становится совершенно ясным.

в более высоких мирах брахмы или в нематериальных сферах.
Sub.Cy. «В более высоких мирах брахмы», т.е. в тонкоматериальных мирах брахмы, таких, например, как Париттасубха. Здесь подразумевается уничтожение мира огнем, поскольку такой вид разрушения происходит наиболее часто. Слово «или» (в конце примечания к комментарию) означает альтернативу — «или в мировых системах (вселенных), отличающихся от сжимающихся». Потому что невообразимо, чтобы все существа в сферах страдания затем снова появлялись в тонкоматериальных или нематериальных сферах, и так как не могут обладающие самыми продолжительными существованиями в сферах страдания родиться в мире людей.
N. Sub.Cy. И они не могут переместиться с уровня страдания в более высокие миры, не родившись вначале в человеческом мире. Обладающий ошибочными воззрениями фиксированных последствий[82] не может освободиться из ада после сжатия Вселенной. В комментариях говорится, что они затем рождаются на другой стороне мировой сферы.

Там они обитают, сотворенные умом...

CY. «Сотворенные умом» (manomaya), поскольку они родились посредством ума джханы.
Sub.Cy. Хотя для всех существ рождение происходит вследствие каммически формируемых состояний сознания, существа тонкоматериальной сферы называются «сотворенные умом», поскольку они рождаются только посредством ума и без внешних условий. Но тогда могут задать вопрос: не должно ли в таком случае это состояние существа «сотворенного умом» также относиться к существам спонтанного происхождения в существовании чувственной сферы? Нет, не должно, поскольку выражение «сотворенные умом» применимо лишь к существам, которые рождаются в результате особенного типа ума, относящегося к более высокому со-

знанию[83]. Показывая это, комментатор говорит: «поскольку они родились посредством ума джханы».

Не относится ли это состояние «сотворенности умом» также к существам в нематериальной сфере? Нет, поскольку не обязательно подчеркивать, что они родились благодаря лишь уму, так как нет даже подозрения на то, что они могут родиться там вследствие внешних условий. И в общепринятом использовании выражение «сотворенные умом» относится к существам тонкоматериальной сферы. Таким образом, учителя Вед говорят о пятичастной самости: «самость, сотворенная из пищи, сотворенная из дыхания, сотворенная из ума, сотворенная из блаженства и сотворенная из сознания»[84].

40. появляется пустой дворец Брахмы

CY. Уровень окружения Брахмы (brahmakāyikabhūmi) является произведенным[85]. Он был изначально пустым, поскольку до сих пор ни одно существо там не родилось. У него не было творца, но этот украшенный драгоценностями уровень был произведен в результате каммы как условия и температуры (степени нагрева) как способа происхождения, как это описывается в Висуддхимагге. Сады, небесные волшебные деревья и т.д. были произведены здесь в естественных местах их возникновения.

Затем некое существо вследствие завершения продолжительности жизни или исчерпания заслуги уходит с уровня абхассара и снова появляется в пустом дворце Брахмы.

Sub.Cy. Каким образом существа, находящиеся на высоком уровне второй джханы (т.е. в мире абхассары), снова появляются на более низких уровнях первой джханы (т.е. на уровне окружения брахмы)? Чтобы это объяснить, комментатор говорит:

CY. Затем в этих существах спонтанно появляется привязанность (nikanti) к своему месту пребывания. Развив первую джхану, они опускаются оттуда (т.е. рождаются на более низком уровне).

«Вследствие завершения продолжительности жизни» — эти существа, осуществлявшие благие деяния и накопившие заслугу, а также родившиеся в высшем мире из-за короткой продолжительности жизни, не могут оставаться там исключительно силой своей заслуги, но покидают его из-за [ограниченной] продолжительности жизни в этом мире. Считается, что эти существа уходят оттуда вследствие исчерпания своей продолжительности жизни. «Или вследствие исчерпания заслуги» эти существа, осуществлявшие негативные деяния и родившиеся в небесном мире с долгой жизнью, не могут оставаться там все время существования этого мира, но уходят оттуда (умирают) в середине своей жизни. Считается, что они уходят оттуда вследствие исчерпания своей заслуги.

Sub.Cy. «Вследствие [ограниченной] продолжительности жизни в этом мире» — вследствие ограниченного максимума продолжительности жизни.

Вопрос: Но какова же максимальная «продолжительность жизни» (paramāyu)? И какова ограниченная продолжительность?

Ответ: Продолжительность жизни является специфической длительностью потока результирующих совокупностей (т.е. жизненный поток bhavaṅga) различных существ в каждой определенной сфере существования. Подобно их индивидуальным телам, органам, цветам, очертаниям, размерам и т.д., она в общем имеет фиксированные ограничения (niyataparicceda) в связи с различными последствиями (направлениями следования), состояниями существ и т.д.; она определяется полным основанием, прежде сформированным стремлением к существованию, и поддерживается нынешними условиями, такими как семя, кровь, температура, пища и т.д. в случае чувственной сферы божеств, а

также температуры и т.д. в случае существ тонкоматериальной сферы. Материальные и нематериальные жизненные силы (способности), которые поддерживают моментально длящиеся материальные и нематериальные дхаммы, соответственно совозникающие друг с другом, поддерживают их, не только приводя к моментальной длительности, но также приводя к непрерывной последовательности (явлений жизни), пока бхаванга не пресечется (т.е. пока не наступит физическая смерть). Поэтому, так как индивидуальная продолжительность жизни укоренена в жизненной силе (āyu), из-за метафорического использования названия причины вместо результата она называется «продолжительностью жизни» (paramāyu). Для богов и обитателей ада продолжительность жизни в общем имеет фиксированные пределы; для людей, живущих на континенте Уттаракуру, она имеет исключительно фиксированные пределы[86]. Для животных, духов и остального человечества продолжительность жизни не имеет фиксированных пределов, поскольку когда преобладает камма, способствующая долгой жизни, она может быть длиннее или короче, в зависимости от таких условий, как непрерывность, связанная с каммой, семенем и кровью, из которых появляется зародыш, и при определенных условиях она коренится в такой камме, как равномерность или неравномерность вращения Солнца, Луны и т.д., а также равномерность или неравномерность температуры и питания, из которых он появляется и т.д. Так же, как определенный цвет, форма и т.д. существ в различных местах, их состояния и т.д. определяются прежде сформированным стремлением к существованию, изначальной полнотой их восприятия в результате видения, слышания и т.д., ограничение продолжительности жизни — индивидуальная длительность которой в общем одинакова для существ, которые родились на одинаковом уровне, — изначально определяется через имевшееся стремление к существованию, которое формировалось как результат видения, слышания и т.д., а также отношение [к этому состоянию существования] как к высшему.

Хотя камма может производить на различных уровнях рождения специфические цвета и т.д., которые являются фиксированными для существ на каждом уровне, а также отклонения от нормы, она не может производить результаты, которые бы выходили за рамки продолжительности жизни на уровнях рождения, где длительность жизни имеет фиксированные пределы. Поэтому говорится: «они уходят из-за ограниченной продолжительности жизни».

41. в нем зарождается неудовлетворенность и беспокойство...

CY. «Неудовлетворенность» (anabhirati) — это желание, чтобы появилось другое существо. Тогда как неприятие (ukkaṇṭhitā), которое ассоциируется с отвращением (paṭigha), не существует в мире Брахмы.
Sub.Cy. «Неудовлетворенность» — это болезненное состояние (тревожность) ума из-за отсутствия или потери любимого объекта, что указывает на активность ума, сопровождающуюся печалью (domanassacittuppāda).
CY. «Беспокойство» (paritassanā)[87] — это тревога (ubbijjanā) и трепет (phandanā). Оно может быть четырех видов:

1) Беспокойство из-за страха (tāsatassanā) — это «страх, испуг, ужас и жуть, а также ментальная обеспокоенность, которая появляется вследствие рождения, старения, болезней и смерти».

2) Беспокойство из-за страстного желания (tāṇhātassanā) — появляется, когда возникает желание: «Ах, вот бы и другие существа смогли прийти в это место!»

3) Беспокойство из-за воззрений (diṭṭhitassanā) — это обеспокоенность нерешительности (см. далее §§105–17).

4) Беспокойство из-за знания (ñāṇatassanā) — как в отрывке «Эти боги, услышав рассуждения Татхагаты о Дхамме, почувствовали страх, настоятельность и ужас». (SN 22;78)

В приведенном выше отрывке подразумеваются как обеспокоенность из-за страстного желания, так и обеспокоенность из-за воззрений.

Sub.Cy. «Беспокойство» в данном случае означает страстное желание и воззрения, опирающиеся на его неудовлетворенность, которая появляется в нем, когда он наслаждается джханами на протяжении долгого временного периода, что становится причиной появления у него представлений «Я» и «Мое». Когда для представления смысла была процитирована фраза — «Ах, вот бы и другие существа смогли прийти в это место!», чтобы проиллюстрировать беспокойство из-за страстного желания, это было сделано для выявления лишь беспокойства страстного желания. О беспокойстве воззрений было написано отдельно, поэтому не следует понимать эту фразу в том смысле, что беспокойство из-за воззрений здесь отсутствует.

(В случае беспокойства из-за знания) «страх» (bhaya) является знанием страха (bhayañāṇa), появляющимся как страх всех формаций в том, кто практикует созерцание растворения (разрушения) (bhaṅgānupassanā). «Чувство духовной настоятельности» (saṃvega) является знанием, вместе с благоговейным страхом (ottappa). «Ужас» (santāsa) — это знание боязни всех формаций, появляющееся из созерцания опасности и разочарованности (ādīnavanibbidānupassanā)[88].

42. «Я ... Владыка, Творец и Создатель...»

CY. (Парафраз:) «Я Владыка этого мира (issara), Я Творец и Создатель этого мира; земля, Гималаи, гора Синеру, мировые сферы, великий океан, Луна и Солнце были сотворены мною».

«... Повелитель ...»

CY. «Я тот, кто указывает существам на их место: «Вы будете кхаттиями, вы — брахминами, вы — торговцами, вы — рабами. Вы будете домохозяевами, вы — монахами. Вы будете верблюдами, вы — коровами».

Почему?

CY. Теперь, после провозглашения: «Эти существа были сотворены мною», он принимается за обоснование этого посредством доводов.
Sub.Cy. Хотя этот Брахма получил знание обладания каммой в прошлых рождениях, из-за неустойчивости мирских воззрений он отверг это знание. Движимый своим [предполагаемым] творением существ через простой акт сознания, демонстрируя психическую силу трансформации, он обманывает себя, и, вовлекаясь в доктрину творящей игры Бога (issarakuttadassana), думая «Я — Владыка, Творец и Создатель», он утверждается в этом как в своей убежденности. Но это утверждение еще не служит установлению других [в этом воззрении], поскольку сказано: «[Он] думает про себя». Чтобы показать, что эта убежденность выражалась также как способ установить других в его воззрении, говорится «после провозглашения» и «желая обосновать это посредством доводов».

«Мы были сотворены им».

CY. Хотя они ушли из жизни и снова появились на свет вследствие своей собственной каммы, на основании одного лишь своего воображения они стали представлять, что были сотворены им, и, подобно кривым гвоздям, вбитым в кривые отверстия, склонились перед ним, собравшись у его ног (т.е. стали его приверженцами).
Sub.Cy. Вопрос: Не правда ли, что сразу после того как они рождаются, боги обладают обозревающим знанием: «Покинув этот удел, мы снова рождаемся здесь в результате такой-то каммы?»

Ответ: Это верно для тех, чьи склонности в прошлых жизнях совершенным образом основывались на знании обладания каммой. Но эти существа также придерживались воззрения творящей игры Бога в прошлых рождениях. Поэтому они думают: «Мы были сотворены им».

«Он — вечен, крепок, постоянен, неизменен...»

CY. Поскольку не видели, как он рождается, они говорят, что он «вечен» (nicca). Поскольку не видели, как он умирает, они говорят, что он «крепок» (dhuva). «Постоянен» означает всегда существующий. Он не является объектом изменения (avipariṇāma-dhamma) вследствие отсутствия изменения из-за старения.

(Вторая и третья позиции частичного этернализма)

45. Есть, бхиккху, некоторые боги, называющиеся «разлагающиеся из-за удовольствий».

CY. «Разлагающиеся из-за удовольствий» (khiḍḍāpadosika). Они являются разлагающимися (padussanti) в том смысле, что разрушаются (vinassanti) удовольствиями.

Эти боги проводят долгое время, предаваясь удовольствиям смеха и забав. В итоге они становятся забывчивыми; и когда они становятся забывчивыми, то покидают этот уровень существования.

CY. Они становятся забывчивыми по отношению к своей пище. Считается, что эти боги прославляют и чествуют свое собственное великолепие и блеск, полученный благодаря их выдающейся заслуге. Затем они становятся настолько погруженными в свое великое наслаждение, что даже не помнят, принимали они пищу или нет. Но когда они пропускают хотя бы даже единственное принятие пищи, несмотря на принятие пищи и питья сразу после этого, они уходят, больше не в состоянии здесь оставаться. Почему? Вследствие силы их рожденного каммой элемента жара[89] и хрупкости (слабости) их материальных тел (karajakāya). Что же касается людей, то у них рожденный каммой элемент жара слабый, тогда как их материальное тело сильное. Вследствие слабости их жара и силы тел они могут жить семь дней на теплой воде, жидкой

каше и т.д. У богов же элемент жара сильный, тогда как тело слабое. И, пропустив хотя бы один прием пищи, они не могут этого перенести. Так же, как если красный или синий лотос положить летом посреди дня на раскаленную скалу, то он не сможет восстановиться после этого вечером, даже если на него вылить сто кувшинов воды, он завянет, так и эти боги погибают, даже если получат еду и питье сразу после пропущенного приема пищи.

Но кто такие эти боги? Эта тема не исследуется в комментарии[90]. Но поскольку сказано: «Что касается богов, то элемент жара у них сильный, а тело слабое», не делая никакого различия, мы можем понять, что все боги, живущие за счет материальной пищи и делающие это, умирают. Однако некоторые утверждают, что здесь подразумеваются лишь боги Нимманарати и Параниммитавасаватти[91].

47. Есть, бхиккху, некоторые боги, называющиеся «разлагающиеся из-за ума».

CY. «Разлагающиеся из-за ума» (manopadosika) являются испорченными в том смысле, что разрушаются умом.
Sub.Cy. Из-за ума, который испорчен вследствие своей завистливой природой. Или же это можно понимать как испорченность ума, т.е. разложение ума из-за ревности является причиной разрушения, и таким образом они оказываются «разлагающимися из-за ума».
CY. Это боги Чатумахараджика[92]. Рассказывается, как один юный бог из этой сферы, желая принять участие в празднестве, ехал на колеснице вместе со своей свитой. И тогда же другой такой же бог, выйдя на прогулку, увидел, как этот первый едет впереди него. Он разозлился и воскликнул: «Какой жалкий подлец! Он так раздулся от восторга, что того гляди лопнет; можно подумать, он никогда раньше не был на празднике». Тогда первый обернулся и понял, что тот разозлился, поскольку гневающегося было легко узнать, и, разозлившись сам, он воскликнул в ответ: «Какое отноше-

ние ты имеешь ко мне, горячий парень? Мое процветание пришло ко мне благодаря добродетельному труду. И оно не имеет к тебе никакого отношения!»

Если один из этих богов впадает в гнев, но другой не отвечает тем же в ответ, тогда второй защищает первого [от смерти]. Но если оба впадают в гнев, то гнев одного становится условием для гнева другого и оба, рыдая, умирают вместе со своими гаремами. Таков естественный закон (dhammatā).

Sub.Cy. Если один остается неразгневавшимся, то гнев другого, не получая никакого топлива, вспыхнет лишь на мгновение, а затем стихнет. Он угаснет подобно залитому водой огню и не сможет привести к смерти. Но если оба впадают в гнев, то их гнев становится все больше, и, обоюдно усиливаясь, он становится свирепым и могущим сжечь опору (жизненных процессов). И тогда их гнев сжигает сердечную основу (hadayavatthu) и разрушает их крайне слабое материальное тело. После чего индивидуальная телесная форма полностью исчезает.

«Естественный закон»: суть этого состоит в том, что их уход с этого уровня происходит вследствие слабости (тонкости) материальных тел и силы возникающего гнева, а также специфической природы их материальных и нематериальных дхамм.

(Рационалистский дуализм бренного тела и вечного ума)

CY. 49. Рационалист видит разрушение глаза и т.д., но поскольку каждый предшествующий акт сознания (citta) в процессе прекращения обусловливает возникновение последующего, он не видит разрушения сознания, хотя оно более заметное, чем разрушение глаза и т.д. Поскольку он не видит разрушения сознания, то предполагает, что когда телесная форма разрушается (во время смерти), сознание отправляется куда-то в другое место, так же как птичка перелетает с одного дерева на другое. Это он утверждает как свое воззрение.

Sub.Cy. «Он видит разрушение глаза и т.д.»: вследствие грубости разрушения материальных дхамм он может наблюдать их уничтожение, когда видит, как они подвергаются изменениям при встрече с противоположными (не способствующими им) условиями, пока в конце концов не исчезают из виду (со смертью).

«Обусловливает возникновение» — т.е. становится условием при непосредственном условии и т.д.[93]

«(Разрушение сознания) является более явным» — это говорится по той причине, что разрушение сознания является более быстрым, поскольку, пока длится одна материальная дхамма, разрушается шестнадцать актов сознания.

«Он не видит разрушения сознания»: хотя сознание разрушается момент за моментом, каждый акт сознания, разрушаясь, становится непосредственным условием для следующего акта сознания. И поскольку каждый последующий акт сознания возникает, скрывая, так сказать, отсутствие своего предшественника, лишь аспект присутствия (bhāvapakkha) является выразительным и ясным, а не аспект отсутствия (abhāvapakkha). Таким образом, он не видит разрушения сознания. Это становится совершенно ясным на примере огненного колеса (т.е. непрерывного огненного круга, появляющегося при быстром вращении горящего факела). Поскольку рациональный частичный этерналист еще более далек от понимания и применения метода различия и также ошибочно применяет метод единства, он приходит к выводу: «Это самое сознание, которое всегда появляется вместе с единственной природой, суть постоянная самость»[94].

В. Доктрины о конечности и бесконечности мира (Antānantavāda)

Воззрения 9–12

53–57. CY. «Сторонники протяженности» (antānantika) — это те, кто признает доктрины конечного или бесконечного, т.е. доктрины, появляющиеся в связи с идеями конечного, бесконечного, конечного и бесконечного, или же ни того и ни другого.

Sub.Cy. Конечность или бесконечность чего? Самости (attā), которая здесь называется «миром» (loka), поскольку на это «смотрят» (lokīyati) теоретики, стремящиеся покинуть самсару, или же вследствие заслуги, ее отсутствия и соответствующих результатов эти теоретики «ищут» (lokīyanti) ее там (т.е. обращаясь к этой самости). Таким образом, Благословенный сказал: «Они провозглашают, что мир является конечным или бесконечным». Но какова эта самость? Это знак касина, функционирующий как объективная сфера джханы. Ведь именно это теоретик воспринимает как мир. Поэтому ниже говорится: «Восприняв это как мир». Однако некоторые говорят, что сама джхана вместе с сопровождающими ее дхаммами воспринимается как самость или мир.

Вопрос: Совершенно правильно описывать первые три доктрины как формы теории протяженности, поскольку они обращены на конечное, бесконечное, а также на (объединение) конечного и бесконечного (мира) соответственно. Однако возможно ли описывать последнюю доктрину как форму теории протяженности, если она отвергает оба термина (т.е. конечное и бесконечное)?

Ответ: (Ее можно так описывать) именно потому, что она отвергает оба термина. Ведь доктрина, которая отвергает конечность и бесконечность мира, поскольку она обращена к этому материалу, рассматривает конечность и бесконечность мира как свою объективную сферу. И относительно этого в комментарии говорится: «появляющиеся в связи с ...».

Или еще можно сказать, что так же, как в случае с третьей доктриной, конечность и бесконечность одного и того же мира допускается в виде пространственного разделения (desabheda), и точно так же рациональная доктрина допускает то и другое в виде разделения во времени (kālabheda), описывая их в терминах взаимной несовместимости. Бесконечность подразумевается через отрицание конечного, а конечное через отрицание бесконечного. Однако охватывание (объединение) здесь конечности и бесконечности не тождественно тому, о чем говорилось в третьей доктрине, поскольку в данном случае предполагается разделение во времени (тогда как в третьей доктрине предполагается пространственное разделение). Это означает, что поскольку он слышит, что великие мудрецы, достигшие духовного различения, иногда говорят о том, что самость, которая здесь называется «миром», является бесконечной, рационалист делает вывод, что она не является конечной. И поскольку он слышит, что те же самые мудрецы иногда говорят, что самость конечна, он делает вывод, что она не является бесконечной. То, что здесь говорится относительно рационалистов, которые делают выводы из услышанного, также можно приложить с необходимыми поправками к тем, кто рассуждает исходя из воспоминаний прошлых жизней, и к другим видам рационалистов.

После расширения прежде не расширенного эквивалентного знака[95] рационалист [в любом случае] не воспринимает непосредственно [самость, постулируемую как воспринимаемая] до или во время расширения знака. Поэтому, когда знак расширяется относительно времени, он настаивает лишь на том, что было услышано и т.д., отрицая [конечность самости] и возражая: «это не является конечным». Эта позиция не утверждает полного отсутствия конечного и бесконечного, но скорее принимает тезис вроде «ни восприятие, ни не-восприятие» (как краткое выражение)[96]. Его собственное отрицание первых трех доктрин опирается на несогласие с характеристикой каждого случая. Определенно

это должно быть понято таким образом, поскольку иначе четвертая доктрина должна будет классифицироваться как двусмысленная[97]. Ведь нет концепции самости, одновременно отличающейся от конечности, бесконечности или объединения того и другого, а также рационалист это тот, кто ищет рациональное доказательство, и нет ничего ошибочного в приписывании обоих терминов одному и тому же миру через разделение во времени.

Однако некоторые считают, что четвертая доктрина происходит в результате следующего рассуждения: «Если бы самость была конечной, ее рождение в отдаленных местах невозможно было бы вспомнить. А если бы она была бесконечной, тогда, живя в этом мире, можно было бы переживать счастье небесных миров, страдание адов и т.д. Если же считают, что она является как конечной, так и бесконечной, тогда следуют ошибки обеих предшествующих позиций. Поэтому самость не может утверждаться как конечная или бесконечная или то и другое вместе».

Вопрос: Совершенно правильно описывать доктрины последних двух теоретиков как формы приверженцев протяженности, поскольку обе эти доктрины имеют в качестве своей объективной сферы конечность и бесконечность мира. Но как могут первые два воззрения отдельно описываться как формы позиции протяженности (букв. «конечного-бесконечного») (если эти воззрения обладают лишь одной из двух альтернатив как своей объективной сферой)?

Ответ: Через фигуральное (метафорическое) применение (upacāravutti). Ведь словосочетание «последователь протяженности», которое появляется в связи с последними двумя теоретиками вследствие общей [объективной сферы] их воззрений (т.е. конечности и бесконечности мира), также в результате лингвистической конвенции относится к каждому из первых двух теоретиков (поскольку их доктрины рассматривают эту общность как свою сферу), так же, как термин «метод восьми освобождений» прилагается к каждой нематериальной джхане или как термин «обитель су-

ществ» прилагается к миру. Или же выражение «конечный-бесконечный» было связано с ними вследствие того, что оно относится к временам, которые предшествовали этому их воззрению. Ведь во времена, предшествующие их достижению такого сосредоточения ума, эти теоретики были «конечными-бесконечными», пока их рассуждения висели между обеими позициями (когда они размышляли): «Мир является конечным или бесконечным?» И даже после того как они пришли к определенному мнению в результате достижения различения, это старое выражение по-прежнему соотносилось с ними.

(Происхождение четырех воззрений)

CY. Без расширения эквивалентного знака до границ мировой сферы и восприятия его как мира он по-прежнему воспринимает этот мир как конечный. Но тот, кто расширил образ касины до границ мировой сферы, воспринимает этот мир как бесконечный. Не расширяя этот знак в верхнем и нижнем направлениях, но расширяя его по горизонтали, он воспринимает этот мир как конечный по направлениям вверх и вниз, но бесконечный по горизонтали. Эту рационалистическую доктрину следует понимать через этот установленный метод. И эти четыре теоретика причисляются к спекулирующим относительно прошлого, поскольку они воспринимают свое воззрение как следующее из того, что ими было увидено прежде.

Sub.Cy. «Как следующее из того, что ими было увидено прежде» — т.е. в результате припоминания ими конечного [знака] и т.д., который прежде был ими воспринят посредством сознания и который здесь называется «видением». Прояснив это, рационалисты, которые рассуждают исходя из услышанного, и чистые рационалисты включаются (в категорию спекулирующих о прошлом) на основании общего смысла. Или же, говоря о видимом и услышанном, [почувствованное и узнанное] следует понимать как подразумева-

емое (на основании общего смысла). И поскольку эти четыре доктрины появляются как превратное понимание [воззрения, в котором утверждается] вечная самость, называющаяся конечной, и т.д., они были причислены к этерналистам.

Г. Доктрины бесконечных увиливаний (Amarāvikkhepavāda)

Воззрения 13–16

61. CY. «Бесконечное увиливание» (amarāvikkhepa): это не умирает и посему является бесконечным (amarā, букв. «бессмертным»). Что это такое? Воззрение и речи этого теоретика, который продолжает все время увиливать. «Увиливание» (vikkhepa) — это метание взад и вперед различными способами (vividha khepa). «Бесконечное увиливание» — это когда увиливают, прибегая к бесчисленным воззрениям и высказываниям.

Другой вариант происхождения: «Amarā» — это имя царя рыб (вероятно, угря). Поскольку эта рыба плавает то под водой, то выныривает, ее очень трудно поймать. Аналогичным образом и эта доктрина следует то туда, то сюда и почти невозможно ее ухватить; поэтому она называется «извивающийся угорь».

62. [Он] не понимает как есть, что благотворно, а что неблаготворно.

CY. Он не понимает десять направлений благотворной и неблаготворной каммы. «Это доставит мне неприятности» — это может доставить мне неприятности тем, что приведет к угрызениям совести из-за лживых речей. И суть в том, что это может оказаться болезненным. «Эти неприятности будут препятствием для меня», т.е. препятствием в достижении небес или в продвижении на пути. «Из-за страха и нежела-

ния делать ложные утверждения» — вследствие угрызений совести и стыда.

«Я не считаю, что это так» (evam ti me no) — это неопределенное увиливание.

«Я не считаю, что это эдак» (tathā ti pi me no) — это отрицание доктрины этерналистов, что самость и мир являются вечными.

«И я не считаю, что это как-то иначе» (aññathā ti pi me no) — т.е. как-то не так, как у этерналистов, тем самым отрицая частичный этернализм.

«Я не говорю, что этого нет» (no ti pi me no) — это отрицание доктрины уничтожения (аннигиляционизма), что «Татхагата не существует после смерти».

«И я не говорю, что не является ни тем, ни другим» (no no ti pi me no) — это отрицание рационалистской доктрины, что Татхагата ни существует, ни не существует после смерти.

(Другой способ:) Когда спрашивают, он сам ничего не называет благотворным или неблаготворным. Когда спрашивают — «Это благотворное?», он говорит — «Я не считаю это таковым». Когда же спрашивают — «Так значит, это неблаготворное?», он говорит — «Я так не считаю». На вопрос — «Тогда это не является ни тем, ни другим?» он говорит — «Я также не считаю это чем-то другим». На вопрос — «Если это не является ни одним из трех, тогда каково это, по вашему мнению?» он отвечает — «Я не говорю, что это не так». На вопрос — «Вы считаете, что это ни то и ни другое?» он отвечает — «Я не утверждаю, что это ни то и ни другое». Таким образом, он прибегает к увиливаниям и не занимает никакой определенной позиции.

Sub.Cy. Увиливающие не обладают достаточной умственной способностью, чтобы даже знать разницу между природами неблаготворных состояний и природами, которые выходят за пределы человеческого уровня. Они не понимают термины «благотворный» и «неблаготворный» в благотворном и неблаготворном следованиях каммы. (В объяснении пяти

видов уклонений) первый метод служит иллюстрацией бесконечного увиливания как неопределенное увиливание, второй же иллюстрирует похожесть увиливания на извивания угря.

63. во мне могут появиться желание и пристрастие...

CY. Без понимания он внезапно утверждает благотворное как благотворное и неблаготворное как неблаготворное. Затем он спрашивает мудрых людей: «Я объяснил это таким образом. Верны ли мои объяснения?» И если они говорят: «Ты объяснил все правильно, златоуст, ты провозгласил благотворное благотворным и неблаготворное неблаготворным», он может подумать: «Нет никого, кто мог бы сравниться со мной в мудрости». Таким образом, мы имеем ситуацию, когда «желание и пристрастие могут появиться во мне» (chando vā rāgo vā). В данном случае «желание» — это слабая привязанность, а «пристрастие» — сильная.

во мне могут появиться неприязнь и отвращение.

CY. Если он утверждает благотворное как неблаготворное, а неблаготворное как благотворное, а затем спрашивает мудрых людей об этом своем высказывании, они скажут: «Ты все объяснил неправильно». И тогда он думает: «Я даже этого не знаю». Таким образом «неприязнь и отвращение» (dosa vā paṭigho vā) могут появиться во мне. В данном случае «неприязнь» — это слабое неприятие, а «отвращение» — сильное.

Это может привести к моей привязанности. Такая привязанность потревожит меня...

CY. «Эта пара, желание и пристрастие, могут вызвать у меня привязанность (upādāna); пара неприязни и отвращения мо-

жет вызвать у меня тревогу (vighāta)». Или же обе эти пары являются привязанностью, поскольку они по сути формы крепкого удерживания, и обе являются тревогой, поскольку вызывают тревогу. Ведь пристрастие цепляется за объект как пиявка и не хочет его отпускать. Тогда как неприязнь преследует его как ядовитая змея, стремясь его уничтожить. И обе эти пары приводят к тревожному состоянию в том смысле, что они являются беспокоящими. Поэтому обе они называются «привязанностью» и «тревогой».

Sub.Cy. Говорится, что пара желания и пристрастия является привязанностью согласно методике Абхидхаммы. Поскольку лишь в Абхидхамме страстное желание (taṇhā) и воззрения (diṭṭhi) описываются как привязанность. Но в суттах неприязнь также иногда называется привязанностью.

64. они станут задавать мне перекрестные вопросы

CY. Они могут спросить о моем мнении: «Что благотворно? Что неблаготворно? Выскажи свое мнение».

Они могут добиваться от меня аргументации

CY. Если я говорю: «Таково мое мнение», они могут попросить меня привести аргументы: «Почему ты считаешь, что это так?»

Они могут опровергать мои утверждения

CY. Если я говорю: «По такой-то причине», они могут указать на ошибки в моих рассуждениях и допрашивать меня: «Ты не понимаешь этого. Признай это. Ответь на такой-то вопрос».

Эти четверо бесконечно увиливающих отнесены к группе рассуждающих о прошлом, поскольку они рассматривают свои воззрения как следующие из некоей дхаммы, появившейся в прошлом.

Sub.Cy. Хотя первые трое увиливающих глупы, поскольку не понимают природу благотворных и неблаготворных дхамм, они, по крайней мере, отчетливо понимают то, что не понимают эти дхаммы. Тогда как относящиеся к четвертой группе не обладают таким отчетливым разумением и потому считаются глупыми и бестолковыми[98].

Вопрос: Верно ли, что на основании его неясного утверждения он понимает свое собственное непонимание этих дхамм?

Ответ: Хоть и понимает, но в отличие от первых трех у него нет страха и нежелания делать ошибочные утверждения и т.д., говоря о вещах, которые он не вполне понимает. Поэтому он полностью заблуждается. Или же тот факт, что он не понимает собственного непонимания этих дхамм, демонстрируется тем, что он задает вопрос: «Если вы хотите спросить меня о том, есть ли другой мир...» лишь с той целью, чтобы уйти от ответа: «Но я не считаю, что это так...» Таким образом, только он считается «глупым и бестолковым». Таким образом, Санджая Белаттхапутта назывался «самым глупым и бестолковым из всех отшельников и браминов»[99].

Среди других вопросов вопрос «Есть ли мир за пределами?» задается с точки зрения этернализма или же с позиции верного воззрения; вопрос «Нет ли мира за пределами?» — с точки зрения нигилизма (natthikadassana) или с позиции верного воззрения; вопрос «Мир за пределами одновременно есть и нет?» — с точки зрения аннигиляционизма (ucchedadassana) или с позиции верного воззрения; и поскольку альтернативный вариант невозможен, когда отвергаются первые три, вопрос «Мир за пределами одновременно ни существует, ни не существует?» задается с позиции верного воззрения, когда это означает, что мир за пределами неописуем в терминах существования или несуществования, или же из предпочтения уйти от ответа. Оставшиеся три четверки следует понимать в соответствии с представленным методом. Ведь так же, как триада камми-

ческих формаций, связанная с заслугой, относится к триаде каммических формаций, связанных с телом, речью и умом, смысл последующих трех четверок относится к первой. Эти три имеют такое же значение вследствие превратного понимания самости и критики бесполезности заслуги и т.д.

Поскольку бесконечно увиливающий не одобряет воззрение этерналиста относительно самости (или любое другое воззрение), он прибегает к уклончивому ответу, говоря: «Я не считаю, что это так...» Таковы его уклончивые утверждения, отвергающие любое положение, в связи с которым ему задается вопрос.

Вопрос: Верно ли, что пока он занимает позицию увиливания, им делается позитивное утверждение относительно этой уклончивой позиции?

Ответ: Нет, поскольку он также полностью заблуждается относительно этого и поскольку доктрина увиливания появляется лишь на основании отрицания. Например, когда царь Аджатасатту спросил Санджая Белаттхапутту о непосредственно видимом результате отшельничества, он стал увиливать, отрицая три воззрения относительно мира за пределами и т.д.

Вопрос: Все бесконечно увиливающие прибегают к простому уходу от ответа, когда их спрашивают о чем-то, поскольку они не понимают как есть благотворные дхаммы и т.д., а также триаду относительно мира за пределами и т.д. Если так, то как же их можно характеризовать как теоретиков? Подобно тому как не желающего говорить нельзя называть теоретиком просто потому, что он прибегает к увиливаниям, когда не понимает того, о чем его спрашивают.

Ответ: Он не называется теоретиком просто потому, что прибегает к уклончивому ответу, когда ему задают вопрос, но поскольку он придерживается ложной уверенности. Ведь этот индивидуум действительно придерживается ложной уверенности относительно этернализма, но из-за своего слабого интеллекта он не может понять благотворные дхаммы как есть и т.д., или же триаду воззрений относительно

мира за пределами и т.д. Именно поэтому он боится делать ошибочные утверждения, и поскольку он не может убедить других в том, чего не понимает сам, он прибегает к увиливаниям. Таким образом, комментатор причисляет его к этерналистам.

Возможно и другое объяснение. Доктрина бесконечного увиливания может быть рассмотрена как единственное отдельное воззрение, подобно доктрине Джайнов о семичастном приписываемом. Это происходит, когда тот, кто не понимает или не верит в добро и зло, а также их соответствующие результаты, прибегает к увиливанию, отвечая на вопрос, в котором рассматриваются эти вещи. Не возражая и одобряя такое увиливание как благое, он следует уму. Поэтому комментатор говорит: «Воззрение и речь этого теоретика бесконечны».

Но каким же образом его воззрение причисляется к этернализму? Поскольку он не придерживается воззрения аннигиляционизма. Кроме того, в его воззрении можно найти фрагмент этернализма (на который указывают предположения в его высказываниях:) «Рассматривая множество [философских] диспутов в мире, нет никого, кто бы понимал вещи как есть. Но с безначальных времен люди размышляют над учениями, которые приводят к таким высказываниям, как «Именно таким это является»[100].

Д. Доктрины случайного происхождения (Adhiccasamuppanavāda)

Воззрения 17–18

67. [Они] провозглашают самость и мир как имеющие случайное происхождение.

CY. «Случайное происхождение» (adhiccasamuppannam) — это происхождение без причины (akāraṇa).

68. Есть, бхиккху, некоторые боги, называемые «невоспринимающие существа».

CY. «Невоспринимающие существа» (asaññasattā) — это название учения. Поскольку они появляются без ума, их индивидуальные формы состоят из одной лишь материальности (rūpamattatabhāvā). Их происхождение описывается следующим образом.

Тот, кто обратился к сектантским традициям, предварительно занимается медитацией на касине ветра и развивает четвертую джхану. После выхода из этой джханы он видит недостаток ума (citta) таким образом: «Когда есть ум, то подвергаются страданию искалеченных рук и т.д., а также всем видам опасностей. Довольно ума! Лишь бессознательное состояние является покоем». Увидев таким образом недостаток ума, если он умирает, не выпадая из джханы, то рождается среди невоспринимающих существ. С прекращением последнего момента сознания во время умирания его ментальный процесс прекращается в этом человеческом мире и простая совокупность материальной формы воплощается в сфере не-восприятия.

Так же, как стрела, увлекаемая направленной вперед силой тетивы лука, перемещается сквозь пространство на расстояние, которое в точности соответствует силе натяжения тетивы лука, точно так же это существо, рождаясь [среди невоспринимающих существ] благодаря движущей силе джханы, остается в этой сфере на время, в точности соответствующее этой движущей силе джханы. Когда же сила джханы исчерпывается, то совокупность материальной формы исчезает там (в сфере невоспринимающих существ) и здесь (в человеческом мире) появляется связывающее с рождением восприятие (paṭisandhisaññā). Поскольку их уход из сферы не-восприятия различается через возникновение здесь восприятия, то говорится: «Когда в них возникает восприятие, эти боги уходят с этого уровня». Остальное очевидно.

Sub.Cy. «Название учения» — восприятие отмечается как главный фактор в этом учении. Ведь Благословенный передал это учение, делая лишь восприятие обременительным[101], но он не подразумевал тем самым, что там существуют остальные нематериальные дхаммы. Поэтому он сказал: «Поскольку они появляются без ума». Дело в том, что когда Благословенный учит запредельным (lokuttara) дхаммам, он делает бременем сосредоточение или мудрость, а когда он учит мирским (lokiya) дхаммам, то делает бременем ум или восприятие. Это иллюстрируется следующей цитатой. Что касается запредельного: «Когда развивают запредельную джхану» (Dhs 277), «правильное сосредоточение наделено пятью факторами» (DN 34), «правильное сосредоточение наделено пятью видами знания» (DN 34), «увидев посредством мудрости, его язвы исчезают» (MN 30) и т.д. Что касается мирского: «Когда возникает благотворное состояние сознания, относящееся к чувственной сфере» (Dhs 1), «Что было вашим осознаванием, бхиккху?» (Svibh Pārājika 1.2), «ум предшествует дхаммам» (Dhp 1), «есть, бхиккху, существа с различными телами и различным восприятием» (AN 9:24), «основание ни восприятия, ни не-восприятия».

«Сектантские традиции» — это убеждения сектантов, находящихся за пределами учений Будды. Поскольку сектанты (небуддисты), воспринимая освобождение [как достигнутое посредством] определенного вида рождения или видя опасность восприятия и пользу его исчезновения, развивают медитативное достижение не-восприятия и рождаются на неподходящем (нежелательном) уровне существования[102]. Однако это не касается тех, кто следует учениям Будды.

«Он предварительно занимается медитацией на касине ветра». Достигнув первых трех джхан посредством медитации на касине ветра и овладев третьей джханой, он появляется из нее и осуществляет предварительные действия для достижения четвертой джханы.

Вопрос: Почему здесь отмечается лишь предварительная работа с касиной ветра?

Ответ: Так же, как определенное нематериальное медитативное достижение, называющееся «развитием исчезновения материального» (rūpavirāgabhāvanā), реализуется посредством устранения материального в определенных касинах, которые служат эквивалентом материального, так и определенное материальное медитативное достижение, называемое «развитием исчезновения нематериального» (arūpavirāgabhāvanā), реализуется посредством устранения нематериальных факторов в определенной касине (т.е. касине ветра), которая вследствие отсутствия четкого очертания служит эквивалентом нематериального. При этом определенность на основании достижения материального формируется посредством видения опасности появления нематериального через размышление: «Восприятие — это болезнь, восприятие — это бурление...» или: «Долой сознание, сознание достойно презрения...», и сохраняется уверенность в том, что умиротворенное и возвышенное состояние достигается при отсутствии нематериального. «Развитие исчезновения материального» — это нематериальные достижения вместе с приближением к ним, в частности первая нематериальная джхана.

Вопрос: Если так, то не должна ли быть отмечена также и касина ограниченного пространства? Ведь это тоже эквивалент нематериального.

Ответ: Это действительно принимается некоторыми, но поскольку не учитывалось древними учителями, то об этом не говорится и здесь. Однако не будет никакой ошибки, если говорить, что исчезновение нематериального может быть осуществлено благодаря тому факту, что определенные дхаммы (т.е. нематериальные дхаммы) могут быть приведены к исчезновению и что это становится проявленным в любой определенной сфере, служа эквивалентом этих дхамм. Но поскольку это является практикой, сами сектанты должны для этого прийти к этому достижению, и поскольку они практикуют эту джхану (т.е. четвертую джхану на касину ветра), которая близко связана с объективной сферой

(нематериального достижения), обладающие острыми способностями учителя древности отмечали только предварительную работу на касине ветра как практику для развития исчезновения нематериального. Кроме того, является общепринятым, что джхана на первых трех касинах элементов (т.е. касинах земли, воды и огня), как и на касинах цвета, принимаются как концептуальный объект, остаточный образ цвета. Поэтому в Висуддхимагге (IV, 31) касина земли описывается через сравнение с зеркалом и диском Солнца. Но касина четвертого элемента входит в разряд джханы только как остаточный образ этого элемента. Поэтому будет правильно называть это эквивалентом нематериального и отмечать лишь предварительную работу на касине ветра.

Вопрос: Если, как сказано в комментарии, простая совокупность материальной формы становится проявляющейся в сфере невоспринимающего, то как может материальность появиться там независимо от нематериальных факторов? (Верно ли, что совокупность материальной формы должна произойти в зависимости от нематериальных факторов, ведь никто не видел независимое происхождение здесь, в пятичастном существовании?)

Ответ: (Это не возражение и поэтому неприменимо для других случаев.) [Ведь можно просто спросить в ответ,] как нематериальные факторы в нематериальной сфере могут появиться независимо от материальности. Такое положение вещей относится к той же категории. Почему? Потому что это никогда не было видано здесь. В том же контексте ничто материальное не должно появиться в тонкоматериальной сфере без съедобного и питательного. Почему? Потому что это не было видано здесь. Далее, поток ума, который имел в качестве своей порождающей причины не-исчезновение пристрастия к материальному, поскольку происходит вместе с материальным, появляется в зависимости от последующего. Поток ума, который в силу своей индифферентности по отношению к материальному имел в качестве своей порождающей причины исчезновение пристрастия к материальному,

появляется без последующего. Точно так же последовательность материальных дхамм, которая имеет в качестве своей порождающей причины исчезновение пристрастия к нематериальному, появляется без нематериальных дхамм[103].
N.Sub.Cy. В пятичастном существовании, вследствие отсутствия силы медитативного развития, материальные и нематериальные дхаммы порождаются вместе; в четырехчастном существовании, благодаря силе медитативного развития, только нематериальное порождается; и в состоянии не-восприятия, снова благодаря силе медитативного развития, только материальное порождается.
Sub.Cy. Вопрос: Как можно поверить в то, что простая последовательность материальных дхамм продолжается там (в сфере невоспринимающего) так долго без одновременных поддерживающих обстоятельств?

Ответ: В предвосхищении такого вопроса в комментарии говорится: «Так же, как стрела, направленная вперед силой тетивы лука и т.д. Тем самым он показывает, что не только писание, но и данная аналогия демонстрирует этот момент. Невоспринимающие существа остаются в этой сфере по крайней мере пятьсот великих эонов; «направленная вперед сила джханы» — это сила каммы, накопленная в медитативном состоянии невоспринимающего».

Вопрос: Как по прошествии многих сотен эонов сознание может снова произойти из серий сознания, которые прекратились так давно? Никогда не было видано зрительное сознание, происходящее, когда глаз прекратился.

Ответ: Это не следует рассматривать односторонне. Ведь если сознание того же разряда не возникает в этом интервале, то даже сознание, которое прекратилось давно, может действовать как непосредственное условие (anantarapaccaya) для сознания последующего рождения. Это не семя; лишь камма является семенем. Но вследствие того, что камма функционирует как семя, когда существа уходят из сферы не-восприятия, сознание повторного рождения с такими своими условиями, как объектное условие и т.д., по-

является в чувственной сфере. Соответственно в комментарии сказано: «Здесь возникает связывающее со следующим рождением восприятие».

Когда побег дерева срезается с дерева, которое в соответствии с последовательностью сезонов расцветает в определенное время, то силой этого разделения цветение побега не обязательно происходит в то же самое время, что у родительского дерева. Точно так же, когда благодаря развитию исчезновения материального или нематериального разрезание сделано в материальных и нематериальных дхаммах, происходя нераздельно в пятичастном существовании, то вследствие режущей силы достижения совокупности в нематериальной сфере и в сфере невоспринимающих происходят без их материальных и нематериальных эквивалентов соответственно.

Вопрос: Разве возможно разделить последователей случайного происхождения подобно этерналистам, соответственно тому, длится ли их существование в сфере невоспринимающих сто тысяч рождений, десять эонов сжатия Вселенной и т.д. или же некоторый период внутри этих интервалов?

Ответ: Да, это возможно. Но поскольку существование на уровне невоспринимающего появляется без перерыва, последователи случайного происхождения показываются обобщенно, просто чтобы указать на метод. Или же, поскольку доктрина случайного происхождения включена в этернализм, весь метод учения, который проявляется при обсуждении этернализма, может применяться для доктрины случайного происхождения там, где это уместно. Чтобы показать это отличие, Благословенный разъяснял доктрину случайного происхождения без разделения ее достигших джханы последователей.

И, разумеется, следует признать, что доктрина случайного происхождения включена в этернализм, поскольку загрязненные предрасположенности существ являются двойными (к этернализму и к аннигиляционизму, и данный случай не является вариантом аннигиляционизма).

Вопрос: Но будет ли неправильным включать доктрину случайного происхождения в этернализм? Ведь первый утверждает: «Прежде я не существовал, но теперь я есть. Не быв прежде, я внезапно появился». В поддержку этого тезиса предполагается проявление прежде не существовавшего существа, тогда как этернализм, напротив, предполагает постоянное существование самости и мира, утверждая, что «они существуют как само постоянство».

Ответ: Нет, это неправильно, поскольку доктрина случайного происхождения не признает никакой конечной точки в будущем. Ведь хотя эта доктрина ошибочно предполагает первоначало для самости и мира, поддерживая свой тезис, что «прежде я не существовал» и т.д., она все же не признает никакого конца для них с нынешнего момента и впредь, в будущем. И поскольку она не признает никакого конца для них в настоящем или в будущем, очевидно, это доктрина этернализма. Так как в этернализме говорится: «Они будут оставаться такими же, как сама вечность».

Вопрос: Если это так, тогда разве правильно будет причислять эту доктрину, так же как этернализм и т.д., к «спекуляциям относительно прошлого», ведь они содержат неправильное понимание относительно будущего?

Ответ: Нет, поскольку они начинают с сосредоточения на прошлом. Ведь они происходят вследствие знания предшествующих жизней, относящихся к прошлому, а также вследствие рассуждения, опирающегося на услышанное и т.д., соответствующего такому знанию. Таким образом это объясняется. И кроме того, эти воззрения провозглашались Владыкой Дхаммы, превосходнейшим изрекающим, наделенным беспрепятственным знанием, после того как он постиг своим прямым знанием все, что входит в их границы, и все, что в них не входит. Поэтому те воззрения, которые Благословенный разъяснял, и способ, которым они были разъяснены, должны быть приняты с уверенностью и в точности таким образом. Здесь неуместны показ или исследование, поскольку это сфера знания Будды, и сфера знания Будды является непостижимой.

IV. Рассуждения относительно будущего (Aparantakappika)

А. Доктрины о бессмертии воспринимающего (Saññīvāda)

Воззрения 19–34

76. CY. «Самость является материальной» (rūpī attā). Воспринимая материальную форму объекта касины как самость и восприятие [касины] как восприятие самости или же посредством простого рассуждения, как в случае с Адживи-ками[104] и т.д., они провозглашают: «Самость остается неизменной после смерти, способной к восприятию и материальной».

Sub.Cy. Вопрос: Не должна ли самость в данном случае быть отдельной от материальной формы, поскольку вторая, подобно восприятию, считается свойством самости (attaniya)? Когда говорится, что самость является воспринимающей (saññī attā), то восприятие не является самостью (но ее свойством), и поэтому выше было сказано — «воспринимая ... восприятие [касины] как восприятие самости». В таком случае почему материальная форма касины воспринимается как самость[105]?

Ответ: Не следует думать, что самость является материальной в том смысле, что материальная форма принадлежит ей, но скорее в том смысле, что она характеризуется деформацией (ruppanasīla). Деформация материальной формы касины, которая делает ее похожей на [обычную] материальную форму, является дифференциацией, которой она подвергается, когда в один момент она является протяженной, а в другой непротяженной. И невозможно отрицать, что это так, поскольку касины подвергаются такой дифференциации как ограниченные и расширенные.

Вопрос: Если это так, тогда не является ли ошибкой причислять эту доктрину к этернализму[106]?

Ответ: Это не является ошибкой. Ведь именно неизменность самости следует за разрушением тела, которое предполагается. Таким образом, говорится: «самость является неизменной после смерти».

«Или же посредством простого рассуждения, как в случае с Адживиками»: ни один из Адживиков не достигает джхан, поскольку они являются фаталистами, отрицая камму и ее плоды. (Адживики являются лишь рационалистами.) Некоторые Адживики утверждают, что есть самость среди шести классов людей, темных и т.д.

«Неизменная» (aroga, букв. «здоровый») — она не подвергается болезням, т.е. не исчезает. Слово «aroga» является синонимом постоянного (nicca). При помощи этого термина теоретик утверждает постоянство самости в силу ее неизменности.

CY. (Об остальных трех воззрениях первой четверки:) понимая эти знаки нематериальных достижений как самость и восприятие, появляющееся [в этих достижениях] как восприятие самости, или в результате простого рассуждения, как в случае с Нигантхами (Джайны) и т.д., они утверждают: «Самость остается неизменной после смерти, способной к восприятию и нематериальной». Третье воззрение возникает благодаря комбинации воззрений, а четвертое посредством рассуждений.

Sub.Cy. «Знаки нематериальных достижений» — это пространство, оставшееся в результате устранения касины, сознания первого нематериального достижения, несуществования (этого сознания) и основы отсутствия чего бы то ни было (это соответствующие знаки, или объекты, четырех нематериальных достижений).

«Как в случае с Нигантхами»: Нигантхи считают, что нематериальная самость, пребывающая в теле, разлита по нему, подобно горькому вкусу листика нимба.

«Благодаря комбинации воззрений»: благодаря видению знаков материальных и нематериальных достижений вместе как единой самости, а также восприятия, по-

являющиеся в этих достижениях как восприятия самости. Поскольку этот теоретик, когда он приходит к материальным и нематериальным достижениям, видит их признаки как самость с материальным и нематериальным аспектом и таким образом формулирует свое утверждение: «самость является материальной и нематериальной», подобно Аджхаттавадинам[107]. Или же видя комбинации материальных и нематериальных дхамм посредством простого рассуждения, он утверждает: «самость является как материальной, так и нематериальной».

«Четвертое посредством рассуждений»: посредством следующего рассуждения: «Самость не является материальной, подобно соединению столбов, прутьев и глины или же рук, ног и т.д., поскольку так же как тонкие остаточные формации (основы ни восприятия, ни не-восприятия), она не может выполнять специфические функции [материального] вследствие очень тонкой природы; но она не является и нематериальной, поскольку не выходит за пределы особой природы материального». Или же смысл этого может быть понят посредством взаимной противоречивости (первых двух позиций) как в четверке доктрин последователей доктрины протяженности. Только там есть это разделение. В предыдущем случае третья и четвертая доктрины были показаны как происходящие вследствие различия пространственных направлений и времени соответственно; тогда как здесь они происходят вследствие различия во времени и основе (kālavatthuvasena). Третья доктрина происходит вследствие различия во времени, поскольку признаки материального и нематериального достижений не могут быть представлены одновременно. И четвертая доктрина происходит вследствие различия в основе, поскольку она утверждает посредством рассуждения, что совокупность материальных и нематериальных дхамм является единой самостью[108].

CY. Вторую четверку следует понимать благодаря методу, описанному в обсуждении теории протяженности. В третьей

четверке: 1) теория того, что самость обладает единообразным восприятием (ekattasaññī), принадлежит тем, кто достигает медитативных достижений; 2) теория того, что самость обладает разнообразным восприятием (nānattasaññī), принадлежит недостигающим; 3) теория того, что самость обладает ограниченным восприятием (parittasñnī), принадлежит тем, кто использует ограниченные касины; 4) теория того, что самость обладает неограниченным восприятием (appamāṇasaññī), принадлежит тем, кто использует расширенные касины.

Sub.Cy. Поскольку каждое достижение обладает отличающимся восприятием, теория того, что самость обладает разнообразным восприятием, также может поддерживаться теоретиком, обладающим восемью достижениями. Тем не менее, поскольку восприятие в достижении представляет себя как единообразное, комментарий приписывает достигающему теорию того, что самость обладает единообразным восприятием. Или же эта теория может принадлежать тому, кто обладает лишь одним достижением. И хотя есть различие в восприятиях соответственно различным достижениям, теория того, что самость является разнообразным восприятием, приписывалась недостигающему, чтобы показать различие в восприятии через грубое различие восприятия, которое возникает вследствие многочисленных внешних объектов.

Положение третьей доктрины указывает на то, что она отождествляет само восприятие с самостью, поскольку касина здесь является отдельной от восприятия дхаммой. Касина упоминается для того, чтобы показать объект восприятия. (Восприятие ограничено своим объектом.) Такой же метод должен применяться в случае расширенной касины (четвертая теория или доктрина). Когда это сделано, проводится достоверное разделение между этими двумя теориями, с одной стороны, а также первой и второй теориями протяженности (относящимися к спекуляциям относительно прошлого), теориями конечного и бесконечного в данном

разделе, с другой стороны[109]. Иначе эти две доктрины будут отличаться от одной пары (т.е. от первой и второй теорий протяженности) просто в связи с различием между временными периодами, с которыми связаны их спекуляции (прошлым и будущим), и не будут отличаться от другой (т.е. от доктрин конечности и бесконечности данного раздела).

Или еще «ограниченное восприятие» может означать, что самость является способной к восприятию и ограниченной, как в воззрении тех, кто говорит — «самость имеет размер большого пальца, размер зернышка или размер атома», подобно Капиле, Канаде и т.д.[110] И «безграничное восприятие» может означать, что самость является способной к восприятию и безграничной, как полагают утверждающие, что самость является всепронизывающей[111].

CY. Что касается четвертой четверки, то, видя с помощью чудесного глаза существ, рождающихся на уровне первых трех или четырех джхан[112], он считает, что самость является «исключительно счастливой». Видя же существ, которые рождаются в аду, он считает, что самость «исключительно несчастная». Видя существ, которые рождаются в человеческом мире, он считает, что самость является «равно счастливой и несчастной». Видя тех, которые рождаются среди богов Вехапхала[113], он считает, что самость является «ни счастливой, ни несчастной». В целом те, кто обретает способность припоминать прошлые жизни, спекулируют относительно прошлого, те же, кто обретает чудесный глаз, спекулируют относительно будущего.

Б. Доктрины о бессмертии невоспринимающего (Asaññīvāda)

Воззрения 35–42

В. Доктрины о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего (N'evasaññī-nāsaññīvāda)

Воззрения 43–50

79, 82. Доктрины о бессмертии невоспринимающего, а также о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего следует понимать относительно первых двух четверок доктрины (теории) бессмертия воспринимающего. Лишь те теоретики поддерживают воззрение о способной воспринимать самости, тогда как эти соответственно поддерживают воззрение о том, что она не способна воспринимать, а также ни способна, ни не способна воспринимать. Не следует искать особый довод для этого, поскольку предположения этих теоретиков подобны корзине сумасшедшего.

Sub.Cy. В теории бессмертия невоспринимающего первая доктрина (т.е. то, что самость является материальной) возникает посредством переживания существ, рождающихся в сфере отсутствия восприятия. Вторая принимает восприятие как самость и поддерживает бессмертие невоспринимающего на том основании, что не существует другого восприятия, принадлежащего этой самости в виде ее собственности[114]. Третья теория возникает, когда материальные дхаммы вместе с восприятием или все материальные и нематериальные дхаммы вместе воспринимаются как самость. И четвертая поддерживается посредством рассуждения. Во второй четверке, где «не-восприятие» принимается как означающее, что материальность касины лишена специфической природы воспринимающего, четыре теории следует понимать согласно методу, устанавливаемому в обсуждении теорий протяженности.

В теориях бессмертия ни воспринимающего, ни невоспринимающего первая узнает в случае рождения в сфере ни восприятия, ни не-восприятия существование тонкого восприятия, не могущего выполнять полную функцию восприя-

тия во время смерти и связи с рождением или же в любом другом случае[115]. Вторая (и остальные) теории основываются на признании специфической природы восприятия и тонкости восприятия, в соответствии с методом, установленным для доктрины бессмертия не-восприятия. Чтобы показать необоснованность этих теорий, даже когда предлагаются рассуждения, он говорит: «Не нужно искать никакого особого довода для этого». Поскольку эти теории о бессмертии воспринимающего, невоспринимающего, а также ни воспринимающего, ни невоспринимающего утверждают, что самость является неизменной после смерти, очевидно, что они относятся к этернализму.

Г. Аннигиляционизм (Ucchedavāda)

Воззрения 51–57

84. [Они] провозглашают аннигиляцию, разрушение и уничтожение существующего бытия.

CY. Есть два вида людей, придерживающихся аннигиляционистского воззрения, обладающие (чудесным оком) и не обладающие. Обладающие используют аннигиляционистское воззрение, когда при помощи чудесного глаза видят смерть арахата, но не видят никакого перерождения, или когда видят смерть [обычных людей], но не видят их перерождения[116]. Необладающие используют аннигиляционистское воззрение, поскольку не знают ни о каком мире за пределами этого, или потому что жаждут чувственных удовольствий, или же на основании рассуждения и т.д.: «Существа подобны листьям, которые упали с дерева и больше никогда снова не вырастут».

Sub.Cy. Поскольку разрушение несуществующего (asato) невозможно, используются слова «аннигиляция (уничто-

жение) существующего бытия» (sato sattassa ucchedam), означающие уничтожение, опирающееся на существующее (atthibhāvanibandhano upacchedo). Слово «бытие» используется, чтобы показать следующее:

Обладающие специфической природой дхаммы, появляющиеся как причины и результаты, включенные в единый (состоящий из многих жизней) поток, обнаруживают определенное различие, поскольку они могут принадлежать к различным потокам [индивидуальной жизни внутри этого единого потока многочисленных жизней][117]. Неправильно используя метод различия (nānattanaya) и превратно понимая действительное различие между причинами и результатами, эти теоретики приходят к выводу, что данное различие является абсолютным, как если бы [причинная и результирующая непрерывности] принадлежали полностью различным потокам (bhinnasantāna). Следовательно, причина приверженности к аннигиляционизму — это ошибочное применение метода различия. Вторая причина — ошибочное применение метода единства (ekattanaya). Здесь, несмотря на различие в их специфических природах, дхаммы, появляющиеся как причины и результаты в едином потоке, воспринимаются как абсолютное нераздельное целое вследствие их включенности в единую непрерывность (ekasantati). Чтобы показать это (т.е. что это обладает существованием, служащим объективной сферой доктрины этого теоретика), в этом тексте используется слово «бытие». Что касается допущения (субстанциональности) бытия, то оно возникает, когда набор совокупностей, появляющийся в форме непрерывного потока, не рассечен (на компоненты)[118]. И поскольку считается, что «самость существует до тех пор, пока не уничтожается», предположение аннигиляционизма опирается на предположение о существовании бытия.

Не обладающие (чудесным оком) принимают аннигиляционистскую позицию, поскольку не понимают, что есть мир за пределами этого, в силу своего нигилистического скептицизма[119] или глупости. Он считает, что «владения

этого мира распространяются до пределов сферы органов чувств» вследствие его пристрастия к чувственным удовольствиям, подобно царю, который держит руку своей дочери (поскольку испытывает страстное влечение). Или же он считает, что «так же, как высохший листик, отделившийся от ветки, не может снова с ним соединиться, точно так же все существа подвержены смерти и в дальнейшем не смогут соединиться с новым рождением (т.е. они не переродятся и, умерев, не получат никакого нового существования). Поскольку живые существа подобны пузырькам на воде (которые никогда не появляются снова)».

CY. Семь воззрений аннигиляционизма возникают вследствие пристрастия и воззрений так или иначе или же в эклектическом порядке.

N.Sub.Cy. «Так» — описываемое примером обладающего (чудесным оком), который не видит повторное возникновение арахата и т.д. «Или иначе» — иным способом, поскольку они (воззрения) появляются вследствие многочисленных способов рассуждения. «Или же в эклектическом порядке» — эти воззрения также появляются в случае обладающего [чудесным глазом], посредством рассуждения, когда он не видит, чтобы какое-либо существо снова рождалось после своей смерти.

85. CY. «Происходит от матери и отца»: что это означает? Семя и кровь. Таким образом, первый теоретик говорит о том, что человеческая форма (manussattabhāva), называющаяся материальным телом, является самостью.

N.Sub.Cy. «Называющееся материальным телом» — говорится, чтобы показать, что они также могут принимать за самость нематериальные факторы.

86. CY. Второе — отрицая эту теорию, утверждают, что чудесная форма (dibbattabhāva) является самостью. «Чудесное» означает происходящее в мире богов. «Принадлежащее чувственной сфере» означает относящееся к шести классам богов чувственной сферы. «Не лишенная каких-либо способностей» означает обладающее всей полнотой способностей.

Это было сказано в связи со способностями, существующими в мире Брахмы, и спецификой внешнего облика[120].
87–91. CY. Третье — «сотворенная умом» означает произведенная посредством ума джхана. Значение четвертого и т.д. объясняется в Висуддхимагге (Vism. X).

(Метод учения)

Sub.Cy. Вопрос: В отличие от теорий бесконечных увиливаний, которые демонстрируются исключительно в связи с отсутствием (медитативных достижений), и в отличие от четверки теорий о бессмертии воспринимающего, которые демонстрируются исключительно относительно обладающего (чудесным оком), данная теория (аннигиляционизма) поддерживается как обладающим, так и необладающим, подобно этернализму, частичному этернализму и т.д. Ведь сказано: «Есть два вида людей, которые поддерживают аннигиляционистское воззрение». Если так, то почему применяемый здесь метод учения отличается от используемого в экспозиции этернализма и т.д.?

Ответ: Чтобы продемонстрировать утонченность учения (desanāvilāsa). Ведь возвышенные будды демонстрируют утонченность учения, когда они учат Дхамме различными способами, чтобы соответствовать склонностям обучаемых существ. Таким образом, здесь, а также и в других местах Благословенный мог давать учение, проводя различение между обладающим духовным различением и рационалистом, следующим образом: «При этом, бхиккху, некий отшельник или брамин посредством рвения ... со своим таким образом сосредоточенным умом он направляет его на узнавание умерших и вновь рождающихся существ. С чудесным оком, очищенный и превосходящий обычных людей, он видит умирающее сознание (cuticitta) арахата или обычных существ, но не видит никакого последующего возникновения вслед за этим. И он провозглашает...» Поэтому, чтобы соответствовать склонностям существ, обучаемых посредством

утонченного учения, применяемый здесь метод учения отличается от используемого в экспозиции этернализма и т.д.

Или же Благословенный учил аннигиляционистской доктрине, которая отличается от предшествующих теорий, чтобы раскрыть это различие. В случае с аннигиляционизмом теория, поддерживаемая медитирующим, не предполагает способа формулирования, отличающегося от теории, поддерживаемой рационалистом (такой как частичный этернализм и т.д.). Но, скорее, поскольку их классификация тождественна, способы их формулирования также тождественны[121]. Ведь эта теория формулируется рационалистом так же, как это делает тот, кто обладает достижениями.

Или же Благословенный не учил этим воззрениям как происходящему в будущем или как лишь вероятным постулированиям (parikappanavasena)[122]. Но каким бы образом теоретик ни провозглашал свои воззрения, говоря: «Только это является истиной, и любые другие воззрения ложные», именно таким способом Благословенный отделил их своим всеведущим знанием и раскрыл их как есть. Именно благодаря этому глубокие, запредельные качества будды раскрываются, и благодаря их восхвалению Татхагаты правильным образом превозносятся. И поскольку аннигиляционисты, последовательно воспринимающие высшие состояния существования, устанавливают свои соответствующие доктрины, отвергая теории тех, кто воспринимает более низкие состояния, это учение появляется таким образом (в соответствии со способом установления доктрин). Поэтому не следует критиковать применение метода учения, отличающегося от тех, что использовались ранее. Далее необходимо понять, что аннигиляционистская позиция могла оказаться далее разбитой посредством подразделений в чувственной и тонкоматериальной сфере (воззрения 1–3), как это было в случае с нематериальной сферой (воззрения 4–7). Или же она могла быть зафиксирована без разбиения нематериальной сферы, посредством точного метода, как в случае исследования чувственной и тонкоматериальной сферы. В таком

случае не остается места для критики, состоящей в том, что аннигиляционистская доктрина содержит больше или меньше разделов, чем семь установленных Благословенным.

Вопрос: В первых трех теориях верным будет сказать «вместе с разрушением тела» (kāyassa bhedā), поскольку они имеют в виду индивидуальную форму, включенную в пятичастное существование[123]. Но почему это выражение используется в последних четырех воззрениях, когда подразумевается индивидуальная форма в четырехчастном существовании? Разве не является истинным, что нематериальные существа не обладают собственным телом?

Ответ: Это верно. Но сам теоретик использует это выражение, прилагая слово «тело», которое обычно используется в связи с материальной формой, к нематериальной индивидуальной форме. И Благословенный показывает их воззрения в точности так, как они их провозглашают. Или же описательный термин «тело» может быть рассмотрен как прилагаемый к нематериальной форме, т.е. к совокупности таких (samūha) дхамм, как контакт и т.д., поскольку она обладает характером нематериального тела.

Вопрос: Описание характеристики второй и последующих доктрин (теорий) как спекуляций относительно будущего верно, поскольку эти доктрины, провозглашающие уничтожение без остатка индивидуальной формы богов чувственной сферы и т.д., принимают в качестве своей области (предмета) будущий период. Но разве это верно в случае первой доктрины, в которой провозглашается уничтожение человеческой формы, прямо переживаемое теоретиком? Вторая и последующие доктрины, поскольку они говорят об уничтожении самости, появляющейся в некоем состоянии существования, последовательно более высоком, чем самость, описываемая в каждой предшествующей теории, правильно классифицируются как спекуляции относительно будущего. Таким образом, они говорят: «Однако же самость полностью уничтожается не в этот момент». И когда они говорят: «Поскольку, о Благой, есть другая самость», это го-

ворится в соответствии с различием [между этой самостью и более низкими индивидуальными формами, начиная с человеческой]. Однако же нет такого различия в каждом случае. (Поскольку первая теория не учит тому, что уничтожение самости снова возникает в будущем, в некоем более высоком, чем человеческое, состоянии существования, а также не упоминает никакой другой самости в качестве противоположности этому, разве правильно классифицировать это как спекуляцию относительно будущего?)

Ответ: Нет, это не является неправильным. Хотя самость, о которой говорится в первой доктрине, включена в этот мир, именно будущее предполагается областью (предметом) этой теории. (Ведь подразумеваемое в первой теории — это уничтожение после смерти и, следовательно, в будущем [уничтожение] самости, включенной в этот (нынешний) мир.) Таким образом, нет противоречия в описании первой доктрины как спекуляции относительно будущего.

Д. Доктрины ниббаны здесь и сейчас (Diṭṭhadhammanibbānavāda)

Воззрения 58–62

93. «Здесь и сейчас» (diṭṭhadhamma, букв. «видимое состояние»): прямо (непосредственно) воспринимаемая дхамма (paccakkhadhamma). Это обозначение для индивидуальности, полученной в том или ином состоянии существования. «Ниббана здесь и сейчас» означает убывание страдания (dukkhavūpasama) в этом самом индивидууме.
N.Sub.Cy. В данном случае «ниббана» означает лишь убывание страдания. Это не высший результат и не необусловленный элемент, поскольку он находится за пределами мышления этих теоретиков[124].

94. Когда эта самость, почтенный, снабженная

и обеспеченная пятью аспектами чувственных удовольствий, наслаждается ими...

CY. «Наслаждается», т.е. он позволяет своим органам чувств блуждать среди проявлений чувственных удовольствий, исходя из своих желаний и потакая им так или иначе. Или же: он резвится и радостно играется с ними. Проявления чувственного удовольствия могут быть двух видов — человеческие и небесные. Человеческие — подобные тем, которыми наслаждался царь Мандхату, а небесные подобны тем, которыми наслаждался царь богов Параниммитавасаватти[125]. Теоретики провозглашают достижение ниббаны здесь и сейчас лишь для тех, кто обрел эти чувственные удовольствия.
N.Sub.Cy. Этим он показывает, что они провозглашают ниббану здесь и сейчас лишь для тех, кто наслаждается абсолютным в перипетиях чувственных удовольствий. Таким образом, чувственные удовольствия царя Мандхату и царя богов Васаватти иллюстрируют абсолютное.
Sub.Cy. (Рассуждение первого теоретика следующее:) «Так же, как пристрастие к вкусной пище и т.д. возрастает в том, кого одолевают голод и жажда, пристрастие к объектам привязанности явно возрастает в том, кто лишается чувственных удовольствий. Но так же, как у того, кто съел достаточно вкусной пищи, больше нет никакого аппетита, удовлетворивший себя всеми желаемыми превосходными чувственными удовольствиями больше не испытывает никакой жажды к ним. И когда теряют пристрастие к объекту, подобно пиявке, непроизвольно отпускают даже соблазнительные объекты». После таких неумных размышлений первый теоретик утверждает, что страдание самсары ослабляется в результате пресыщения [пристрастия к] чувственным удовольствиям. Второй и следующий за ним теоретики, видя неудовлетворительность чувственных удовольствий и умиротворенность счастья первой джханы и т.д., утверждают, что страдание самсары заканчивается удовлетворением [стремления к] счастью первой джханы и т.д.

Исследование [метода учения], представленное в разделе аннигиляционизма, также может быть привнесено здесь с определенной корректировкой. Однако же имеется следующее различие: эти пять теорий [ниббаны здесь и сейчас] можно найти в единой индивидуальности[126]. (Согласно первой доктрине, если самость обеспечивается полнотой чувственных удовольствий, то при этом ниббана достигается здесь и сейчас. И если, согласно второй и последующим доктринам, та же самость наделена первой джханой и т.д., тогда тоже достигается ниббана здесь и сейчас. Таким образом, в этом тексте нет отдельного упоминания о «другой самости», как это делалось в разделе об аннигиляции.)

Вопрос: Но почему же, когда провозглашается абсолютная протяженность[127] самости, доктрина ниббаны здесь и сейчас для самости относится к воззрению этерналистов, а не аннигиляционистов?

Ответ: Поскольку они учат устойчивости очищенной самости в своей собственной форме (sakarūpena), когда она очищается от оков посредством того или иного определенного обладания счастьем.

N.Sub.Cy. Ведь по их мнению, самость, которая стала очищенной посредством освобождения от оков каммы и достигла ниббаны здесь и сейчас, по-прежнему сохраняет свою форму.

100–101. CY. На данный момент были объяснены все шестьдесят два воззрения. Семь из них принадлежат аннигиляционизму, а остальные [пятьдесят пять] этернализму. И теперь, собирая воедино мнения всех спекулирующих относительно будущего в разделе, начинающемся со слов «именно основе этих сорока четырех позиций» (§100), Благословенный раскрывает свое всеведущее знание. И собирая воедино мнения всех спекулирующих относительно прошлого, будущего [и их комбинации] в разделе, начинающемся со слов «именно основе этих шестидесяти двух позиций» (§101), он снова раскрывает такое же всеведущее знание. Таким образом, когда вначале он спросил: «И каковы же, бхиккху, эти дхам-

мы, которые глубоки и т.д.?», этот вопрос задавался лишь в связи со всеведущим знанием. И отвечая на этот вопрос, Благословенный отвечал посредством того же всеведущего знания, раскрывая эти шестьдесят два спекулятивных воззрения как если бы он взвешивал склонности существ на чашах весов или сметал песок от подножия горы Синеру.

Sub.Cy. Вопрос: Какова причина, по которой только прошлое и будущее (по отдельности) показываются как объективные сферы приверженности воззрениям, тогда как оба вместе нет?

Ответ: Поскольку последнее невозможно. Ведь если теоретические спекуляции возможны в связи с прошлым и будущим, вследствие их исчезновения такие спекуляции невозможны в связи с точной серединой между этими двумя, отдельно от них самих (поскольку это простой интервал между прошлым и будущим). С другой стороны, если этот средний объект принимается как данная индивидуальность, пока ее природа, связанная с прошлым и будущим, является объектом теоретической спекуляции, она уже относится к спекуляциям прошлого и будущего.

Или же, поскольку обладает прошлым и будущим, данная конкретная средняя точка называется «прошлой и будущей одновременно». Это может быть рассмотрено как отмечаемое Благословенным отдельно от прошлого и будущего, когда он говорит: «Отшельники и брамины, спекулирующие относительно прошлого и будущего одновременно, поддерживают устойчивые воззрения о прошлом и будущем [одновременно]». В комментарии это также может быть рассмотрено как относящееся к обычному описанию: «все спекулирующие относительно прошлого, будущего [и их комбинации]» или к единому разделу этого описания. Иначе будет бессмысленно объединять этих спекулирующих вместе одним выражением. И кто же эти спекулирующие относительно прошлого и будущего одновременно? (Те, кто следуют комбинации спекуляций о прошлом и будущем,) те, кто являются приверженцами протяженности [относительно

прошлого] и поддерживают доктрину ниббаны здесь и сейчас [относительно будущего] и т.д.

102. Все они делают это на основе шестидесяти двух данных позиций или же на основании одной из них. Ведь кроме них, нет каких-то других.

Sub.Cy. Согласно этому утверждению сутты, нет теоретиков вне этих трех групп: тех, кто спекулирует о прошлом, будущем и обоих. Поэтому доктрины, описания которых можно найти в Саманнапхала-сутте (Sāmaṇṇaphala Sutta (DN 2)) и в различных других суттах, такие как теории неэффективности действия (akiriyavāda), нравственной беспричинности (ahetukavāda), нигилизм (natthikavāda) и т.д., а также спекулятивные воззрения о Боге (issara), Владыке-Творце (pajāpati), Изначальном Духе (purusa), времени (kāla), природе (sabhāva), судьбе (niyati), случае (yadicchā) и т.д., описание которых можно найти вне сутт, сводятся к этим трем группам.

Каким образом? Доктрина неэффективности действия, поскольку она отрицает реальность имеющих нравственные последствия действий и полагает, что действия «бесплодны и устойчивы, подобно горным вершинам»[128], относится к этернализму. Такова доктрина Пакудха Каччаяны, который утверждает: «Эти семь групп [бесплодны и устойчивы подобно горным вершинам]» и т.д. Доктрина нравственной беспричинности, где утверждается, что «нет причины или условия для загрязнения [и очищения] существ»[129], относится к доктрине случайного происхождения. Нигилизм, где утверждается, что «нет мира за пределами этого»[130], относится к аннигиляционизму. Таким образом, в том же месте сказано: «Вместе с разрушением тела глупцы и мудрые равно уничтожаются».

К первым «и т.д.» (т.е до нигилизма) относятся доктрины Нигантхов (Джайнов) и другие. И хотя доктрина Натапутты (Махавиры) появляется в текстах в контексте «че-

тырехчастного самоограничения» (cātuyāmasaṃvara), тем не менее из-за допущения отклонения в этом методе семичастного предицируемого она относится к теории бесконечных увиливаний, так же как и доктрина Санджаи. Доктрины, в которых утверждается, что «душа и тело — это одно и то же», а также «душа и тело — различные», относятся к теориям, в соответствии с которыми самость остается неизменной после смерти и материальной/нематериальной. Доктрины, в которых утверждается, что «Татхагата существует после смерти» и «есть спонтанно перерождающиеся существа», относятся к этернализму. Доктрины, в которых утверждается, что «Татхагата не существует после смерти» и «нет спонтанно перерождающихся существ», относятся к аннигиляционизму. Доктрины, в которых утверждается, что «Татхагата существует и не существует после смерти», а также «спонтанно перерождающиеся существа существуют и не существуют», относятся к частичному этернализму. Доктрины, в которых утверждается, что «Татхагата ни существует, ни не существует после смерти», а также «спонтанно перерождающиеся существа ни существуют, ни не существуют», относятся к бесконечному увиливанию. Доктрины о Боге, Владыке-Творце, Изначальном Духе и времени относятся к частичному этернализму; и такова же доктрина Канады. Доктрины о природе, судьбе и случае относятся к доктрине случайного происхождения.

Описания подобных спекулятивных воззрений, которые можно найти в различных суттах и в других источниках (среди небуддийских догматов), относятся к этим шестидесяти двум воззрениям.

«Как если бы он взвешивал склонности существ при помощи чаш весов»: «склонности» в данном случае — это склонности к воззрениям. Что же касается склонностей в случае загрязнения, то они двойные: по отношению к этернализму и к аннигиляционизму. И хотя эта двойная склонность делится на бесчисленные категории, поскольку она возникает в неизмеримой сфере знания бесчисленных су-

ществ в бесчисленных мировых системах, Благословенный ограничивает ее своим всеведущим знанием и подразделяет на шестьдесят две категории, начиная с четырех типов этернализма, как если бы он поместил ее на весы.

«Как если бы он сметал песок от подножия горы Синеру»: Таким образом показывается, что для любого другого вида знания, в отличие от всеведущего, невозможно производить такое учение в силу его исключительной глубины.

(Последовательность смысла)

CY. Это учение появилось посредством последовательного развертывания смысла (замысла), которое определялось естественной структурой этого учения. Есть три вида последовательности смысла: 1) последовательность смысла, опирающаяся на вопрос (pucchānusandhi); 2) последовательность смысла, определяющаяся склонностью (ajjhāsayānusandhi); и 3) последовательность смысла, определяющаяся естественной структурой учения (yathānusandhi). (1) Таким образом, «последовательность смысла, опирающуюся на вопрос» можно найти в тех суттах Благословенного, которые он проповедовал в ответ на задаваемые вопросы, как это иллюстрируется в следующем отрывке: «Когда это было сказано, некий бхиккху задал Благословенному такой вопрос: «Владыка, что же такое нижний берег? Что такое дальний берег? Что такое погружение в середине? Что такое выброшенность на сухую землю? Что такое захват людьми, не людьми и водоворотом? Что такое разложение?» (SN 35; 241).

(2) «Последовательность смысла, определяющаяся склонностью» может быть понята на основании тех сутт, которые Благословенный проповедовал после того, как выявлял склонности собеседников, подобно тому, как это иллюстрируется в следующем отрывке: «Затем в уме некоего бхиккху появилась следующая направленность мышления: «О Почтенный, было сказано, что материальная форма не является самостью, ощущение не является самостью, вос-

приятие не является самостью, ментальные формации не являются самостью, сознание не является самостью. Тогда как самость подвергается влиянию сформированной каммы, если ее нет?» И тогда Благословенный, разглядев своим умом мысли этого бхиккху, так сказал ему: «Вполне возможно, бхиккху, что некий глупец, запутавшись, погрузившись в неведение и снедаемый пристрастием, может представлять в своем уме, что он способен превзойти заповедь Учителя таким образом: «Было сказано, Владыка, что материальная форма не является самостью...». Как вы думаете, бхиккху, является ли материальная форма постоянной или непостоянной?» и т.д. (MN 109.14–15)

Sub.Cy. «Было сказано...», здесь бхиккху обнаруживает свое неодобрение пустотности самости (attasuññatā), как было проповедано Благословенным. «Камма формировалась без самости», т.е. камма не формировалась какой-либо самостью или же камма формировалась совокупностями, не являющимися самостью. Он спрашивает: «Если нет самости и совокупности являются моментальными, то какая самость подвергается влиянию каммы, когда она производит свои результаты?» Смысл этого таков: «Кто переживает результат каммы?» Он «запутавшийся», поскольку не сведущ в благородной дхамме вследствие отсутствия знания и т.д.; он «погружен в неведение», поскольку не отбросил неведение вследствие отсутствия дисциплины в благородной Дхамме; и он «снедаем пристрастием», поскольку оказывается во власти пристрастия, думая: «Если нет того, кого называют «Я», то кто же переживает результат каммы, сформированной мною? Но если есть «Я», тогда вполне возможно получение результата». «В его уме» — в уме, который привязан к доктрине самости. «Что он способен превзойти заповедь Учителя»: хотя формации являются моментальными, камма и результат в собрании дхамм (формирующем индивидуума) связаны вместе тем фактом, что этот результат появляется в том же потоке, в котором прежде была сформирована камма. Но поскольку метод единства ошибочно применяется к

этой связи, он делает вывод, что должен быть единственный самотождественный деятель (kāraka) и воспринимающий (vedaka) (чтобы установить связь между каммой и ее результатом). Таким образом, ему представляется, что можно выйти за пределы заповеди, которая освещает пустотность самости и любого ее аспекта.

CY. (3) «Последовательность смысла, определяющуюся естественной структурой учения» можно понять на примере тех сутт, в которых учение развивается от своего начального предмета (тезиса) до кульминации через эквиваленты или противоположности этого начального предмета. Например, в Аканикхейя-сутте (Ākaṇkheyya Sutta (MN 6)) учение начинается с утверждения добродетели и завершается шестью видами прямого знания. В Ваттха-сутте (Vattha Sutta (MN 7)) учение начинается с утверждения загрязнений и завершается высшими пребываниями (brahmavihāra). В Косамбия-сутте (Kosambiya Sutta (MN 48)) учение начинается с утверждения раскола и завершается принципами братской гармонии. В «Сравнении с пилой» (MN 21) учение начинается с утверждения отсутствия терпения и завершается сравнением. И, наконец, в этой Брахмаджала-сутте учение начинается с утверждения воззрений и завершается разъяснением пустотности. Таким образом, говорится: «Это учение появилось на основании последовательности смысла, которая определяется естественной структурой учения».

Sub.Cy. Первый пример иллюстрирует последовательность смысла через эквиваленты (аналогичные вещи), тогда как другие примеры иллюстрируют последовательность смысла через противоположности. В Брахмаджала-сутте учение излагается через спекулятивные воззрения, в которых провозглашается постоянная субстанция и т.д., и она завершается разъяснением пустотности любой постоянной субстанции и т.д.

V. Круговерть условий и освобождение из этой круговерти

A. Возбужденность и неуверенность (Paritassitavipphandita)

105. CY. Теперь, чтобы отметить границы, излагается следующее учение.
N.Sub.Cy. «Чтобы отметить границы», т.е. чтобы раскрыть абсолютное расхождение между знанием и видением Татхагаты и превратным пониманием теоретиков вследствие пристрастия и воззрений, а также между правильным воззрением и ошибочными воззрениями, такими как этернализм и т.д. Следуя учению, он отмечает границы таким образом: «Эти воззрения лишь их ошибочные представления, которые являются результатом пристрастия и воззрений, и они совсем не похожи на истинное как есть знание и видение Татхагатой вещей. Это «ощущение ошибочных воззрений» является лишь неустойчивым колебанием вследствие пристрастия и воззрений, которое не является неколебимым, подобно «ощущению правильного воззрения» вступающего в поток».

Это лишь ощущение тех, кто не знает и не видит, а также лишь возбужденность и неуверенность тех, кто подвержен страстным желаниям.

CY. (Далее следует парафраз:) «Удовлетворенность воззрениями (diṭṭhiassāda), удовольствие от воззрений (diṭṭhisukha) и ощущение по отношению к воззрениям (diṭṭhivedayita), на основании которых эти отшельники и брамины на четырех основаниях радостно провозглашают самость и мир постоянными, — это лишь ощущения тех, кто не знает и не видит природу дхамм как есть (yathābhūtaṃ dhammānaṃ sabhāvaṃ ajānantānaṃ apassantānam vedayitam); и это лишь ощущение тех, кто полностью погрузился в пристрастия». «Это лишь

беспокойства и колебания» (paritassitavipphanditameva), т.е. это лишь неуверенность, колебания и нерешительность вследствие беспокойств пристрастия и воззрений. Они не могут стоять так же неколебимо, как воззрение вступившего в поток, и подобны колу, воткнутому в кучу соломы.

N.Sub.Cy. «Удовлетворенность воззрениями» — это удовлетворенность, которая служит условием для воззрения. «Удовольствие от воззрений» и «ощущение к воззрениям» — это синонимы одного и того же.

Sub.Cy. Хотя в комментарии говорится «кто не знает и не видит истинной природы дхамм как есть», теоретики не формируют ложную приверженность просто по той причине, что не знают истинную природу обусловленных дхамм. Это общее объяснение скрывает различие. Когда это различие выявляется, то делается следующая интерпретация: «Тот, кто не знает и не видит» — тот, кто не знает и не видит как есть. «Эта позиция — что самость и внешний мир являются постоянными, таким образом принимаемая и превратно понимаемая, ведет к такому будущему воздаянию, к такому состоянию за пределами этого мира». Точно так же (фраза «тот, кто не знает и не видит» может быть принята как означающая:) тот, кто не знает и не видит как есть происхождение [исчезновение и т.д.] этого ощущения, на основании которого в их пристрастии к ощущению они привязываются к такому спекулятивному воззрению. Таким образом он показывает, что тогда как посредством беспрепятственного знания своего всеохватного ока Татхагаты узнают и видят это как есть, теоретики лишь превратно понимают посредством пристрастия и воззрений. Таким образом, это учение было дано для того, чтобы отметить границы между этими двумя (т.е. между Буддой и теоретиками).

«Ощущение» (vedayita) — это аффективный оттенок переживания (anubhavana), сопровождающий провозглашение воззрения «самость и внешний мир постоянны», а также переживается [вместе с] этим воззрением. Это ощущение, приманка/наживка круга (vaṭṭāmisa), является непостоян-

ным, поскольку появляется как возбужденность того, в кого проникли шипы пристрастия и воззрений. И оно не пребывает постоянно с устойчивым оттенком, подобно приятному ощущению от благородных путей и результатов (плодов).

Или же, в качестве альтернативного объяснения [данного раздела]: проанализировав эти шестьдесят два спекулятивных воззрения согласно их специфическим причинам (visesakāraṇa), данное учение излагается для того, чтобы показать их обычную причину (avisesakāraṇa), ведь ощущение, неведение и пристрастие в общем являются причинами всех воззрений. В связи с этим «это» (tadapi), т.е. утверждение, что самость и внешний мир являются постоянными, выдвигается теми, кто не знает и не видит как есть трех видов ощущения — приятное, болезненное и ни приятное, ни болезненное — как страдания, колючки (занозы) и непостоянства соответственно и кто не знает и не видит все ощущения без исключения в связи с их происхождением, исчезновением, удовлетворительностью, неудовлетворительностью и избавлением[131].

А затем, поскольку они происходят вследствие стремления к удовольствиям и т.д. у тех, кто в результате своей вовлеченности в пристрастия «погружается в пристрастия», это утверждение является лишь неуверенностью и колебанием воззрений, следующих из беспокойства страстных желаний. Или же это лишь активное выражение (copanappattimatta) воззрения через врата тела и речи, когда говорится: «Если нет самости, тогда кто переживает ощущение?» Суть в том, что нет постоянной дхаммы, которая бы утверждалась таковой (т.е. постоянной) посредством этого воззрения. Такой же метод следует применять для доктрины (теории) частичного этернализма и т.д.

Б. Обусловленное контактом (Phassapaccayavāra)

118. это обусловлено контактом.

CY. Это учение излагается, чтобы показать последовательность условий (paramparapaccaya). Тем самым Учитель демонстрирует, что удовлетворение, удовольствие или ощущение воззрений, на основании которых эти отшельники и брамины радостно провозглашают то, что самость и мир являются постоянными, это дрожь (pariphandita) пристрастия и воззрений, обусловленное контактом ощущение (vedayitam phassapaccayā ti dasseti).

Sub.Cy. «Последовательность условий» (paramparapaccaya): это учение излагается для выявления последовательности условий таким образом: «Эти спекулятивные воззрения появляются вследствие обеспокоенности пристрастием. Пристрастие, обусловленное ощущением, и ощущение, обусловленное контактом».

(Если так, то какова цель показа последовательности условий? Целью является описание различия смысла следующим образом:) так же как дхамма провозглашения, т.е. само воззрение и дхаммы, обусловливающие это воззрение, появляются лишь посредством их соответствующих условий и не появляются без них, так же и дхаммы, относительно которых делается это провозглашение, т.е. материальная форма, ощущение и т.д. [появляются только посредством условий и не появляются без них]. Здесь нет никакой постоянной самости или внешнего мира. (Суть этого состоит в том, что «дрожь пристрастия и воззрений», т.е. ощущение, которое функционирует как условие для пристрастия, которое, в свою очередь, функционирует как причина для воззрения, является обусловленной контактом.)

То, что они могут воспринимать это ощущение без контакта, является невозможным.

CY. Такое утверждение делается для того, чтобы показать силу условия (т.е. контакта) для ощущения воззрений. Так же, как опора является мощным условием для поддержания разваливающегося дома, который не сможет стоять без нее, так и контакт является сильным условием для ощущения, и без контакта не будет «ощущения воззрений».
Sub.Cy. «Ощущение воззрений» — это ощущение, которое функционирует как условие для воззрения. Это ощущение произведено посредством своих собственных условий, среди которых контакт является главным.

«Сила условия»: ощущение иногда появляется без основы глаза и т.д., а также без некоторых сопутствующих дхамм, но оно никогда не может появиться без контакта. Таким образом, контакт является сильной причиной для ощущения. Ведь если чувственный объект находится внутри сферы восприятия, но действие сознания не контактирует с объектом, то последний не становится объектным условием (ārammaṇapaccaya) для сознания. Таким образом, контакт является особым условием для всех сопутствующих дхамм (в действии сознания). Следовательно, когда Благословенный анализировал действие сознания (в Дхаммасангани), он вначале представил контакт. Но в особенности он является основанием для ощущения.

B. Описание круговерти
(Diṭṭhigatikādhiṭṭhānavaṭṭakathā)

144. Все эти отшельники и брамины воспринимают эти ощущения лишь через повторяющиеся контакты посредством шести основ контакта.

CY. В данном отрывке Благословенный соединяет вместе все «ощущения воззрений». Почему? Чтобы связать их еще раз с контактом. Как? Через утверждение: «Все эти отшельники и брамины переживают эти ощущения только в результате

повторяющегося контакта, посредством шести основ контакта». Шесть оснований контакта — это глаза как основание контакта; уши, нос, язык, тело и ум как основания контакта.

Слово «основа» (āyatana) появляется в этом тексте с четырьмя значениями: 1) место происхождения (sañjāti); 2) место схождения (samasaraṇa); 3) причина (kāraṇa); и 4) как простое обозначение места (paṇṇattimatta).

1) В утверждении: «Камбоджа — это основа (место) для коней, а южный регион — это основа для коров» — подразумевается место происхождения.

2) «Птицы прилетают в это чудесное основание (место)» — означает место схождения.

3) «Когда есть основа [для медитативного достижения]» — означает причину.

4) «Они жили в хижине из листьев, в основе леса» — означает простое обозначение места.

В данном случае применяются первые три значения. Поскольку пятерка контакта[132], которая возникает вследствие чувственных способностей и сводится к ним, и эти последние являются причиной, в силу чего они называются «основами». Здесь эти основы контакта и т.д. упоминаются, чтобы показать последовательность условий, делая контакт начальным пунктом и организуя это учение под заглавием контакта в соответствии с методом из следующего отрывка: «В зависимости от глаз и видимых форм возникает сознание глаза. Встреча этих трех является контактом», и т.д. (SN 12:43)[133]

Sub.Cy. «Связывая ощущение с контактом» означает показывать обусловливающую роль контакта таким образом: «Переживание шести объектов посредством шести внутренних основ неизменно происходит вследствие шести видов контакта».

«Встреча (saṅgati) этих трех»: контакт здесь понимается как встреча трех факторов — объекта (visaya), чувственной способности (indriya) и сознания (viññāṇa). Таким

образом, это обладает совпадением (sannipāta) как своим проявлением.

«В соответствии с этим методом из следующего отрывка»: хотя также есть другие сопутствующие дхаммы (такие как восприятие), в этой сутте цитируемое учение излагается под заглавием контакта, чтобы показать контакт как главную причину для ощущения. Таким же образом здесь в Брахмаджала-сутте, когда говорится: «Через повторяющиеся контакты посредством шести основ контакта», контакт делается начальным пунктом последовательности, начинающейся «с контакта как условия, ощущения» и т.д., чтобы показать последовательность условий в учении о зависимом происхождении как уходящую в будущее (aparantapaṭiccasamuppāda).

CY. Хотя это утверждение «через повторяющиеся контакты посредством шести основ контакта» производит впечатление, что сами шесть основ выполняют функцию контакта, это было бы ошибочной интерпретацией. Ведь не основы контактируют с объектом, но сам контакт контактирует с различными объектами. Эти основы показываются как встроенные в контакт. Поэтому значение данного отрывка следует понимать так: «Все эти отшельники и брамины переживают ощущение воззрений через контакт с такими объектами, как видимые формы и т.д., через контакт, происходящий посредством шести основ контакта».

Sub.Cy. «Сам контакт контактирует с различными объектами»: контакт хоть и является нематериальной дхаммой, появляется, как если бы контактировал (или соприкасался, phusanto viya hoti), т.е. он появляется в виде контакта без присоединения к объекту с любой из сторон. В связи с этим говорится: «Контакт обладает контактом в качестве своей характеристики, действием столкновения в качестве функции»[134]. Сами основы не выполняют функции контакта, но они показываются как обладающие этой функцией через атрибутивное выражение, подобно тому как говорят: «Кровать издает звук». Они «встроены в контакт», включены в

контакт, излагаются метафорически в роли контакта. Ведь метафора (upacāra) — это простое выражение, а не основа для извлечения смысла.

С ощущением в качестве условия в них возникают страстные желания.

CY. «Ощущение» в данном случае это ощущение, происходящее посредством шести основ контакта. Это условие для пристрастия, разделенное на пристрастие к видимым формам и т.д., под навершием из главного опорного условия[135]. Таким образом, говорится: «С ощущением в качестве условия в них возникает пристрастие». Пристрастие, в свою очередь, является условием для четырех видов привязанности (upādāna) под навершием главной опоры (upanissaya) и совозникновения (sahājāta). Привязанность — это условие для такого же существования (bhava). Существование — это условие для рождения под навершием окончательной опоры. «Рождение» в данном случае является пятью совокупностями вместе с их изменениями (savikārā pañcakkandhā). Рождение является условием для старения, смерти, горестей и т.д. под навершием главной опоры. Таково краткое объяснение, которое можно найти в обсуждении зависимого происхождения в Висуддхимагге (гл. XVII). Но приведенного здесь вполне достаточно.

Sub.Cy. Ощущение, если коротко, состоит из шести частей вследствие шести видов контакта, которые функционируют как соответствующие условия: т.е. ощущение, рождающееся из контакта глаза и т.д. до ощущения, рождающегося из контакта ума. Если подробно, то оно делится на сто восемь видов в соответствии со стовосьмичастным методом.

N.Sub.Cy. Сто восемь видов получаются таким образом: ощущение становится шестичастным в соответствии с контактом. Каждый делится на три вида согласно объекту рассмотрения (upavicāra, желаемое, нежелаемое и нейтральное), и снова эти восемнадцать делятся на два, в зависимости от

опоры (внутренний или внешний объект). И наконец, каждый из тридцати шести делится на три соответственно времени — прошлое, настоящее и будущее. Обитатели Махавихары[136] говорят, что подобно сознанию, ментальному-материальному и шестичастной основе, контакт и ощущение, включенные в единый континуум как условие или условно возникающее, должны (в контексте формулы зависимого происхождения) рассматриваться только как результирующие. Однако же другие утверждают, что когда контакт и ощущение функционируют как условие, так или иначе они не могут быть исключены, и поэтому всякие контакт и ощущение следует рассматривать (как включенные в формулу зависимого возникновения под терминами «контакт» и «ощущение»).

Sub.Cy. Если коротко, то пристрастие может иметь шесть категорий: пристрастие к видимым формам и т.д., вплоть до пристрастия к ментальным объектам. Если более подробно, то оно может быть одним из ста восьми видов[137].

Что касается фразы: «Под навершием главного опорного условия (связывая ощущение с пристрастием)».

Вопрос: Почему здесь приводится лишь главное опорное условие? Разве не таковы условия приятного, а также ни приятного, ни болезненного ощущений для пристрастия четырехчастным способом — через простой объект (ārammaṇamatta), преобладающий объект (ārammaṇādhipati), главный опорный объект (ārammaṇūpanissaya) и естественную главную опору (pakatūpanissaya)? И разве не является таковым условие болезненного ощущения двойным способом — через простой объект и естественную главную опору?

Ответ: Это верно, но все это уже относится к главному опорному условию.

Вопрос: Правильно ли относить главный опорный объект к главной опоре, ведь оба обладают общей природой главной опоры. А также как могут условия простого объекта и преобладающего объекта быть включены сюда?

Ответ: Поскольку они включены в (относятся к) главный опорный объект, ведь все они обладают общей приро-

дой объекта. Но они не включены в естественную главную опору. Чтобы выразить вышеупомянутый факт, в комментарии не говорится просто, что ощущение является главным опорным условием, но условием под навершием главного опорного условия.

«Пристрастие — это условие для четырех видов привязанности»: т.е. для привязанности к чувственным удовольствиям, к воззрениям, к правилам и обрядам, а также к доктрине самости.

Вопрос: Не является ли само пристрастие тем же, что и привязанность к чувственным удовольствиям? (И если да, то как одна вещь может быть условием для самой себя?[138])

Ответ: Это верно. Но можно понять различие между ними следующим образом. В данном контексте слабое пристрастие устанавливается как само пристрастие, а сильное пристрастие — как привязанность к чувственным удовольствиям. Или же пристрастие является стремлением к объекту, который еще не был получен, подобно тому как вор протягивает свою руку в темноте; привязанность — это схватывание полученного объекта, подобно тому как вор хватает драгоценность, до которой дотянулся. Пристрастие противоположно малым желаниям, устойчивой удовлетворенности. Пристрастие является корнем страдания вовлеченности в поиск того, что необходимо, тогда как привязанность — это корень страдания вовлеченности в защиту своих приобретений.

N.Sub.Cy. Это различия, которые учитель Дхаммапала показывает, приводя объяснения различных учителей. Однако традиционное объяснение, которое представлено в Висуддхимагге, состоит в том, что прежнее пристрастие (=пристрастие) является условием для последующего пристрастия (=привязанность к чувственным удовольствиям), поскольку второе становится прочным под влиянием прежнего пристрастия, которое действует как главное опорное условие.

Sub.Cy. Пристрастие является условием для несовозникающей привязанности под навершием главной опоры; для дру-

гой [совозникающей] привязанности под навершием совозникновения[139]. И здесь пристрастие является условием для непосредственной привязанности[140] как непосредственная близость, соприкосновение, непосредственная главная опора, отсутствие, исчезновение и условие повторения; для не непосредственной привязанности — как главное опорное условие; и когда это становится объектом привязанности — как либо условие преобладающего объекта и главного опорного объекта, либо условие простого объекта. Когда говорится — «под навершием главного опорного условия», то все это включается в главную опору. Поскольку тот, кто через пристрастие находит удовлетворение в видимых формах и т.д., а также получает жажду по отношению к чувственным удовольствиям, пристрастие является главной опорой для привязанности к чувственным удовольствиям. И поскольку заблуждающийся относительно видимых форм и т.д. принимает ошибочное воззрение, что «нет [результата] даяния» и т.д., в то время как стремящийся к освобождению от самсары принимает то, что не является путем, чтобы чистота была путем, или же принимает воззрение личности (sakkāyadiṭṭhi), видящее самость и его свойства в пяти совокупностях, пристрастие тоже является главной опорой для других трех видов привязанности[141]. И наконец, пристрастие является условием для совозникновения пристрастия через совозникновение, взаимозависимость, опору, связь, наличие, не-исчезновение и приводящий к условиям корень. Все это подразумевается, когда говорится «под навершием совозникновения».

«Привязанность — это условие для существования таким же образом», т.е. под навершием главной опоры и под навершием совозникновения. «Существование» является существованием каммы (kammabhava) и существованием перерождения (upapattibhava). При этом «существование каммы» — это вся камма, которая ведет к существованию, т.е. устремление и то, что ему сопутствует. «Существование перерождения» состоит из девяти состояний существова-

ния[142]. Четырехчастная привязанность — это условие для существования перерождения как естественная главная опора, поскольку это причина и сопутствующее существованию каммы, что, в свою очередь, является причиной существования перерождения. Но когда камма принимается как объект, совозникающая с каммой привязанность к чувственным удовольствиям становится объектным условием для существования перерождения[143]. Совозникающая привязанность является условием для совозникающего существования каммы многочисленными способами: как совозникновение, взаимозависимость, опора, связь, наличие и условие отсутствия исчезновения, а также как коренная причина и условие пути. Что касается отсутствия совозникновения [и непосредственного] существования каммы, то привязанность — это близость, соприкосновение, непосредственная главная опора, отсутствие, исчезновение и условие повторения; для других же (т.е. не непосредственных) — это условие естественной главной опоры. Во время постижения прозрения и т.д. это объектное условие. Когда встраивается условие близости и т.д. в условие главной опоры, а также условие совозникновения и т.д. в условие совозникновения, то говорится — «под навершием главной опоры и под навершием совозникновения».

«Существование — это условие для рождения»: Здесь это лишь существование каммы, а не существование перерождения, которое подразумевается под «существованием», поскольку лишь существование каммы является условием для рождения. Существование перерождения — это само рождение, поскольку второе определяется совокупностями, которые вначале производятся в момент рождения. Таким образом, говорится: «Рождение здесь это пять совокупностей вместе с их изменениями». Фраза «с их изменениями» означает «с их изменениями вследствие изменения производства». Эти совокупности являются самим существованием перерождения, которое не может быть своей собственной причиной. Существование каммы является условием

для существования перерождения (т.е. для рождения) как условие каммы и условие главной опоры. Таким образом, он говорит: «существование является условием для рождения под навершием главной опоры». И поскольку старение и смерть возникают, только когда есть рождение, а не в его отсутствие, и поскольку горести и т.д. возникают в глупце, который обеспокоен старением, смертью и т.д., рождение является условием для старения, смерти и т.д.

CY. Описывая эту круговерть, Благословенный иногда рассматривает ее под заглавием (началом) неведения, когда говорит: «Первый момент неведения, бхиккху, перед которым не было бы неведения и после которого оно бы появлялось, не может быть увиден. И хотя так говорилось, бхиккху, тем не менее можно увидеть, что неведение обладает специфическим условием». (AN 10:61) Иногда он рассматривает это под заглавием пристрастия: «Первый момент пристрастия к существованию, бхиккху, не может быть увиден, ... тем не менее можно увидеть, что пристрастие к существованию обладает специфическим условием». (AN 10:62) Иногда он обсуждает это под заглавием воззрения существования (bhavadiṭṭhi): «Первый момент воззрения существования, бхиккху, не может быть увиден, ... тем не менее можно увидеть, что пристрастие к существованию обладает специфическим условием»[144]. В данном случае он обсуждает это под заглавием воззрений. Разъяснив вначале воззрения, которые появляются вследствие жажды ощущений, он обсуждает зависимое происхождение как укорененное в ощущении[145]. Таким образом, он показывает: «Эти теоретики, придерживающиеся таких воззрений, блуждают там и сям, туда и сюда, в трех сферах существования, четырех способах происхождения, пяти уделах, семи состояниях сознания и девяти местах пребывания существ. Подобно волам, запряженным в мельничное колесо, и подобно собакам, посаженным на цепь, или же подобно лодкам в штормовом море, они вращаются в круге страдания и даже не могут поднять голов, чтобы посмотреть вокруг».

N.Sub.Cy. В этом отрывке комментатор приводит довод вместе с цитатами, где объясняется, почему Благословенный обсуждает зависимое происхождение в тексте только в единственном разделе, показывающем, как ощущение становится причиной воззрений. Тем самым он показывает смысл этого следующим образом: «Благословенный, описывая эту круговерть, обсуждает ее под тремя заглавиями — неведение, пристрастие или воззрение. Здесь, обсуждая это под заглавием воззрений, он объясняет зависимое происхождение в единственном разделе укоренившегося в ощущении, чтобы показать, что ощущение является могущественной причиной воззрений».

«Первый момент неведения не может быть увиден»: т.е. «поскольку начальной границы не существует, даже мое беспрепятственное всеведущее знание не может увидеть первой границы неведения, о которой можно было бы сказать: «Неведение вначале появляется во время такого-то совершенно просветленного Будды или такого-то мирового правителя. И до этого оно не существовало». Общепризнано, что неведение не имеет начальной границы. «Тем не менее», хотя и говорится, что нет начальной границы относительно временной определенности (kālaniyāmena), «неведение обладает специфическим условием», т.е. неведение возникает с пятью препятствиями в качестве своего условия. И поэтому первый момент неведения может рассматриваться относительно порядка дхамм (dhammaniyāmena). Ведь в той же сутте сказано: «Чем же питается неведение? Ответом будет: пятью препятствиями».

«Пристрастие к существованию» (bhavataṇhā): пристрастие, функционирующее как путы существования (bhavasaṃyojana). Его специфическим условием является неведение. Ведь в сутте сказано: «Чем же питается пристрастие к существованию? Ответом будет: неведением».

«Воззрение существования»: это воззрение этерналистов, специфическим условием которого является ощущение.

Вопрос: Разве эти воззрения уже не обсуждались? В таком случае какова цель этого описания зависимого происхождения?

Ответ: Это описание зависимого происхождения в прямой последовательности является описанием вращения (в круге страдания). Благодаря обсуждению данной темы Благословенный показывает, что пока эти теоретики не избавятся от ошибочного воззрения, они будут вовлечены в последовательность условий и будут оставаться погруженными в эту круговерть.

Г. Завершение круговерти
(Vivaṭṭakathādi)

145. Когда, бхиккху, бхиккху понимает как есть происхождение и исчезновение шести основ контакта, их удовлетворительность и неудовлетворительность, а также избавление от них, тогда он понимает то, что выходит за пределы всех этих воззрений.

CY. Обсудив эту круговерть в связи с воззрениями теоретиков, Благословенный далее показывает завершение круговерти, выражая его относительно бхиккху, вовлеченных в медитацию.

«Шесть основ контакта»: это те же шесть основ контакта, в силу которых теоретики, переживающие ощущения посредством контакта, вращаются в круге [страдания]. Происхождение и т.д. шести основ контакта следует понимать так, в соответствии с методом, устанавливающимся в медитативном объекте ощущения: «Благодаря происхождению неведения происходит глаз...»[146]. Но тогда как выше говорилось, что ощущение происходит и прекращается через происхождение и прекращение контакта, здесь должно быть отмечено, что глаз и другие физические чувственные основы происходят и прекращаются через происхождение

и прекращение питания (āhāra). Однако основа ума происходит и прекращается через происхождение и прекращение ментального-материального (nāmarūpa)[147].
Sub.Cy. «Питание» — это съедобное питание. Поскольку съедобное питание является условием, условием питания для этого тела, из этого следует, что съедобное питание является условием, которое укрепляет [такие основы физических органов чувств, как глаза], происходящие вследствие каммы[148].
CY. «Он понимает то, что выходит за пределы всех этих воззрений»: теоретик узнает лишь собственное воззрение, тогда как бхиккху понимает эти воззрения, а также и то, что выходит за пределы этих воззрений, а именно: добродетель, сосредоточение, мудрость и освобождение, достигающее своей вершины в состоянии арахатства. Кто это понимает? Это понимает свободный от язв арахат, не возвращающийся, однажды возвращающийся, вошедший в поток, бхиккху, являющийся знатоком писаний, и бхиккху, который пробудил прозрение. Но данное учение завершается своей кульминацией в состоянии арахатства.
Sub.Cy. Хотя вступивший в поток и т.д. понимают это как есть, это учение завершается своей кульминацией в состоянии арахатства, чтобы показать превосходство понимания арахата. И в приведенном выше отрывке из сутты Благословенный показывает освобождающий характер Дхаммы вместе с практикой Сангхи на благом пути. Ведь когда в комментарии после вопроса: «Кто понимает?» следует ответ: «Свободный от язв арахат» и т.д., показывается Сангха бхиккху.

146. Все они улавливаются сетями этих шестидесяти двух различных позиций. И когда бы они ни появлялись, они появляются пойманными в эту сеть, увязшими и находящимися в этой сети.

CY. Обсудив завершение круговерти, Благословенный те-

перь поясняет приведенное выше утверждение, чтобы показать, что нет теоретиков, которые были бы свободны от сети этого учения.

«Когда бы они ни появлялись...» (ummujjamānā). Это означает: «Погружаются ли они вниз или поднимаются вверх, они делают это, будучи находящимися внутри сети моего учения. Нет ни одного теоретика, который бы не находился в ней».

Sub.Cy. «Погружаются ли вниз» — рождаясь в сфере (состоянии) мучения; «поднимаются вверх» — рождаясь в благоприятной сфере. Точно так же эти два термина могут интерпретироваться исходя из ограниченной и возвышенной сфер существования, застрявшего (застывшего) и быстро двигающегося, а также установления воззрений относительно прошлого и относительно будущего соответственно.

CY. Применение сравнения с рыбаком происходит следующим образом. Благословенный подобен рыбаку, учение подобно сети, десятитысячная мировая система подобна маленькому пруду с водой, теоретики подобны улавливаемым рыбам. Подобно тому как рыбак, стоящий на берегу, осматривает сеть и видит всех пойманных рыб, попавшихся в нее, Благословенный видит всех теоретиков как пойманных в сеть этого учения.

147. Тело Татхагаты, бхиккху, пребывает с подрезанными узами, связывающими его с существованием. Пока его тело пребывает здесь, боги и люди могут его видеть. Но вместе с разрушением тела и исчерпанием жизненной способности боги и люди больше не будут его видеть.

CY. Показав, что поскольку все их воззрения относятся к этим шестидесяти двум воззрениям, все теоретики также оказываются в сети этого учения, Благословенный делает утверждение выше, чтобы показать, что сам он (его учение) не находится нигде [в этой сети].

«Узы, связывающие его с существованием» (bhavanetti): они ведут этим (etena nayanti), поэтому это называется узами (netti). Это название веревки, при помощи которой они тянут за собой животное, к шее которого она привязана. В данном случае это пристрастие к существованию (bhavataṇhā), которое обозначается словом «узда», поскольку такое пристрастие подобно узде. Ведь пристрастие к существованию, обмотанное вокруг шеи многих существ, ведет и тянет их в ту или иную сферу существования. Но для Татхагаты «узда существования» была подрезана ножом пути арахатства, и, таким образом, его тело не поддается ей, поскольку эти узы, привязывающие его к существованию, были подрезаны.

«Исчерпание жизненной способности»: это когда он достигает состояния, где нет дальнейшей связи с перерождением (punna appaṭisandhikabhāva). «Боги и люди больше не будут его видеть»: т.е. он уйдет в неописуемое состояние (apaṇṇattikabhāvaṃ gamissatī).

N.Sub.Cy. «Сам он не находится нигде»: т.е. благодаря своей искусности в учении он показывает, что сам он не ограничен ни в каких сферах существования, местах, где появляются и тонут теоретики.

«Неописуемое состояние» — это состояние, в котором он неописуем никаким способом описания, соответствующим чему-то ныне существующему. Но относительно прошлого имя Татхагата продолжает существовать вплоть до исчезновения Учения и даже за пределами этого срока, до времен, когда в этом мире появятся другие будды, так же как теперь оно используется в связи с буддой Випасси и т.д. Таким образом, он скажет: «Это будет лишь выражение». «Тело» (kāya) — это индивидуальность (attabhāva), т.е. совокупность материальных и нематериальных дхамм.

CY. Применение сравнения с деревом манго выглядит следующим образом. Тело Татхагаты похоже на манговое дерево. Поддерживаемое телом пристрастие, которое появилось в прошлом, подобно огромному стеблю, растущему на дере-

ве. Подобно связке плодов манго, соединенных со стеблем, в которой может быть пять, двенадцать или восемнадцать этих плодов, пять совокупностей, двенадцать основ и восемнадцать элементов соединены пристрастием, которое также будет произведено в будущем, если оно продолжит свое существование. Но так же, как вместе со стеблем отрезаются и все плоды манго, а вместе с плодами отрезается и стебель, все дхаммы — пять совокупностей, двенадцать основ и восемнадцать элементов — появятся в будущем, если стебель «узды существования» (т.е. пристрастие к существованию) не был подрезан и все следует вместе с уздой существования. Но когда эта узда подрезается, они тоже подрезаются.

Когда это дерево постепенно иссыхает и погибает от контакта с ядовитой колючкой мандука, больше никто не видит это дерево, но люди говорят: «В этом месте такое-то дерево стояло», используя слово «дерево» как простое выражение (vohāramatta). Точно так же, когда тело Татхагаты соприкасается с благородными путями, оно постепенно иссыхает и распадается в результате исчерпания влаги пристрастия, вместе с распадом тела и исчерпанием жизненной способности. И тогда боги и люди больше не видят Татхагату. Когда люди говорят: «Это Завет (Учение) такого-то Учителя», [то слово] «Татхагата» является простым выражением. Таким образом Благословенный завершает это учение, доводя его до высшей точки с элементом ниббаны без остатка (anupādisesanibbānadhātu).

148. CY. Когда Благословенный завершил эту сутту, тхера Ананда, который присутствовал при всей ее проповеди от самого начала, подумал: «Благословенный, освещая силу будды, не дал название этой изложенной им сутте. Не попросить ли мне дать ей название?» И таким образом он сказал Благословенному: «Каково название, Почтенный, название этого изложения Дхаммы?» На что Учитель ответил:

Ананда, ты можешь запомнить это изложение

Дхаммы как «Благую сеть», как «Сеть Дхаммы», как «Превосходную сеть», как «Сеть воззрений». И ты можешь также запомнить это как «Несравненная победа в сражении».

CY. Истолкование значения этих строк таково: «Ананда, поскольку благо, присущее этому миру (idh'attha), и благо, присущее миру за его пределами (par'attha), было проанализировано в этом изложении Дхаммы, тебе следует помнить об этом как о «Сети благого» (atthajāla). И поскольку здесь были обсуждены многие нити Дхаммы, тебе следует помнить об этом как о «Сети Дхаммы» (dhammajāla). И поскольку здесь было проанализировано всеведущее знание, называемое «Брахма» в смысле высшего (seṭṭha), тебе следует помнить это как «Высшая сеть» (brahmajāla). И поскольку здесь были проанализированы шестьдесят два воззрения, тебе следует помнить это как «Сеть воззрений» (diṭṭhijāla). И поскольку после слушания этого изложения появляется возможность сокрушить Мару смерти и Мару осквернений, поэтому ты должен помнить это как «Несравненная победа в сражении» (anuttara saṇgāmavijaya)».

Sub.Cy. Другим методом интерпретации является следующий. «Atthajāla» это «Сеть значения», поскольку является имеющим совершенный смысл[149]. «Dhammajāla» — это «Сеть Дхаммы», поскольку она совершенная в выражении (byañjana) и поскольку излагает безупречные дхаммы, такие как добродетель и т.д. Брахмаджала является «Высшей сетью», поскольку в ней исследуются пути, плоды и ниббана, называемая «Брахмаджала» в смысле высшего. «Diṭṭhijāla» — это «Сеть воззрений», поскольку она демонстрирует правильное воззрение, освещая пустотность через опровержение ошибочных воззрений. И это «Несравненная победа в битве», поскольку обеспечивает методами сокрушения доктрин небуддистов.

149. Так изрек Благословенный.

СУ. Произнося всю эту сутту с окончания вводной части и вплоть до завершающих слов «Несравненная победа в битве», Благословенный раскрыл свое в высшей степени глубокое всеведущее знание, в котором мудрость других (т.е. мудрость тех, кто вне этого учения) не может найти опоры, и он рассеивает великую тьму спекулятивных воззрений подобно тому, как Солнце рассеивает тьму ночи.

И пока она излагалась, десять тысяч миров продолжали сотрясаться.

СУ. «Десять тысяч мировых систем» — это мировая система, имеющая десять тысяч миров (cakkavāṭa). Не следует думать, что мировая система сотряслась лишь в конце этой сутты. Ведь сказано — «пока она излагалась». Поэтому следует понимать, что пока описывались и раскрывались эти шестьдесят два спекулятивных воззрения, она сотрясалась шестьдесят два раза, а именно, по завершении изложения каждого из шестидесяти двух воззрений.

При этом есть восемь причин землетрясения: беспокойство элементов; применение психической силы; зачатие бодхисаттвы; рождение бодхисаттвы; достижение просветления; приведение в движение Колеса Дхармы; оставление остатков продолжительности жизни; и парниббана. Но великое землетрясение также происходило и в других восьми случаях: когда бодхисаттва осуществил свое великое отречение; когда он подошел к террасе просветления; когда он поднял грязное тряпье; когда он постирал его; и когда он давал учения Калакарама-сутты (Kālakārāma Sutta (AN 3:65)), Готамака-сутты (Gotamaka Sutta (AN 3:123)), Вессантара джатаки (Vessantara Jātaka) и Брахмаджала-сутты (Brahmajāla Sutta). И в связи с этим, в случае великого отречения и приближения к террасе просветления, землетрясение произошло силой энергии (viriyabala). Когда было поднято грязное тряпье, земля содрогнулась под впечатлением от удивления, как если бы она подумала: «Благословенный

действительно сделал нечто крайне трудное, отказавшись от власти над четырьмя великими континентами и окружающими их двумя тысячами островов, став отшельником, уйдя жить на кладбище и надев грязное тряпье!» В случае стирки тряпья и передачи учения Вессантара джатаки, она содрогнулась от изумления. Когда передавалось учение Калакарама-сутты и Готамака-сутты, она содрогнулась, выступив свидетелем, как бы говоря: «Я свидетель тому, Владыка».

Но в случае с Брахмаджала-суттой, когда были изложены, распутаны и раскрыты шестьдесят два спекулятивных воззрения, она содрогнулась в знак одобрения.
Sub.Cy. Она содрогнулась при великом отречении под воздействием силы энергии бодхисаттвы, которая проявилась, когда он отказался от славы правящего миром монарха. Когда он приблизился к террасе просветления, она содрогнулась силой его энергии, наделенной четырьмя факторами. В случае стирки грязного тряпья некоторые утверждают, что она содрогнулась благодаря блеску его заслуги, но здесь, похоже, также было и впечатление от удивления. В случае Вессантара-сутты она сотрясалась множественное количество раз от великолепия заслуги, полученной от осуществления Парами. Во время учения Брахмаджалы она содрогнулась в знак одобрения, как это было во время приведения в движение Колеса Дхармы, а также во время соборов и т.д.
CY. Но в таких случаях не только сотрясалась земля, но во время трех соборов[150] и в день, когда старейший (тхера) Великий Махинда, придя на этот остров Шри-Ланка, проповедовал Дхамму, сидя в Роще Света. Далее, старейший Пиндапатика в Кальяна-вихаре, после того как он подмел террасу вокруг храма, присел там же, преисполнившись восторгом медитации на Будду, начав произносить сутту, после чего земля содрогнулась до самых своих берегов. И снова, к востоку от дворца Бразен (в Анурадхапуре) есть «Место мангового побега» (Амбалаттхакаттхана). Там старейшие, которые были чтецами Дигха-никаи, присели и стали читать

Брахмаджала-сутту. И в конце этого чтения земля содрогнулась до самых своих берегов.

Поэтому мудрый должен полностью усвоить
Значение и текст этой превосходной сутты,
Сеть Брахмы, провозглашенной Самопробудившимся,
Которая заставила землю задрожать много раз.
И когда он полностью ухватит ее значение,
Пусть он практикует ее с ясным умом.

На этом завершается комментарий на Брахмаджала-сутту.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

МЕТОД КОММЕНТАТОРСКИХ ТРАКТАТОВ

[Примечание: Основной текст здесь, извлеченный из Sub. Cy., и дополнительный, извлеченный из N.Sub.Cy., заключен в скобки.]

До сих пор мы разъясняли смысл неясных отрывков в комментарии. Теперь же следует разъяснение смысла текста согласно методу комментаторских трактатов (pragaraṇanayna)[151].

Смысл этой сутты будет легко прояснен и ясно понят, после того как будут выявлены его происхождение (samuṭṭhāna), цель (замысел) (payojana), вместилище (bhājana) и ключевые значения (piṇṭattha). Поэтому вначале будут рассмотрены именно эти моменты[152].

[Происхождение — это источник данного учения (desanānidāna).] Оно двойное: общее и особое. Общее происхождение также является двойным: внутреннее и внешнее.

Соответственно внутренним общим происхождением является великое сострадание (mahākaruṇā) Благословенного. Вдохновленный своим состраданием, Владыка этого мира решил учить Дхамме опекаемых им существ. В связи с этим было сказано: «Движимый состраданием по отношению к существам, он окинул своим оком этот мир». (MN 26) К нему может быть отнесено великое сострадание в трех его стадиях, поскольку это учение происходит из великого сострадания, имеющего своей целью переправить существ через великие воды самсары при помощи Дхаммы. И, подобно великому состраданию, всеведущее знание, десять сил знания и прочие качества Будды также явились внутренним общим происхождением этого учения. Ведь Благословенный, зная как есть все познаваемое, предрасположенности и скрытые склонности существ, а также способ, которым их следует обучать, благодаря своему умению отличать причинное обстоятельство от беспричинного, применяет учение с различными методами, подходящими для склонностей тренируемых им существ. Внешним общим происхождением этого учения был вопрос Брахмы Сахампати, окруженного свитой из десяти тысяч великих брахм (MN 26), поскольку, отвечая на этот вопрос, Владыка Дхаммы успокоил свою расположенность к бездействию, которое возникло в нем, когда он увидел глубину Дхаммы, и преисполнился стремлением к обучению.

Особенное происхождение также является двойным: внутренним и внешним. Соответственно внутренним является великое сострадание и знание Учения, благодаря которому эта сутта появилась. Ведь хотя сострадание и знание в своем обычном виде относятся к общему происхождению этой сутты, в своем специфическом виде они являются особым происхождением. Внешним особым происхождением является восхваление и осуждение, о которых говорилось в этом комментарии. Следующие факты также относятся к особому происхождению данной сутты: необходимость учить существ быть тренированными, не поддаваться праздности

и обидам в отношении с другими, вследствие восхваления или осуждения, а также показывать опасность вовлечения в это; неведение существ относительно правильного способа поведения, когда слышат восхваление или осуждение в своей адрес; неведение относительно различных видов добродетели, которые являются объектами восхваления; неведение относительно беспрепятственного движения всевидущего знания среди шестидесяти двух позиций воззрений и в том, что выходит за их пределы; а также неведение относительно того факта, что Татхагата не может находиться где-то [в любой из сфер существования].

Цель этого также двойная: общая и особенная. Таким образом, общая цель (замысел) всего этого учения Благословенного — это достижение парниббаны без привязанности, поскольку все это учение пронизывается вкусом освобождения. Особая цель должна быть понята через инверсию внешнего особого происхождения. Таким образом, Благословенный излагает это Учение, чтобы объяснить существам, каким образом следует практиковать, чтобы поддерживать равновесие; как избавляться от различных видов ненадлежащих средств к существованию, таких как мысли о будущем и праздные разговоры; описание сети шестидесяти двух воззрений; освещение закона обусловленности с позиции воззрений; изложение объекта медитации относительно четырех истин посредством шести основ контакта; исчерпание всех спекулятивных воззрений без исключения; и раскрытие своей собственной парниббаны без привязанности.

Вместилищем для этого учения являются опекаемые им люди, чьи умы соглашаются или сопротивляются вследствие восхваления и осуждения, которые вовлекаются в различные виды ненадлежащих средств к существованию, размышляют о будущем и т.д., погружаются в трясину шестидесяти двух воззрений и которые, поскольку не осуществляют совокупность добродетельного [и другие стадии тренировки], не понимают различные качества Будды.

Ключевым значением (сжатым смыслом) [является объединенный смысл всей сутты или отдельных ее частей]. Примерами этого являются:

1) Что касается слов «не поддаваться обиде...», то бхиккху предписывается соблюдать поведение отшельников в соответствии с их обетами; сохранять терпение и кротость (brahmavihāra); гармонизировать веру и мудрость; применять внимательность и ясное понимание; совершенствовать свои силы размышления и медитативного развития; отбрасывать навязчивые идеи и скрытые склонности; практиковать на благо себя и других; а также оставаться незатронутым непостоянством мира.

2) Что касается слов «воздерживаться от отнятия жизни...», то они демонстрируют очищение добродетели; вместе с этим также указывается на наличие стыда и благочестивого страха; обладание любящей добротой и состраданием; избавление от нарушения предписаний; отбрасывание благодаря замещающему фактору[153]; избавление от загрязнения посредством ошибочного поведения; достижение совершенства трех воздержаний[154]; становление любезным, благопристойным и достойным почитания; достижение успеха, почета и славы; основание покоя и прозрения; уменьшение неблаготворных корней; засевание благотворных корней; удаленность от обоих видов вреда (для себя и для других); уверенность в собраниях; пребывание в усердии; безупречность по отношению к другим; и свобода от угрызений совести.

3) Что касается слова «глубокий (трудно различимый)...», то оно указывает на следующее: глубину Дхаммы, которая не дает никакой опоры (для тех, кто вне этого Учения) и появляется лишь в редкие периоды бесконечных эонов; почти полную невозможность проникновения в нее через прямое переживание даже посредством тонкого интеллекта; ее недосягаемость посредством выводного знания (умозаключений), т.е. посредством выведения логических заключений; успокоение ею всех горестей; ее умиротворя-

ющую природу; прекрасную завершенность; избавление от мирских радостей; то, что она ведет к достижению высшего состояния; ее сферу знания вещей как есть; тонкость ее специфической природы; и проявление великой мудрости.

4) Если коротко, то благодаря рассмотрению отрывков, посвященных различным воззрениям, демонстрируются воззрения этернализма и аннигиляционизма (нигилизма). Далее также показывается: застревание на месте и уход слишком далеко[155], увлечение и ограничение, ошибочная приверженность, практика ошибочного пути, извращенные предположения, превратное понимание и неправильное присвоение, воззрения в связи с прошлым и воззрения в связи с будущим, воззрения о существовании и несуществовании, появление пристрастия и неведения, воззрения относительно конечности или бесконечности мира, впадение в две крайности, а также разделение [воззрений] на категории язв, смертельно опасного наводнения, закабаления, загрязнения, узлов, оков и привязанности.

5) Словами «происхождение ощущения...» показывается следующее: понимание и проникновение в Четыре благородные истины, избавление посредством подавления и искоренения, исчезновение пристрастия и неведения, различение основы и структуры реальных дхамм, приобретение знания текстов и духовного достижения, практика на благо себя и других, достижение тройного знания, установление внимательности и ясного понимания, гармонизация веры и мудрости, верный баланс энергии и покоя, а также достижение осуществления в состоянии покоя и прозрения.

6) Слова «которые не знают и не видят» указывают на неведение; слова «беспокойство и колебания погруженных в пристрастие» указывают на пристрастие; а также препятствия и оковы, неразрывание безначальной круговерти самсары, собрания условий, унаследованных из прошлого и продолжающееся в будущем собрание[156], исследование причин посредством прошлого и настоящего[157], взаимная поддержка неведения и пристрастия вследствие их взаи-

мопереплетающегося появления, а также они указывают на то, что они являются препятствием для избавления посредством мудрости и освобождения.

7) Слова «которые также обусловлены контактом» означают, что провозглашение этернализма и т.д. появляется в зависимости от условий, идея постоянства дхамм устраняется, а истина непостоянства устанавливается. Эта фраза дальше опровергает идею деятеля, который существует как абсолютная реальность, раскрывает действительную природу дхамм, раскрывает истину пустотности и указывает на условия и характеристики, могущие функционировать без деятеля.

8) Слова «узы, связывающие тело Татхагаты с существованием, подрезаны» указывают на достижение Благословенным избавления [от всех загрязнений], на его власть над знанием и освобождением, его завершение тройной тренировки (в добродетели, сосредоточении и мудрости), разделение между двумя элементами ниббаны[158], осуществление четырех оснований[159], его выход за пределы всех сфер существования, способов происхождения и т.д.

А также из всей сутты могут быть извлечены следующие идеи: невозмутимость Благословенного при желательных и нежелательных обстоятельствах; его установление других в этом качестве; экспозиция пары качеств, которая формирует основание благотворных дхамм; наставление относительно тройной тренировки; четыре вида индивидуумов, т.е. тех, кто мучается и т.д. (MN 51.8); четыре вида каммы — темная и светлая, с их результатами (MN 57); экспозиция сферы четырех безграничных состояний[160]; понимание пяти фактов — происхождение, [уход, удовлетворительность, неудовлетворительность и избавление] как есть; шесть принципов братского поведения[161]; десять качеств, обеспечивающих прибежищем[162] и т.д.

I. Шестнадцать способов передачи

1. Способ передачи учения (desanāhāra)

Пять совокупностей привязанности, которые функционируют как основание для воззрений относительно самости и мира, отмеченные связью с ощущениями и основаниями контакта, кроме пристрастия, являются истиной страдания (dukkhasacca).

Пристрастие является истиной происхождения страдания (samudayasacca). В этом тексте оно обозначается термином «беспокойство» (paritassanā), его собственная природа обозначается фразами «погруженное в пристрастие», «с ощущением в качестве условия возникает пристрастие», а также подразумевается выражениями «происхождение [ощущений]» и «узы существования». Такова трактовка этого согласно методу сутты.

Согласно методу Абхидхаммы, истиной происхождения является камма и загрязнения, на что кратко указывают все слова, обозначающие мирские благотворные и неблаготворные дхаммы, т.е. такие слова, как «негодование» (обида) и «торжество» (ликование), такие фразы, как «посредством рвения» и «искаженный умом», а также все термины, обозначающие воззрение, отмечающие благотворное и неблаготворное, сферы существования, горести и т.д., а также термин «происхождение» в его различных контекстах[163].

Невозникновение того и другого (каммы и загрязнений) — это истина прекращения (nirodhasacca), которая отмечается в тексте описанием исчезновения ощущений и избавления от них, фразой «он постиг внутри себя состояние совершенного покоя», а также выражением «освободился посредством отсутствия привязанности».

Путь, ведущий к пониманию прекращения, является истиной пути (maggasacca). На него указывается в некоторых местах, посвященных пониманию как есть происхождения и т.д., шести основ контакта, ощущений, а также в месте, посвященном подрезанию уз существования.

«Удовлетворенность» следует понимать как истину происхождения, «неудовлетворенность» — как истину страдания, и «избавление» — как истины прекращения и пути. Это интерпретация посредством четырех истин, но удовлетворенность, неудовлетворенность и избавление проявились в этом тексте в их собственной природе. «Плод (phala)» — это цель. Это, как было установлено выше, означает наставлять существ тому, как быть натренированными в поддержании невозмутимости и т.д. «Средства» (upāya) — это метод, благодаря которому достигают различных целей. Это недопущение негодования и т.д. с учетом того, что плоды негодования и т.д. не влияют ни на какой другой поток ума [кроме собственного], признание и раскрытие истинной природы восхваления, порицания и т.д. «Предписание» (āṇatti) Владыки Дхаммы — это запрет на допущение негодования и т.д.

2. Способ передачи исследования (vicayahāra)

(Описание этой темы пропущено, поскольку оно посвящено лишь исследованию выбора слов.)

3. Способ передачи истолкования (yuttihāra)

«Недопущение негодования (обиды) в результате любых влияний ведет к невозмутимости» — это истолкование, поскольку таким образом ум ровно течет при благоприятных и неблагоприятных обстоятельствах.

«Когда негодование и т.д. возникают в определенном потоке ума, то препятствия, которые они создают, приводят к разрушению достижений [развитых в этом потоке]» — это истолкование, поскольку не происходит переноса каммы (засеянной в собственном потоке) в потоки ума других.

«Когда ум охвачен возникновением негодования и

т.д., он не может даже отличить правильного от неправильного высказывания» — это истолкование, поскольку имеются слепота ума и невежество тех, кто охвачен злостью и жадностью.

«Воздержание от разрушения жизни и т.д. ведет к получению радости и восхваления всех существ» — это истолкование, поскольку за тем, кто наделен добродетелью, закрепляется очень положительная репутация.

«Хотя восхваление Татхагаты в связи с его качествами, такими как глубокое знание и т.д., касается лишь одной части [того, что в нем достойно восхваления], все же это ведет к пониманию всех качеств Всеведущего» — это истолкование, поскольку [относится к тем качествам], которые не имеют ничего общего с другими.

«Медитативные достижения и рассуждение, опирающиеся на поверхностные размышления, ведут к приверженности этернализму и т.д.» — это истолкование, поскольку сеть спекулятивных мыслительных конструкций еще не была уничтожена.

«Когда нет понимания неудовлетворительности в ощущениях, то пристрастие к ощущению увеличивается» — это истолкование, поскольку рассматривают лишь удовлетворение от ощущений.

«Когда есть страстное желание по отношению к ощущению, принятие самости и того, что ей принадлежит, а также принятие этернализма и т.д., это приводит к беспокойству [ума]» — это истолкование вследствие близости причины, поскольку пристрастие является условием для привязанности [к воззрениям и к доктрине самости].

«Контакт — это причина для провозглашения таких воззрений, как этернализм и т.д., а также для переживания ощущений в связи с такими воззрениями» — это истолкование, поскольку последние не могут появляться без встречи объекта, способности и сознания [образуя контакт].

«С шестью основами контакта в качестве основания следует непрерывный поток круговерти существования» —

это истолкование, поскольку неведение и пристрастие еще не были отброшены.

«Понимание происхождения и т.д. шести основ контакта выходит за пределы идей любых теоретиков» — это истолкование, поскольку такое понимание ведет к проникновению Четырех благородных истин.

«Все теоретики попадают в ловушку этих шестидесяти двух воззрений» — это истолкование, поскольку отрицающие нравственные последствия действия и т.д., а также теисты и т.д. также включены в эту сеть, что уже было описано выше.

«Узы, связывающие тело Татхагаты с существованием, подрезаны» — это истолкование, поскольку Благословенный, благодаря развитию семи факторов просветления как есть, с умом, установленным в четырех основаниях внимательности, достигает своего изначального устремления.

«Вместе с разрушением тела он достигает парниббаны, и тогда [боги и люди] больше его не видят» — это истолкование, поскольку вместе с достижением элемента ниббаны без остатка никакие [совокупности], такие как материальная форма и т.д., не остаются.

4. Способ передачи непосредственной причины (padaṭṭhāna-hāra)

Неприемлемая, оскорбительная и критикующая речь в адрес тех, кто заслуживает восхваления, является непосредственной причиной для различных видов потерь (vipatti). Приемлемая же, хвалебная и почтительная речь в адрес тех, кто заслуживает восхваления, — это непосредственная причина для различных видов достижений (sampatti).

Допущение негодования и т.д. является непосредственной причиной для страдания в адах и т.д. Тогда как недопущение негодования и т.д. является непосредственной

причиной для всех достижений, таких как рождение на небесах и т.д.

Недопущение отнятия жизни и т.д. является непосредственной причиной для совокупности возвышенной добродетели, совокупность возвышенной добродетели — для совокупности возвышенного сосредоточения, и совокупность возвышенного сосредоточения — для совокупности возвышенной мудрости.

Знание проникновения Благословенного, обладающее глубиной объективной сферы, это непосредственная причина для его знания Учения. Его знание Учения — это непосредственная причина для того, чтобы дать существам возможность упражняться в избавлении от страдания круговерти.

Все воззрения, как привязанность к воззрениям, это непосредственная причина для девятичастного существования. Существование является непосредственной причиной для рождения, тогда как рождение — это причина для старения и смерти, а также для горестей и т.д.

Проникновение происхождения и исчезновения ощущений как есть — это также понимание и проникновение Четырех благородных истин. И здесь понимание истин является непосредственной причиной для их проникновения, а их проникновение является непосредственной причиной для четырех плодов затворничества.

«Кто не знает и не видит» — это отсылка к неведению. Неведение является непосредственной причиной для формаций каммы и т.д. по цепочке зависимого происхождения вплоть до ощущения как непосредственной причины для пристрастия. «Беспокойство и колебания тех, что погружены в пристрастия» — где пристрастие является непосредственной причиной для привязанности.

«Это также обусловлено контактом» — где провозглашение этернализма и т.д. является непосредственной причиной для установления других в ошибочной приверженности. Ошибочная приверженность является непосредствен-

ной причиной для нежелания слушать истинную Дхамму, поддерживать связь с хорошими людьми, мудро размышлять и практиковать в соответствии с Дхаммой; а также для их слушания ложного учения и т.д.

«Без контакта» — где контакт является непосредственной причиной для ощущения. Шесть основ контакта — это непосредственная причина для самого контакта и для всего страдания круговерти. Понимание происхождения и т.д. шести основ как есть — это непосредственная причина для разочарования (nibbadā), бесстрастия (virāga) и т.д., вплоть до паринибба́ны посредством отсутствия привязанности.

Пресечение уз существования Благословенного — это непосредственная причина для его знания всеведения, а также для его паринибба́ны посредством отсутствия привязанности.

5. Способ передачи характеристики (lakkhaṇahāra)

Вместе с упоминанием негодования и т.д. к этому также могут быть отнесены злость, ненависть, клевета, высокомерие, зависть, желчь, самонадеянность и принижение других, поскольку все это обладает единой характеристикой, покуда все они содержатся в категориях сознания, связанного с антипатией (paṭighacittuppāda).

Вместе с упоминанием ликования и т.д. к этому также могут быть отнесены алчность, жадность, тщеславие, надменность, бахвальство и пренебрежение, поскольку все это обладает одинаковой характеристикой, покуда все они содержатся в категориях сознания, связанного с жадностью (lobhacittuppāda).

И снова вместе с упоминанием негодования к этому также могут быть отнесены остальные телесные узлы и препятствия, поскольку все они разделяют общую характеристику узлов и препятствий[164]. А также вместе с упоми-

нанием ликования к этому могут быть отнесены контакт и остальные факторы совокупности ментальных формаций, поскольку все они разделяют общую характеристику принадлежности к совокупностям формаций[165].

Вместе с упоминанием добродетели к этому также могут быть отнесены тренировка более высокого уровня сознания и более высокой мудрости, поскольку все они разделяют характеристику, будучи формами тренировки более высокого уровня. Сдерживание чувств следует рассматривать как часть добродетели.

Вместе с упоминанием воззрений к этому также могут быть отнесены остальные виды привязанности, поскольку все они разделяют характеристику, будучи формами привязанности.

Вместе с упоминанием ощущений к этому также могут быть отнесены остальные совокупности привязанности, поскольку все они разделяют характеристику, будучи совокупностями привязанности. И также, поскольку ощущение относится к основе ментальных объектов (dhammāyatana) и к элементу ментальных объектов (dhammadhātu), все остальные чувственные основы и элементы, относящиеся к разряду постижения прозрения (sammasana), могут быть отнесены к этому, поскольку все они разделяют характеристику, будучи чувственными основами и элементами.

Вместе с упоминанием неведения со словами «кто не знает и не видит» к этому также могут быть отнесены остальные корни, язвы, приливы [аффектов], оковы, препятствия и т.д., поскольку все они разделяют с неведением характеристику принадлежности к той же группе, такой как корни и т.д. И то же самое применимо относительно пристрастия, т.е. «беспокойство и колебание погруженных в пристрастие».

Вместе с упоминанием контакта со словами «это тоже обусловлено контактом» к этому также могут быть отнесены восприятие, ментальные формации и сознание, поскольку они разделяют общую характеристику, будучи совокупностями и причинами для инверсии (vipallāsa).

Вместе с упоминанием шести основ контакта к этому также могут быть отнесены совокупности, способности, элементы и т.д., поскольку все они разделяют общую характеристику, будучи причинными основами для возникновения контакта, а также относятся к разряду постижения прозрения.

И вместе с упоминанием уз существования к этому также могут быть отнесены такие загрязнения, как неведение и т.д., поскольку они разделяют общую характеристику, будучи корнями этой круговерти.

6. Способ передачи четырехчастного устроения (catubyūhahāra)

1) Источник (причина) (nidāna). Источник этого учения состоит из тех существ, которые могут тренироваться, но чьи умы колеблются от восхваления и порицания, которые не воздерживаются от ненадлежащих средств к существованию, которые привержены таким ложным воззрениям, как этернализм и т.д., и которые не могут оценить аромат (свойство) возвышенных качеств совершенным образом просветленного Будды, поскольку они не установились в совокупности тренировки добродетели и т.д.

2) Намерение (adhippāya). Намерение Благословенного таково: «Каким образом этим существам освободиться от прежде упомянутых недостатков и посвятить себя собственному благополучию и благополучию других посредством следования верным путем практики?»

3) Язык (nirutti). Это связано с происхождением слов, что может быть легко понято, если обратиться к происхождению слов, приведенному в комментарии. Однако мы не будем рассматривать это подробно, чтобы не углубляться в детали.

4) Последовательность (sandhi). Эта последовательность является шестичастной: а) последовательность слов

(padasandhi); б) значения слов (padatthasandhi); в) изложения (niddesāsandhi); г) передачи (nikkhepasandhi); д) сутты (suttasandhi); и е) учения (наставления) (desanāsandhi).
а) «Последовательность слов» — это связь между одним словом и другим (т.е. между «порицание» и «меня» (в 5-м параграфе сутты)).
б) «Последовательность значения слов» — это связь между значением слова и другим значением (между Благословенным, обозначаемым словом «меня», и отсутствием возвышенных качеств, приписываемых ему другими, обозначаемым словом «порицание»).
в) «Последовательность изложения» — это связь между последовательными разделами сутты с некоторыми разделами, а также между предшествующими и последующими частями сутты с одним разделом. Это может быть проиллюстрировано связью между учением Наставника, которое начинается с: «Если другие порицают меня...», и порицанием, выраженным странником Суппией; между его учением, начинающимся с: «Если другие восхваляют меня...», и восхвалением, выраженным юношей Брахмадаттой; а также между его учением, начинающимся с: «Есть, бхиккху, другие дхаммы, глубокие, которые трудно увидеть...», и восхвалением, выраженным бхиккху.
г) «Последовательность передачи» уже была описана выше посредством четырех оснований для передачи сутты.
д) «Последовательность сутты» уже была рассмотрена в комментарии. Она делится на три последовательности значения: последовательность, опирающаяся на вопрос, и последовательность, диктуемая естественной структурой учения.
е) «Последовательность учения» — это связь между учением [в этой сутте] и учением [в других суттах], что может быть проиллюстрировано следующими примерами.

Учение «Если другие порицают меня... вы не должны допускать враждебности в своем сердце» соотносится со сравнением с пилой: «Когда, бхиккху, грабители хотят

отпилить ваши конечности двуручной пилой, тот, кто в результате этого чувствует злость в своем сердце, не может быть последователем моего учения». (Mn 21.20)

«Вы лишь создаете препятствия для себя» — соотносится с учением о том, что «существа являются владельцами собственной каммы, наследниками своей каммы». (MN 135.4)

«Могли бы вы различать, являются их утверждения верно или ошибочно сказанными?» — соотносится с учением о том, что «злой человек не узнает смысла». (AN 7:60)

«Если другие говорят, восхваляя меня... вы не должны допускать, чтобы в вашем сердце появилось ликование» — соотносится со сравнением с плотом: «Даже [благотворные] дхаммы должны быть отброшены, а тем более то, что противоположно [благотворным] дхаммам». (MN 22.13)

«Вы будете лишь создавать препятствия для себя» — соотносится с учением о том, что «жадный человек не узнает смысла». (It 3:38)

«По ничтожным и незначительным поводам, исходя из мелких добродетелей» — соотносится с местами, где показывается более низкое положение добродетели перед джханой, поскольку даже первая джхана приводит к более великому результату и большей пользе, чем нравственная добродетель, например: «Когда он пребывает, вступив в первую джхану, это не так трудно и менее утомительно, чем первое, однако результат и польза от этого более великие». (DN 5.75)

«Отказавшись от пресечения жизни» соотносится с такими учениями, как: «Отшельник Готама является добродетельным, он наделен благотворными способами поведения». (DN 4.6)

«Есть другие дхаммы, глубокие...» соотносится с другими текстами, иллюстрирующими глубину знания Будды посредством его проникновения в дхаммы, обладая глубиной объективной сферы, например: «Эта Дхамма, обнаруженная мною, глубока...» (MN 26.19)

«Есть некоторые отшельники и брамины, спекулирующие о прошлом ... спекулирующие о будущем» — соотносится с таким учением в Панчаттайя-сутте (Pañcattaya Sutta (MN 102))[166]. И отрывок: «Поняв происхождение ощущений ... Татхагата освободился посредством отсутствия привязанности» соотносится с учением [в той же сутте]: «Это обусловленное и грубое. Но есть прекращение формаций. Поняв это, восприняв избежание этого, Татхагата вышел за пределы этого».

«Это лишь ощущение тех, кто не знает и не видит, беспокойство и колебание тех, кто погружен в пристрастие» — соотносится с учением [в той же сутте]: «Невозможно, чтобы эти почтенные, отдельно от веры, отдельно от предпочтения, отдельно от услышанного, отдельно от логического рассуждения, отдельно от мысленного согласия с воззрением получили чистое и ясное индивидуальное знание [своих доктрин]. И поскольку у них нет чистого и ясного индивидуального знания [своих доктрин], какой бы раздел знания эти почтенные отшельники и брамины [ни считали] ясным, об этом можно говорить лишь как о простой привязанности с их стороны».

«Это также обусловлено контактом» соотносится со следующими учениями: «В зависимости от глаза и видимых форм возникает сознание. Встреча этих трех является контактом. При условии контакта возникает ощущение; при условии ощущения возникает пристрастие; и при условии пристрастия возникает привязанность» (SN 12:44-45), а также: «Эти дхаммы коренятся в желании, происходят из внимания, относятся к контакту и сходятся на ощущении». (AN 8:83)

«Когда бхиккху понимает шесть основ контакта» соотносится со следующим учением: «Когда, Ананда, бхиккху не считает ощущение самостью, или восприятием, или ментальными формациями, или сознанием, то, не считая их таковыми, он не привязывается ни к чему в этом мире. Не привязываясь, он не беспокоится и, свободный от беспокойства, он внутренне достигает ниббаны». (SN 22:45)

«Все они улавливаются (запутываются в) этой сетью шестидесяти двух разделов» соотносится со следующим учением: «Все провозглашающие [эти воззрения] провозглашают воззрения, относящиеся к этим пяти группам или к какой-то из них». (MN 102.13)

«Вместе с разрушением тела... боги и люди больше не увидят его» соотносится со следующим учением: «Так же, как пламя, задуваемое ветром, Упасива, — сказал Владыка, — прекращает свое горение, больше не погружаясь в вереницу концепций, мудрец, освобождаясь от ментальной группы, достигает конца и больше не погружается в вереницу концепций». (Sn. 1074)

7. Способ передачи обращения (āvattahāra)

Фраза «вы не должны допускать негодование...» [указывает на] действие в согласии с терпением и кротостью. В связи с этим вместе с терпением может присутствовать вера и мудрость, позволяющие выдерживать боль, причиняемую несправедливостью других, а также вместе с кротостью (смирением) может присутствовать добродетель. Вместе с упоминанием веры (и мудрости) развертываются способности веры (и мудрости), а также все остальные составляющие просветления[167] (āvattati). Вместе с упоминанием добродетели развертываются свобода от сожаления и все другие блага добродетели (AN 10:1).

Утверждение «он воздерживается от отнятия жизни...» [указывает] на пребывание в усердии. Вместе с этим развертывается вся возвышенная жизнь, связанная с Учением. Через упоминание дхамм, обладающих глубиной объективной сферы, высшее просветление превозносится. Ведь высшее просветление является знанием уничтожения язв, имеющим в качестве своей непосредственной причины беспрепятственное знание, а также беспрепятственным знанием, имеющим в качестве своей непосредственной причины

знание уничтожения язв. Вместе с этим развертываются все качества Будды, такие как десять сил и т.д.

Вместе с упоминанием воззрений этернализма и т.д. подразумевается неведение и пристрастие. Вместе с ними разворачивается безначальная круговерть самсары. Проникновение происхождения и т.д. ощущений как есть подразумевает очищение трех видов полного понимания Благословенного[168]. Вместе с этим разворачиваются все Парами, озаглавленные совершенством мудрости (paññāpāramī). Вместе с указанием на неведение словами «кто не знает и не видит» к этому также может быть отнесено немудрое размышление. Вместе с этим разворачиваются дхаммы, коренящиеся в немудром размышлении. Вместе с указанием на пристрастие словами «беспокойство и колебание погруженных в пристрастие» разворачиваются девять дхамм, коренящихся в пристрастии[169]. Со словами «это также обусловлено контактом» он показывает, что провозглашение этернализма и т.д. происходит в зависимости от условий. Вместе с этим разворачиваются три характеристики непостоянства, страдания и отсутствия самости. Понимание шести основ контакта как есть указывает на достижение освобождения. Вместе с этим разворачиваются семь очищений[170]. Слова «узы, связывающие тело Татхагаты с существованием, подрезаны» подразумевают избавление от пристрастия. Вместе с этим разворачивается избавление Благословенного от всех загрязнений.

8. Способ передачи классификации (vibhattihāra)

Негодование, торжество и т.д. — это неблаготворные дхаммы, и их непосредственной причиной является немудрое размышление и т.д. Те же дхаммы, благодаря которым не допускают негодование, торжество и т.д., благодаря которым от них воздерживаются, это благотворные дхаммы, такие как доброжелательность и т.д., а их непосредственной

причиной является мудрое размышление. Среди них негодование и т.д. относятся к чувственной сфере; благожелательность и т.д. относятся к четырем уровням. Точно так же недопущение отнятия жизни и т.д. может быть благотворным или неопределенным (нейтральным), а их непосредственной причиной является стыд и страх нарушения норм морали. Таким образом, благотворное может относиться к чувственной сфере или же оно может быть запредельным; неопределенное является исключительно запредельным. Дхаммы, на которые указывается во фразе: «Есть, бхиккху, другие дхаммы, глубокие...», могут быть благотворными или же они могут быть неопределенными. Непосредственной причиной благотворных дхамм является прозрение, ведущее к появлению[171]; непосредственной причиной неопределенного являются дхаммы пути, прозрения или внимательности. Среди них благотворные являются исключительно запредельными; неопределенные могут относиться к чувственной сфере или же они могут быть запредельными. Все воззрения являются неблаготворными дхаммами, относящимися к чувственной сфере. Непосредственная причина без разделения — это немудрое размышление над ошибочной приверженностью. Но если брать отдельно, то непосредственной причиной для этернализма является неправильное применение метода единства из-за неспособности рассечь поток [следующих друг за другом дхамм на его отдельные компоненты]; это может быть соединено с рассуждением или воспоминанием прошлых жизней. Непосредственной причиной для аннигиляционизма является неправильное применение метода разнообразия из-за неспособности воспринять взаимосвязь [между функционирующими дхаммами] как причины и результаты [в последовательных жизненных потоках внутри той же общей непрерывности]; это соединено с соответствующим действием внимания. Непосредственные причины для остальных воззрений могут быть установлены как подходящие для каждого случая.

Что касается слова «ощущений», то здесь ощущения могут быть благотворными, неблаготворными или неопределенными; они могут относиться к чувственной сфере, к тонкоматериальной сфере или к нематериальной сфере. Их непосредственной причиной является контакт. Проникновение происхождения ощущений и т.д. как есть — это знание пути; освобождение посредством отсутствия привязанности — это результат. Классификация этих дхамм должна быть осуществлена посредством метода, представленного в разделе «глубоких дхамм». Неведение и пристрастие — это неблаготворные дхаммы, принадлежащие чувственной сфере. Из них непосредственной причиной неведения являются язвы или немудрое размышление; непосредственной причиной для пристрастия является восприятие удовлетворения от дхамм при наличии оков. Что касается слов «это также обусловлено контактом», то здесь классификацию дхамм и т.д. в случае контакта следует понимать таким же образом, как в случае ощущения. Благодаря этому методу классификация дхамм и т.д. в случае оснований контакта и т.д. также должна быть привнесена как подходящая в каждом случае.

9. Способ передачи инверсии (обращения) (parivattahāra)

Не допуская негодования и т.д., обладая терпением и кротостью, благодаря совершенству сил размышления и медитативного развития достигают собственного блага и других. Но если позволяют, чтобы негодование и т.д. продолжалось, это приводит к отвратительному, тревоге, потере здоровья, бесчестью и неприемлемому в отношениях с другими; они в итоге приводят к великому страданию в адах.

Воздержание от отнятия жизни и т.д. приводит ко всей последовательности благородных состояний, начиная с освобождения от раскаяния (AN 10:1). Но разрушение жизни

и т.д. приводит ко всей последовательности низких состояний, начиная с раскаяния.

Знание, обладающее глубиной объективной сферы, через постижение истинной природы всего познаваемого, помогает существам быть натренированными, чтобы достигать таких особых качеств, как [тройное] знание, [шесть] прямых знаний и т.д., согласно их способности. Но знание, лишенное такой глубины объективной сферы, поскольку оно закрывается (блокируется) познаваемым, не может вести к описанным выше особым качествам.

Все воззрения, впадающие в две крайности этернализма и аннигиляционизма, не могут выйти за пределы «берега индивидуальности» (sakkāyatīra), поскольку они не могут вести к освобождению (aniyyānikasabhāvattā). Но правильное воззрение, относящееся к Срединному Пути, вместе с необходимыми принадлежностями[172], покидает «берег индивидуальности» и достигает другого берега (т.е. ниббаны), поскольку оно стремится к освобождению по своей природе.

Проникновение происхождения и т.д. ощущений как есть приводит к освобождению посредством отсутствия привязанности, поскольку это относится к пути. Но непроникновение происхождения и т.д. ощущений ведет к заточению в тюрьме самсары, поскольку это функционирует как условие для формаций каммы[173].

Заблуждение, скрывающее истинную природу ощущений, приводит к наслаждению ощущениями. Но постижение [ощущений] как есть приводит к разочарованию и бесстрастию по отношению к ощущениям. Пристрастие в сочетании с немудрым размышлением над ошибочными приверженностями расширяет сложную сеть воззрений. Искоренение этого пристрастия на первом пути (т.е. на пути вхождения в поток) сжимает эту сеть воззрений.

Контакт является условием для провозглашения этернализма и т.д., поскольку [такого провозглашения] нет при отсутствии контакта.

Когда нет прекращения основ контакта и т.д. в тех, кто скован оковами воззрений, то нет прекращения контакта и т.д. и, таким образом, нет прекращения страдания самсары. Благодаря полному пониманию оснований контакта и т.д. в соответствии с их природой выходят за пределы всех спекулятивных воззрений. Но когда основания контакта и т.д. не поняты полностью, то не выходят за пределы поддержания воззрений.

Подрезание уз существования способствует непроизведению другой индивидуальной формы (attabhāva). Но пока узы существования не подрезаны, последовательность существований вращается вперед по направлению к будущему.

10. Способ передачи синонимов (vevacanahāra)

(Поскольку в этом способе приводятся лишь синонимы для слов, появляющихся в тексте, эта часть опускается.)

11. Способ передачи описания (paññatti)

Негодование может быть описано через его основу как имеющее десять или девятнадцать видов. Неудовольствие может быть описано через объекты рассмотрения (upavicāra) как имеющее шесть видов. Ликование может быть описано через восторг и т.д. как имеющее девять видов; его синоним, восторг, может быть описан как имеющий пять видов — малый, [моментальный, обильный, поднимающий и пронизывающий]. Радость может быть описана через объект рассмотрения как имеющая шесть видов. Добродетель может быть описана как имеющая множество видов — избегание, осуществление и т.д. Знание, обладающее глубиной объективной сферы, может иметь четыре или двенадцать видов

соответственно категориям сознания; но соответственно объективной сфере оно имеет множество видов. Воззрения описываются в виде шестидесяти двух разделов, таких как этернализм и т.д., но в результате дальнейшего анализа их содержания они становятся еще более многочисленными. Ощущение описывается как имеющее шесть, сто восемь и множество видов. Их происхождение и исчезновение описываются как имеющие пять видов. Удовлетворительность [ощущениями] описывается как имеющее два вида; неудовлетворительность ими описывается как имеющая три вида, а избавление [от ощущения] описывается как имеющее один и четыре вида. Освобождение посредством отсутствия привязанности описывается как имеющее два вида.

Неведение, на которое указывает фраза «кто не знает и не видит», описывается через свою объективную сферу как имеющее четыре и восемь видов. Пристрастие, на которое указывает фраза «погруженные в пристрастие», описывается как имеющее шесть, сто восемь и множество видов. Контакт описывается как имеющий шесть видов через свою опору. Привязанность описывается как имеющая четыре вида; существование — как имеющее два или много видов; рождение, через свои синонимы, как шестичастное, старение — как семичастное и смерть — как восьмичастная или девятичастная. Горе описывается как пятичастное, оплакивание — как шестичастное, боль и печаль — как четырехчастные, и отчаяние также описывается как четырехчастное.

Что касается слов «таково происхождение», то это описание источника. «Он понимает как есть» — это описание полного понимания страдания, описание отбрасывания происхождения этого, описание постижения своего прекращения этого и описание развития пути [ведущего к прекращению этого]. «Все они запутались [в этой сети]...» — это описание включения всех воззрений. «Узы, связывающие его с существованием, подрезаны» — это описание двух видов парниббаны.

А также благотворные и неблаготворные дхаммы, начиная с негодования, могут быть проанализированы как описание источника и т.д.; и снова негодование может быть проанализировано как описание синонима для недоброжелательности, неудовольствие — как описание синонима для печали и т.д.

12. Способ передачи способов вхождения (ataraṇahāra)

Когда упоминаются негодование и враждебность, то сюда также включается совокупность ментальных формаций, а когда упоминается неудовольствие, то сюда же включается совокупность ощущения. Это вхождение через совокупности. И снова, когда упоминается негодование и т.д., то подразумеваются основа ментального объекта, элемент ментального объекта, истина страдания и истина происхождения. Это вхождение через основы органов чувств, элементы и истины.

Неведение, возникающее вместе с негодованием и т.д., является их условием как коренной причины, совместного возникновения, взаимосвязи, опоры, общности, присутствия и не-исчезновения условий. Несовозникающее неведение — это их условие как непосредственное, близкое, непосредственно окончательное опорное, отсутствия и исчезновения условия. Не непосредственное — это условие лишь через окончательное опорное.

Способ, которым пристрастие, привязанность и т.д., а также контакт и т.д. функционируют как условия, может быть объяснен соответствующим образом для каждого случая, согласно тому, являются [обусловленные состояния] совозникающими с ними или нет. Некоторые факторы являются преобладающим условием, некоторые — каммическим, некоторые — питательным, некоторые — условием способности, некоторые — условием джханы и некоторые

— условием пути. Необходимо понимать это различие. Таково вхождение через зависимое происхождение.

Благодаря такому же методу вхождение через совокупности и т.д. может быть развернуто в случае ликования и т.д.

И снова добродетель — это воздержание от отнятия жизни, устремление и сопутствующее этому ментальному процессу, благожелательность и т.д. Они и содействующие им дхаммы, такие как честность, доброта и т.д., включены в совокупность ментальных формаций, основу ментального объекта и т.д. Таково вхождение через совокупности и т.д. согласно представленному выше методу. Этот метод также применяется к знанию, воззрениям, ощущению, неведению, пристрастию и т.д. Ссылки на избавление и на освобождение посредством отсутствия привязанности предполагают необусловленный элемент; вхождение сюда может быть осуществлено через элементы.

Слова: «Поняв как есть ... Татхагата освобождается посредством отсутствия привязанности» предполагают пять совокупностей Благословенного (добродетель, сосредоточение, мудрость, освобождение, а также знание и видение освобождения), а также тридцать семь составляющих просветления, начиная с четырех оснований внимательности. Они обеспечивают вхождение под соответствующими заглавиями. Фраза: «Это тоже обусловлено контактом», указывающая на обусловленную зависимость от провозглашения воззрений, обеспечивает вхождение через факт непостоянства. Как действительная природа дхамм, это обеспечивает вхождение через зависимое происхождение. Страдание и отсутствие самости, присущее непостоянству, обеспечивает вхождение через отсутствие желания и через пустотность соответственно. Тот же самый метод может быть применим к остальным терминам.

13. Способ передачи исправления (sodhanahāra)

«Если другие порицают меня» — это отправной пункт (ārambha). «Или они порицают Дхамму или Сангху» — это очищение терминов (padasuddhi) и неочищение отправного пункта. «Вы не должны допускать негодования...» — это исправление терминов и исправление отправного пункта. Тот же самый метод применяется к отрывку, где представлена противоположная ситуация.

Слова «Это лишь ничтожные вещи...» являются отправным пунктом. «И каковы же они?..» — это вопрос. «Отказавшись от отнятия жизни...» — это исправление терминов, неисправление отправного пункта и неисправление вопросов. «Это те ничтожные вещи...» — это исправление вопроса, исправление терминов и исправление отправного пункта.

«Есть, бхиккху, другие дхаммы...» — это отправной пункт. «И каковы же эти дхаммы?..» — это вопрос. «Есть некоторые отшельники и брамины...» — это отправной пункт. «И вследствие чего?..» — это вопрос. «Это с его таким образом сосредоточенным умом...» — это исправление терминов, неисправление отправного пункта и неисправление вопросов. «Эти являются теми отшельниками и браминами...» — это исправление терминов, исправление вопроса и исправление отправного пункта.

Точно так же отправной пункт и т.д. могут быть поняты в каждом случае.

14. Способ передачи выражаемых терминов (adhiṭṭhānahāra)

«Порицание» является общим термином выражения (sāmaññato adhiṭṭhānaṃ). Без дифференциации этого [выделяются] определенные термины (visesavacana) «меня, или

Дхамму, или Сангху». Такой же метод и в позитивном ключе (т.е. в случае восхваления).

«Добродетель» — это общий термин выражения. Без дифференциации этого [выделяются] определенные термины «воздерживаются от отнятия жизни...».

«Другие дхаммы...» — это общий термин выражения. Без дифференциации этого [выделяются] определенные термины «это Татхагата понимает...».

«Спекулирующие относительно прошлого...» — это общий термин выражения. Без дифференциации этого [выделяются] определенные термины «этерналисты...».

С теми же строками общие и частные термины должны извлекаться в каждом случае.

15. Способ передачи необходимых вещей (parikkhārahāra)

Девятнадцать оснований негодования, такие как мысли: «Он причинил мне вред» и т.д., это причина (hetu) негодования и т.д. Чрезмерная привязанность к объекту является причиной ликования и т.д. Стыд и боязнь нравственного падения вместе с такими качествами, как малые желания и т.д., это причина добродетели. Причина для дхамм описывается как «глубокая» и т.д., это Парами (pāramī), и в частности совершенство мудрости. Причины воззрений, это, в общем, связь с плохими людьми, слушание ложного учения и немудрое размышление над ошибочной приверженностью; в частности, припоминание прошлых жизней является причиной этернализма и т.д. Неведение, пристрастие, камма и контакт являются причинами для ощущения. Благородный путь — это причина для освобождения посредством отсутствия привязанности. Немудрое размышление — это причина для провозглашения [воззрений]. Созерцание удовлетворения дхаммами при наличии оков — это причина пристрастия. Шесть основ — это причина для контакта, тогда как ментальное и материальное — это причина для шести

основ. И развитие чистоты — это причина для подрезания уз существования.

16. Способ передачи координирования (samāropanahāra)

Фразой «Вы не должны допускать негодования...» показывается осуществление в терпении; фразой «Это лишь ничтожные вещи...» — достижение кротости; фразой «есть другие дхаммы...» — достижение знания. Две фразы «поскольку он свободен от ошибочного представления, то постигает внутри себя состояние совершенного покоя» и «поняв как есть происхождение и т.д. ощущений, Татхагата освобождается через отсутствие привязанности» указывают на достижение Буддой овладения знанием, на его освобождение и достижения в сосредоточении.

Таким образом, достижение терпения, совершенство благодаря силе размышления является непосредственной причиной для достижения кротости. Достижение кротости, по сути, это сама добродетель. А также фраза «воздержание от отнятия жизни» является, фактически, синонимом для добродетели. Добродетель — это непосредственная причина для сосредоточения, тогда как сосредоточение является непосредственной причиной для мудрости. Благодаря добродетели избавление от проступков и избавление от загрязнений вследствие ошибочного поведения достигают совершенства. Благодаря сосредоточению избавление от одержимости, депрессии и от загрязнений вследствие пристрастия достигает совершенства. И благодаря мудрости избавление от скрытых склонностей, избавление от загрязнения через пристрастие достигает совершенства. Таким образом, благодаря трем совокупностям — добродетели, сосредоточению и мудрости — осуществляется развитие покоя и прозрения, а также три вида избавления (отбрасывания) достигают совершенства.

II. Пять методов (Paṇcavidhanaya)

1. Метод превращения радости (nandiyāvattanaya)

Фраза «вы не должны допускать негодования...» показывает уменьшение пристрастия и неведения. Ведь когда есть привязанность и заблуждение относительно объектов, это может быть принято как самость или как принадлежность самости, возникает негодование, выраженное в виде мыслей: «Он причинил мне вред» и т.д.

И снова во фразах «он воздерживается от отнятия жизни...», «он постигает внутри себя состояние совершенного покоя», «он понимает как есть происхождение и т.д. шести основ контакта...» показывается абсолютное отвержение пристрастия и неведения. Материальные и нематериальные дхаммы являются основанием (adhiṭṭhāna) для неведения и пристрастия, которые показываются в своей собственной природе в таких фпазах, как «спекулирующие относительно прошлого...» и «которые не знают и не видят...». Безмятежность (samatha) и прозрение (vipassanā) являются их противоположностями (т.е. пристрастия и неведения соответственно). Освобождение благодаря уму (cetovimutti) и освобождение благодаря мудрости (paññāvimutti) — это их соответствующие результаты[174].

Таким образом, пристрастие, или пристрастие и неведение вместе, являются истиной происхождения. Материальные и нематериальные дхаммы, которые служат их основанием, это истина страдания. Их непроявление является истиной прекращения. Безмятежность и прозрение, которые позволяют понять прекращение, это истина пути. Таково истолкование относительно четырех истин.

Упоминание пристрастия может подразумевать всю фракцию неблаготворных состояний вследствие лицемерия, лукавства, тщеславия, высокомерия, небрежности, плохих желаний, плохих друзей, отсутствия стыда, страха наруше-

ния норм морали и т.д. Упоминание неведения может подразумевать фракцию неблаготворных состояний вследствие ошибочного размышления, гнева, злости, клеветы, деспотизма, зависти, самонадеянности, упрямства, воззрений относительно существования, воззрений относительно несуществования и т.д. И в противоположность тому, что было сказано, под благотворной фракцией может подразумеваться отсутствие лицемерия, лукавства и т.д., а также безошибочное размышление и т.д. И снова благотворная фракция может быть представлена через факторы безмятежности, такие как способность веры и т.д., а также через факторы прозрения, такие как восприятие непостоянства и т.д.

2. Метод троичности (tipukkhalanaya)

Под фразой «вы не должны допускать негодования...», а также под указанием на воздержание от отнятия жизни и грубой речи подразумевается отсутствие ненависти. Под фразой «вы не должны допускать ликования...», а также под указанием на воздержание от распутства подразумевается отсутствие алчности. Под воздержанием от присвоения того, что не было дано, подразумевается первое и второе. Под фразой «это Татхагата понимает» подразумевается отсутствие заблуждения. Таким образом, три благотворных корня показываются как противоположности трех неблаготворных корней. Из трех неблаготворных корней вся фракция неблаготворных состояний может быть развита посредством трех видов ошибочного поведения, загрязнений, пятен, неправедных путей, неблаготворных восприятий и мыслей, негативных дхамм и т.д. А также из трех благотворных корней может быть извлечена вся фракция благотворных состояний посредством трех видов правильного поведения, видов очищения, праведных путей, благотворных восприятий и мыслей, видов мудрости, благих дхамм, сосредоточений, врат избавления, освобождений и т.д.

Здесь истолкование этого также может быть осуществлено относительно четырех истин. Каким образом? Жадность или все благотворные и неблаготворные корни являются истиной происхождения. Совокупности привязанности, произведенные через них, служащие их основанием и объективной сферой, это истина страдания. (Их непоявление — это истина прекращения. Освобождение и т.д., понимание прекращения — это истина пути.)

3. Метод львиной игры (sīhavikkīḷitanaya)

Под предписанием воздерживаться от негодования, ликования и т.д. подразумевается внимательность. Ведь благодаря внимательности узнают заслуживающие порицания и безупречные состояния, различают опасность в прежнем и пользу в последующем, избавляются от заслуживающего порицания и приступают к безупречному.

И снова, отмечая воздержание от ненадлежащих средств к существованию, подразумевают энергию. Ведь посредством энергии рассеивают мысли чувственных желаний, недоброжелательство и агрессию. А также совершенствование энергии является [средством] добродетели посредством очищения средств к существованию.

Отмечая воздержание от отнятия чужой жизни и т.д., подразумевают внимательность. Ведь благодаря внимательности узнают заслуживающие порицания и безупречные состояния, различают опасность в прежнем и пользу в последующем, избавляются от заслуживающего порицание и приступают к безупречному. Таким образом говорится, что внимательность обладает как своим проявлением столкновением с объективной сферой.

«Это Татхагата понимает» — под этим подразумеваются сосредоточение и мудрость. Ведь благодаря мудрости вещи постигают как есть; и тот, кто сосредоточен, понимает вещи как есть.

Под словами «постоянное, устойчивое...» подразумевается инверсия принятия непостоянного как постоянного (anicce niccan ti vipallāso); под словами «[самость остается] неизменной после смерти, а также исключительно счастливой» и «достигает высшей ниббаны здесь и сейчас...» подразумевается инверсия принятия неприятного как приятного (asukhe sukham ti vipallāso); под словами «предоставляет и обеспечивает пятью нитями чувственного удовольствия» подразумевается инверсия принятия нечистого как чистого (asubhe subhan ti vipallāso); и под всеми этими фразами, излагающими различные воззрения, подразумевается инверсия принятия того, что не является самостью как самость (anattani attā ti vipallāso). Таким образом демонстрируются четыре инверсии. И четыре основания внимательности применяются как их противоположности[175].

В связи с этим четыре типа индивидуумов могут быть описаны посредством четырех способностей. Каким образом? Индивидуум со страстным нравом (taṇhācarita) бывает двух типов: с притупленными и с острыми способностями органов чувств. То же самое касается индивидуума со склонностью теоретизировать (diṭṭhicarita). Первый из них (со страстным нравом и притупленными способностями), имевший извращенное воззрение принятия нечистого как прекрасного, узнает истинную природу тела как есть благодаря внимательности и тем самым вступает на праведный путь[176]. Второй (со страстным нравом и острыми способностями), имевший извращенное воззрение принятия неприятного как приятного, избавляется от этой инверсии благодаря силе или энергии, называемой «сдерживаемой энергией», как сказано: «Он не терпим к появляющимся мыслям чувственного желания». (MN 2.20) Третий (склонный к теоретизированию с притупленными способностями), принимая непостоянство как постоянство вопреки своей настоящей природе, проникает в моментальность формаций как есть с умом, хорошо сосредоточенным благодаря силе безмятежности. Четвертый (склонный к теоретизированию

с острыми способностями), введенный в заблуждение кажущейся твердостью непрерывности, совокупности, функции и объекта, ошибочно привержен идее самости в связи с тем, что не является самостью, но просто собрание таких дхамм как контакт и т.д. Он рассеивает эту ошибочную приверженность, размышляя над четырехаспектной пустотностью[177].

И здесь вследствие этих четырех инверсий все неблаготворные состояния могут активизироваться вследствие четырех язв, разливов, оков, телесных узлов, негативных тенденций, появления страстных желаний и видов цепляния, семи пребываний сознания, отсутствия полного понимания и т.д. А также благодаря четырем основаниям внимательности все благотворные состояния могут быть введены в действие благодаря четырем джханам, пребываниям, основаниям, дхаммам, связанным с блаженством, неизмеримым, правильным усилиям, основаниям духовного успеха и т.д.

Восприятие красоты и восприятие удовольствия (в том, что нечистое и неприятное), или же все четыре инверсии, указывают на истину происхождения. Пять совокупностей привязанности, которые служат их основанием и объектом, это истина страдания. [Их невозникновение — это истина прекращения. И основание внимательности и т.д., которое понимает прекращение, это истина пути.] Таково разъяснение относительно четырех истин.

4. Метод установления направлений (disālicananaya)
5. Метод крюка (ankusanaya)

Посредством демонстрации трех методов, имеющих дело со значением, демонстрируются эти два метода, имеющие дело с их выражениями (vohāranaya). Что касается установления (samālocana) дхамм соответственно направлениям трех методов, имеющих дело со значением, таков метод «установления направлений». Направление этих дхамм вместе — это «метод крюка». Таким образом излагаются эти пять методов.

III. Схема распределения (Sāsanapaṭṭhāna)

В шестнадцатичастной схеме распределения эта сутта классифицируется как рассматривающая загрязнение, нравственность[178] и адепта[179] (поскольку в ней исследуются загрязнения страстного желания, воззрений и т.д., накопление заслуги в результате добродетели и т.д., а также совокупности добродетели адепта и т.д.). Или же она классифицируется как сутта, рассматривающая загрязнение, нравственность, проникновение и адепта (поскольку исследует перечисленные выше пункты, а также совокупности добродетели адепта и т.д.).

В двадцативосьмичастной схеме распределения ее следует понимать как мирскую и сверхмирскую в своих границах, как выражаемую относительно существ и дхамм, как рассматривающую знание и познаваемое, видение и медитативное развитие, учение Будды и учение небуддистов, то, на что можно ответить, и то, на что ответить нельзя, благотворное и неблаготворное, позволительное и запретное, а также восхваление.

ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ

ТРАКТАТ О ПАРАМИ

Теперь мы приступаем к детальному изложению Парами для тех, кто следует суттам, кто усердно практикует колесницу великого просветления (mahābodhiyāna), чтобы улучшить свое умение накапливать факторы, необходимые для просветления[180].

Список вопросов таков: 1) Что такое Парами? 2) Почему они называются Парами? 3) Сколько их? 4) Какова их

последовательность? 5) Каковы их характеристики, функции, проявления и непосредственные причины? 6) Каковы их условия? 7) Каковы их загрязнения? 8) Каким образом они очищаются? 9) Каковы их противоположности? 10) Каким образом их практиковать? 11) Как они подразделяются? 12) Как они синтезируются? 13) Каким образом они достигаются? 14) Сколько времени требуется для их достижения? 15) Какая польза от их достижения? 16) Каков их плод?

Далее следуют ответы на эти вопросы.

(1) Что такое Парами?

Парами — это возвышенные качества, такие как щедрость и т.д., сопровождаемые состраданием и искусными методами, а также незагрязненность страстными желаниями, тщеславием и воззрениями[181].

(2) Почему они называются «Парами»?

Бодхисаттвы, великие существа, являются высшими (parama), поскольку они высшие существа по причине своих выдающихся качеств, таких как щедрость, добродетель и т.д. Парами — активность в проявления щедрости и т.д. — это их характеристика или способ поведения. Или же: он превосходен и поэтому является высшим (paratīti paramo), бодхисаттва — исполнитель и хранитель возвышенных качеств, таких как щедрость и т.д.; свойственное высшему — характер или поведение являющегося высшим (т.е. бодхисаттвы) — это Парами, т.е. такие активности, как щедрость и т.д.[182]

(3) Сколько их?

Если коротко, то их десять. Они появляются в текстах со своими особыми характеристиками. Как сказано: «Размышляя таким образом, я увидел: первая Парами — это ще-

дрость. Таков великий путь, которым следовали мудрецы прошлого». (Bv II v.117)

И еще сказано: «Сколько есть дхамм, Почтенный, которые завершаются Состоянием будды? Есть, Сарипутта, десять дхамм, завершающихся Состоянием будды. Каковы эти десять? Щедрость, Сарипутта, завершается Состоянием будды. Добродетель, отречение, мудрость, усердие, терпение, правдивость, решимость, любящая доброта и невозмутимость — это дхаммы, завершающиеся Состоянием будды[183].»

Так сказал Бхагаван. И сказав это, Татхагата, Учитель, изрек следующее:

Щедрость, добродетель и отречение,
Мудрость и усердие — пять;
Терпение, правдивость, решимость,
Любовь и невозмутимость — [всего] десять[184].

Хотя некоторые утверждают, что их шесть. Но это говорится исходя из их объединения, что будет разъяснено далее (см. раздел 12).

(4) Какова их последовательность?

Здесь «последовательность» означает последовательность учения. Эта последовательность следует в том порядке, в котором Парами изначально были приняты и который, в свою очередь, происходит из порядка, в котором они исследуются[185]. Качество, которое исследуется и принимается вначале, описывается первым. В данном случае щедрость следует первой, поскольку она содействует [развитию] добродетели и легка для практики. Щедрость, сопровождаемая добродетелью, очень плодотворна и полезна, и поэтому добродетель следует сразу за щедростью. Добродетель сопровождается отречением ... отречение — мудростью ... мудрость — усердием ... усердие — терпением ... терпение — правдивостью ... правдивость — решимостью

... решимость — любящей добротой ... и любящая доброта сопровождается невозмутимостью, что очень плодотворно и полезно. Таким образом, невозмутимость следует сразу за любящей добротой. Невозмутимость сопровождается состраданием, а сострадание — невозмутимостью. [У некоторых может возникнуть вопрос:] «Как могут бодхисаттвы, великие сострадательные, взирать на живых существ с невозмутимостью?» Некоторые учителя говорят: «Иногда они демонстрируют невозмутимость по отношению к живым существам, когда это необходимо». Тогда как другие говорят: «Они не проявляют невозмутимость по отношению к живым существам, но по отношению к совершаемым ими оскорбительным действиям».

Также можно представить другой способ [объяснения этой последовательности]:

(1) Щедрость следует вначале, а) поскольку она доступна всем существам, ведь даже обычный человек может практиковать щедрость; и б) поскольку ее легче всего практиковать.

(2) Добродетель следует сразу за щедростью, а) поскольку добродетель очищает как дающего, так и получающего; б) чтобы показать, что принося пользу другим, добродетель также противодействует их несчастьям; в) чтобы установить фактор воздержания сразу за фактором благой деятельности; и г) чтобы показать причину для достижения благоприятного состояния в будущем существовании, сразу после причины для достижения богатства[186].

(3) Отречение следует сразу за добродетелью, а) поскольку отречение делает совершенным достижение добродетели; б) чтобы поместить благое поведение ума сразу после благого поведения тела и речи; в) поскольку медитация (джхана) легко удается тем, кто очистил добродетель; г) чтобы показать, что очищение места посредством отвержения негативных загрязнений ума следует за очищением методов (раюда) посредством отвержения негативных действий; и

д) чтобы установить отвержение одержимостей ума сразу после отвержения телесных и вербальных нарушений[187].

(4) Мудрость следует сразу за отречением, а) поскольку отречение делается совершенным и очищается мудростью; б) чтобы показать, что нет мудрости без медитации, поскольку сосредоточение является непосредственной причиной мудрости, а мудрость является проявлением сосредоточения; в) чтобы поместить причинную основу для невозмутимости сразу после причинной основы для безмятежности; и г) чтобы показать, что искусные методы, направленные на благополучие других, происходят из медитации, направленной на их благополучие.

(5) Усердие следует сразу за мудростью, а) поскольку функция мудрости достигает совершенства благодаря усердию; б) чтобы показать чудесную работу, которую бодхисаттва осуществляет на благо существ, после того как он приходит к правильному принятию их пустотности; в) чтобы поместить причинную основу для приложения усилия сразу после основы для невозмутимости; и г) чтобы поместить появление усердия сразу после активности внимательного рассмотрения согласно утверждению: «Активность тех, кто осуществил внимательное рассмотрение, приводит к превосходным результатам».

(6) Терпение следует сразу за усердием, а) поскольку оно совершенствуется усердием, как сказано: «Усердный, развивая свое усердие, преодолевает страдание, связанное с [другими] существами и формациями»; б) поскольку терпение является украшением усердия, как сказано: «Терпение усердного ярко сияет»; в) чтобы установить причинную основу для безмятежности сразу после основы для усердия, поскольку беспокойство из-за чрезмерной активности устраняется благодаря правильному принятию Дхаммы (dhammanijjhānakkhanti)[188]; г) чтобы показать стойкость усердствующего, поскольку терпеливый и не подверженный беспокойству стоек в своих действиях; д) чтобы показать отсутствие стремления к награде, когда бодхисаттва при-

лежно занимается деятельностью на благо других, ведь желания отсутствуют, когда он размышляет над Дхаммой в согласии с действительностью; и е) чтобы показать, что бодхисаттва должен терпеливо переносить страдание, причиняемое другими, даже когда он действует лишь ради их блага.

(7) Правдивость следует сразу после терпения, а) поскольку решимость практиковать терпение длится долго благодаря правдивости; б) [поскольку] поместив вначале терпеливое перенесение причиняемого другими вреда, затем помещают верность своему слову оказывать им помощь; в) чтобы показать, что бодхисаттва, который благодаря терпению не колеблется перед лицом оскорблений, благодаря правдивой речи не оставляет [заботой своего противника]; и г) чтобы показать правдивость знания, развитого посредством разумного принятия пустотности существ.

(8) Решимость следует сразу за правдивостью, а) поскольку правдивость совершенствуется решимостью и поскольку недопущение [обмана] становится совершенным в том, чья решимость неколебима; б) [поскольку] показав вначале не вводящую в заблуждение речь, затем показывают неколебимую верность своему слову, так как бодхисаттва, приверженный истине, продолжает неуклонно поддерживать свои обеты щедрости и т.д.; и в) чтобы показать, сразу за достоверностью знания, полное накопление всего необходимого для просветления (bodhisambhāra), поскольку знающие вещи как есть определяются относительно необходимого для просветления и приводят их ко всей полноте, не допуская колебания перед лицом своих противников[189].

(9) Любящая доброта следует сразу за решимостью, а) поскольку любящая доброта совершенствует решимость в плане осуществления деятельности на благо других; б) чтобы поместить деятельность, которая действительно приносит пользу другим, сразу после установления решимости это делать, поскольку «приходят к уверенности, что все, необходимое для просветления, пребывает в любящей доброте»;

и в) поскольку осуществление деятельности на благо других следует уверенно, лишь когда решимость неколебима.

(10) Невозмутимость следует сразу за любящей добротой, а) поскольку она ее очищает; б) чтобы показать равнодушие, которое следует поддерживать по отношению к причиняемому другими вреду, когда заботятся об их благе; в) [поскольку] поместив развитие любящей доброты, затем устанавливают следующее происходящее из нее развитие качества; и г) чтобы показать чудесную добродетель бодхисаттвы, заключающуюся в пребывании беспристрастным даже по отношению к тем, кто проявляет доброжелательность.

Таким образом, последовательность Парами следует понимать так, как было описано.

(5) Каковы их характеристики, функции, проявления и непосредственные причины?

Прежде всего, все Парами без исключения обладают характеристикой приносить пользу другим, обладают функцией оказывать помощь другим и быть неколебимым, обладают проявлением желания блага для других или достижения Состояния будды, а также непосредственной причиной великого сострадания, или сострадания и искусных методов.

Взятое отдельно, совершенство щедрости является стремлением избавиться от самости и от своего имущества, сопровождаемым состраданием и искусными методами. Совершенство добродетели является достойным поведением тела и речи, сопровождаемым состраданием и искусными методами; по сути, это означает стараться не делать того, что делать не следует, а также делать то, что делать следует, и т.д. Совершенство отречения — это действие сознания, которое состоит в отказе от приятных ощущений и существования, чему предшествовало понимание присущей им неудовлетворительности, сопровождаемое состраданием и иску-

сными методами. Совершенство мудрости — это понимание общих и частных характеристик дхамм, сопровождаемое состраданием и искусными методами. Совершенство усердия — это телесная и умственная работа на благо других, сопровождаемая состраданием и искусными методами. Совершенство терпения — это перенесение вреда, причиняемого [другими] существами и формациями, или же появляющееся подобного вида действие сознания, в котором преобладает отсутствие неприятия, сопровождаемые состраданием и искусными методами. Совершенство правдивости — это отсутствие лживости в речах, сопровождаемое состраданием и искусными методами. Совершенство решимости — это неколебимая уверенность в осуществлении активности ради блага других, сопровождаемая состраданием и искусными методами, или же это действие сознания, появляющееся в подобном виде. Совершенство любящей доброты — это желание заботиться о благополучии и счастье всего мира, сопровождаемое состраданием и искусными методами; по сути же это доброжелательность. Совершенство невозмутимости — это беспристрастное отношение к приятным и неприятным существам и формациям, избавление от влечения и отвращения, сопровождаемое состраданием и искусными методами.

На основании этих определений характеристики и т.д. могут быть представлены следующим образом:

(1) Щедрость обладает характеристикой избавления; ее функция состоит в ослаблении жадности по отношению к вещам, которые могут быть отданы; ее проявление состоит в непривязанности или достижении благополучия и благоприятного состояния существования; объект, который может быть оставлен, является ее непосредственной причиной.

(2) Добродетель обладает характеристикой обуздания (sīlana); согласование (samdhāna) и установление (patiṭṭhana) также отмечаются как ее характеристика. Ее функцией является устранение нравственной испорченности, или же функцией является безупречное поведение; ее проявле-

нием является нравственная чистота; стыд и страх нарушения норм морали являются ее непосредственной причиной.

(3) Отречение обладает характеристикой отделения от приятного ощущения и существования; его функция состоит в подтверждении присущей им неудовлетворительности; его проявление состоит в отхождении от них; его непосредственной причиной является чувство безотлагательности духовного продвижения.

(4) Мудрость обладает характеристикой проникновения в действительную специфическую природу [дхамм], или характеристикой уверенной проницательности, подобно стреле, выпущенной искусным лучником; ее функция состоит в освещении сферы объектов, таких как светильник; ее проявлением является отсутствие заблуждений, подобно проводнику в лесу; ее непосредственной причиной являются сосредоточение или четыре истины.

(5) Усердие обладает характеристикой старания; его функция состоит в укреплении; его проявлением является неутомимость; непосредственной причиной является основание для возникновения усердия или чувство безотлагательности духовного продвижения.

(6) Терпение обладает характеристикой принятия; его функция состоит в перенесении желательного и нежелательного; его проявлением является терпимость или непротивление; непосредственной причиной является видение вещей как есть.

(7) Правдивость обладает характеристикой отсутствия обмана в речах; ее функцией является удостоверение в соответствии с действительностью; ее проявлением является превосходство; непосредственной причиной является честность.

(8) Решимость обладает характеристикой определенности относительно необходимого для (факторов) просветления; ее функция состоит в преодолении того, что им препятствует; ее проявлением является неколебимость в следовании к цели; непосредственной причиной являются факторы просветления.

(9) Любящая доброта обладает характеристикой способствования благополучию живых существ; ее функция заботиться о благополучии или же удалять возмущение; ее проявлением является добросердечие; непосредственной причиной является видение позитивной стороны существ.

(10) Невозмутимость обладает характеристикой поддержания аспекта нейтрального отношения; ее функцией является беспристрастное видение вещей; ее проявлением является убывание влечения и отвращения; непосредственной причиной является размышление над тем фактом, что все существа получают результаты своей каммы.

И здесь следует отметить, что сопровождение из сострадания и искусных методов является особой характеристикой каждой добродетели, к примеру, отбрасывание в случае щедрости и т.д. Ведь такие добродетели, как щедрость и т.д., которые появляются в потоках ума бодхисаттв, всегда сопровождаются состраданием и искусными методами. Именно это делает их Парами.

(6) Каковы их условия?

Условием Парами прежде всего является великое устремление (abhinīhāra). Это устремление, поддерживаемое восемью положениями (о которых далее пойдет речь), которое появляется следующим образом: «Переправившийся, я могу переправить; освобожденный, я могу освободить; усмиренный, я могу усмирить; успокоенный, я могу успокоить; утешенный, я могу утешить; достигший ниббаны, я могу привести к ниббане; очищенный, я могу очистить; просветленный, я могу привести к просветлению». Таково условие для всех Парами без исключения.

Восемь положений, благодаря которым устремление достигает цели, это: бытие человеком, мужской пол, причина, видение Учителя, уход, обретение высших качеств, сильная преданность и сильное желание[190].

(1) Бытие человеком (manussatta): устремление к Состоянию будды может быть исполнено лишь тем, кто обрел человеческое состояние существования, а не тем, кто является нагом, супанной и т.д. Почему? Поскольку эти другие состояния не имеют связи с Состоянием будды (всегда возникает в человеческом состоянии).

(2) Мужской пол (liṅgasampatti): Для обретшего человеческое бытие это устремление может быть исполнено, только если оно сделано лицом мужского пола, а не женского, кастратом или гермафродитом. Почему? По той же причине (т.е. потому что Будда всегда является мужчиной) и потому что [в других случаях] нет наличия необходимых свойств. Как было сказано: «Это невозможно, бхиккху, такое не может произойти, чтобы женщина стала святым, совершенно просветленным буддой». (MN 115.15, AN 1:15)

(3) Причина (hetu): обретение необходимых поддерживающих условий. В случае имеющего мужской пол это устремление может быть исполнено лишь тем, кто обладает необходимыми поддерживающими условиями, т.е. тем, кто достиг необходимого причинного основания и никем другим.

(4) Видение Учителя (satthāradassana): личное присутствие Учителя. Это устремление может быть исполнено, лишь когда оно делается тем, кто осуществляет его в присутствии живущего Будды. Если же оно осуществляется после того, как Высочайший удалился в париниббану — перед храмом, у подножия дерева Бодхи, перед образом, а также в присутствии паччекабудд или учеников Будды, — это устремление не исполняется. Почему? Потому что получатель лишен силы (необходимой для поддержания устремления). Это устремление исполняется, лишь когда оно осуществляется в присутствии будд, поскольку только они обладают духовной силой, соответствующей величию этого устремления.

(5) Уход (pabbajjā). Это устремление исполняется, лишь когда оно делается в присутствии Высочайшего и тем,

кто удалился (в монашеское отшельничество), либо же бхиккху, либо аскетом, который поддерживает учение каммы, или последствий совершенных деяний. И оно не исполняется для тех, кто продолжает жить в миру. Почему? Потому что жизнь мирянина не имеет связи с бытием Будды (который удалился). Великие бодхисаттвы (в своем последнем существовании) достигают высшего просветления лишь после того, как они удаляются в отшельничество, а не когда они продолжают жить в миру. Поэтому в момент осуществления намерения лишь тот может исполнить это устремление, кто удалился, а также наделен подходящими качествами и решимостью.

(6) Обретение высших качеств (guṇasampatti): это обретение таких совершенных качеств, как прямое знание и т.д. Это устремление может быть исполнено, если осуществляется тем, кто удалился от мира и достиг восьми медитативных достижений (samāpatti) и пяти мирских видов прямого знания[191], и оно не исполняется для тех, кто не обладает этими качествами. Почему? Поскольку лишенный их не может исследовать Парами. Ведь именно благодаря обладанию необходимыми опорными условиями и прямым знанием Великий муж, после того как он осуществляет устремление, может сам исследовать Парами.

(7) Сильная преданность (adhikāra): сильная приверженность. Это устремление исполняется лишь для тех, кто наделен описываемыми выше качествами и кто обладает настолько сильной преданностью по отношению к буддам, что готов лишиться ради них собственной жизни.

(8) Сильное желание (chandatā): благотворное желание, стремление к осуществлению. Обладающий описанными выше качествами должен также обладать сильным желанием, потребностью и стремлением практиковать дхаммы, которые приводят к Состоянию будды. Лишь тогда его устремление исполнится, и не иначе.

Следующие сравнения иллюстрируют важность и необходимость желания. Если он слышит: «Лишь тот может

достичь Состояния будды, кто способен переплыть воды, заполняющие всю мировую систему, и достичь дальнего берега, лишь полагаясь на силу своих рук» — то ему не приходит в голову, что это трудно, но он исполняется желанием достичь этой цели и не отклоняется от нее. Если он слышит: «Лишь тот может достичь Состояния будды, кто способен преодолеть пламя и раскаленные угли, заполняющие всю мировую систему, и достичь дальнего берега...» Если он слышит: «Лишь тот может достичь Состояния будды, кто способен преодолеть океан острого оружия, заполняющего всю мировую систему, и достичь дальнего берега...» Если он слышит: «Лишь тот может достичь Состояния будды, кто способен преодолеть джунгли с колючими лианами и густыми зарослями бамбука, заполняющими всю мировую систему, и достичь дальнего берега...» Если он слышит: «Состояния будды можно достичь лишь после мучений в аду в течение четырех неисчислимых и ста тысяч эонов» — то ему не приходит в голову, что это трудно, но он исполняется желанием достичь этой цели и не отклоняется от нее. Такова важность и необходимость желания.

Устремление, осуществленное тем, кто наделен этими восемью факторами, по сути является действием сознания, появляющимся вместе с собранием этих восьми факторов. Его характеристикой является верное решение достичь высшего просветления. Его функция состоит в стремлении: «О, пусть я достигну пробуждения к высшему совершенному просветлению, а также принесу благополучие и счастье всем существам!» Оно проявляется как коренная причина для факторов просветления. Ее непосредственной причиной является великое сострадание или достижение необходимых поддерживающих условий. Поскольку в качестве своего объекта оно имеет неописуемое состояние будд и благополучие всего громадного мира существ, его следует видеть как высочайший и превосходнейший отличительный признак заслуги, наделенный безмерным потенциалом, коренную причину всех дхамм, приводящих к Состоянию будды.

Одновременно с его возникновением Великий муж приступает к практике колесницы великого просветления. Он необратимо фиксируется на своей участи и поэтому надлежащим образом получает имя «Бодхисаттва». Его ум полностью посвящает себя высшему просветлению и его полноте, а его способность осуществлять тренировку факторов просветления усиливается. Ведь когда их устремление исполняется, Великий муж верным образом исследует все Парами своим саморазвитым знанием, которое представляет их будущее достижение всеведения. Затем они приступают к своим практикам и осуществляют их в необходимом порядке, как это делалось мудрым Сумедхой, когда он исполнил свое великое устремление.

Это устремление имеет четыре условия (рассауа), четыре причины (hetu) и четыре силы (bala).

Каковы эти четыре условия? (1) Великий муж естественным образом наделен необходимыми поддерживающими условиями (upanissaya), поскольку соблюдал в прошлом свои обязательства под руководством предшествующих будд. (2) Великий муж естественным образом наделен сострадательным нравом и предрасположенностью. Его желанием является облегчить страдание существ, и он даже готов отдать свои тело и жизнь ради этого. (3) До тех пор, пока не достигнет своей цели, Великий муж очень долго прикладывает усилия и старается, преодолевая огромные трудности без страха и не приходя в отчаяние от страдания самсары ради благополучия других существ. (4) Великий муж опирается на добрых друзей, которые удерживают его от порока и устанавливают в благом.

Таковы необходимые поддерживающие условия, которыми наделен Великий муж. Так же, как его нрав без отвлечения склоняется и следует к полному просветлению, он расположен к совершению активности на благо существ, поскольку в присутствии прежних будд он твердо решил следовать к полному просветлению, провозглашая мысленно или вслух: «Я тоже стану совершенно просветленным

буддой и буду способствовать достижению благополучия и счастья всеми существами». Поскольку он наделен такими поддерживающими условиями, у него появляются следующие свойства, которые формируют радикальное различие между ним самим и существами, направляющимися к просветлению саваки (sāvakabodhisatta) или к просветлению паччекабудды (paccekabodhisatta), в связи с их способностями (indriyato), способами практики (paṭipattito), а также умением (kosallato). Во-первых, Великий муж, наделенный необходимыми поддерживающими условиями, обладает ясными чувственными способностями и ясным знанием, но не так, как другие. Во-вторых, Великий муж практикует не для своего собственного благополучия, но для благополучия других, ради благополучия и счастья многих, из сострадания к этому миру, ради блага, благополучия и счастья богов и людей, но не так, как другие. И в-третьих, он применяет искусность в своей практике благодаря своему остроумию для создания возможностей (приносить другим пользу), а также своему умению отделять возможное от невозможного.

Так, Великий муж естественным образом вовлекается в щедрость и радуется ей. Когда у него есть что-то, что можно отдать, он отдает это и не чувствует никакого огорчения в связи с этим. Он постоянно и непрерывно имеет обыкновение делиться своим имуществом. Он отдает радостно и заботливо, а не с апатичным настроением. Даже после большого щедрого дарования он не становится самодовольным, что же говорить о малой щедрости. Чтобы зародить желание быть щедрым в других, он восхваляет щедрость, он распространяет наставления о щедрости, приходит в восторг, когда видит, как другие практикуют щедрость, а также внушает бесстрашие, когда кто-то попадает в пугающую ситуацию. Это некоторые характерные черты Великого мужа, указывающие на совершенство щедрости в результате его предрасположенности к ней.

Кроме того, Великий муж чувствует стыд и страх совершить негативный поступок, такой как отнятие жизни и

т.д. Он благожелателен ко всем живым существам. Он кроток, благожелателен, лишен лукавства и лицемерия, прямодушен, а также наделен качествами, которые делают его мягким, уступчивым и скромным. Он никогда не берет того, что принадлежит другим, даже травинку. Если он обещает покрыть расходы других, то не нарушает своего слова. Если кто-то по забывчивости или небрежности забывает о каких-то вещах, он напоминает о них и старается предотвратить их попадание в чужие руки. Он не похотлив и у него не появляются плохие мысли даже по отношению к женщине, которая принадлежит другому мужчине, а также он избегает любого ненадлежащего отношения с женщиной. Он говорит лишь правду, и он ревнитель правды; он примиряет тех, у кого разногласия, и содействует дружеским отношениям; его речь приятная, она предваряется улыбкой, приятная на слух; он говорит лишь о благом и о Дхамме. Он лишен алчности, зломыслия и извращенных воззрений, обладает знанием того, кто совершил деяние, а также знанием, которое согласуется с Четырьмя благородными истинами. Он выражает признательность и благодарность по отношению к старшим, а также почитает их; его средства к существованию совершенно чисты, и он является поклонником Дхаммы. Он призывает других заниматься Дхаммой, всячески удерживает существ от совершения неправильного, а также наставляет их на выполнение своих обязанностей. Он и сам усердствует в выполнении своих обязанностей, а когда обнаруживает, что сделал что-то, что не должен был делать, то сразу же перестает это делать. Таковы некоторые характерные черты Великого мужа, указывающие на совершенство добродетели, имеющие причиной приверженность добродетели.

Кроме того, его осквернения и препятствия слабы. Он склонен к уединению и в основном не подвержен отвлечениям. Негативные мысли не переполняют его ум. Когда он удаляется в уединение, то может без особых трудов сосредоточить свой ум. Мысли любящей доброты легко появляются в нем даже по отношению к тем, кто враждебно к нему от-

носится, что же говорить о доброте к остальным. Он внимателен по отношению к собственным действиям и словам, а также хорошо помнит даже о том, что было сделано давно. Он умен, будучи наделенный мудростью, которая подпитывается Дхаммой. Он искусен в соблюдении своих различных обязанностей, а также энергичен в работе на благо существ. Благодаря силе своего терпения он может переносить все. Его решимость неколебима, и он стойко придерживается принятого на себя (помощи другим существам). Также он остается невозмутимым во всех ситуациях, которые требуют невозмутимости. Это некоторые из характерных качеств Великого мужа, которые указывают на его поддержание Парами вследствие приверженности качествам, ради которых они существуют.

Когда говорится о Великом муже, наделенном подобными характерными чертами, указывающими на факторы просветления, и что «опора на добрых друзей является причиной великого устремления» — это вкратце является характеристикой доброго друга. Добрый друг обладает верой, добродетелью, ученостью, отречением, усердием, внимательностью, сосредоточением и мудростью. Благодаря своему совершенству в вере он обладает верой в просветление Татхагаты, а также в камму и ее результаты; таким образом, он не избавляется от своего стремления к благу существ, коренной причины высшего просветления. Благодаря своему совершенству в добродетели он любезен и покладист с другими существами, почитаем и уважаем, проповедник и блюститель нравов, а также он учит терпеливости в речах. Благодаря своему совершенству в учености он делится глубокими рассуждениями, ведущими к благополучию и счастью существ. Благодаря своему совершенству в отречении у него мало желаний, он удовлетворен и ограничивает свою связь с внешним миром. Благодаря своему совершенству в усердии он активен в своем содействии благополучию существ. Благодаря совершенству во внимательности его внимательность утверждается в безупречных состояниях.

Благодаря совершенству в сосредоточении его ум не отвлекается и сосредоточен. Благодаря своему совершенству в мудрости он понимает истинную природу всего. Благодаря внимательности он исследует последствия благотворных и неблаготворных действий; благодаря мудрости он понимает как есть то, что полезно и вредно для существ; благодаря сосредоточению он объединяет свой ум в связи с этим; и благодаря усердию он удерживает существ от того, что вредно, и предписывает им то, что полезно. В связи с этим сказано:

Он любезен, почитаем и уважаем,
Учитель, терпеливый в речах.
Его слова глубоки и обширны,
И он не наставляет ненадлежащим образом.

Опираясь на доброго друга, наделенного этими качествами, Великий муж доводит до совершенства свое достижение необходимых поддерживающих условий. Полностью очистив свой остаток и методы, а также обретя четыре силы, уже очень скоро он достигает восьми факторов, исполняет великое устремление и становится установленным в состоянии бодхисаттвы, необратимо зафиксировавшись на своей цели и устремившись к полному просветлению.

Четыре силы таковы: 1) «Внутренняя сила» (ajjhattikabala) — это стремление или неотступное следование к высшему просветлению, опирающееся на личные идеалы (attasannissaya) и почитание Дхаммы. Благодаря этой силе Великий муж, руководствуясь своими личными идеалами (attādhipati) и подталкиваемый чувством стыда, формирует устремление, осуществляет Парами и достигает высшего просветления. 2) «Внешняя сила» (bāhirbala) — это стремление или неотступное следование к высшему просветлению, опирающееся на заботу о других. Благодаря этой силе Великий муж, руководствуясь заботой о мире (lokādhipati) и подталкиваемый чувством страха нарушения моральных норм[192], формирует устремление, осуществляет Парами и достигает высшего просветления. 3) «Сила поддерживаю

щих условий» (upanissayabala) является стремлением или неотступным следованием к высшему просветлению, опирающимся на достижение необходимых поддерживающих условий. Благодаря этой силе Великий муж, наделенный острыми чувственными способностями, сияющим физическим телом и поддерживаемый внимательностью, формирует устремление, осуществляет Парами и достигает высшего просветления. 4) «Сила усилия» (payogabala) — это обладание Великого мужа подходящим усилием для высшего просветления, т.е. тщательностью и настойчивостью в своей работе. Благодаря этой силе Великий муж с очищенным усилием и непрерывной работой формирует устремление, осуществляет Парами и достигает высшего просветления.

Устремление, произведенное посредством четырех условий, четырех причин и четырех сил, и исполняющееся, когда становится наделенным собранием восьми факторов, является условием — коренной причиной — для Парами. Когда оно появляется, четыре чудесных и удивительных качества устанавливаются в Великом муже: 1) В нем развивается любящее сердце по отношению ко всем живым существам в каждой сфере существования, как если бы они были его любимыми детьми; но его ум не становится загрязненным мирской любовью. 2) Его намерения и усилия обращаются к заботе о благосостоянии и счастье существ. 3) Потенциал качеств пробуждения в нем становится все более значительным, пока не приходит к созреванию. 4) Поскольку Великий муж обладает условием для самого высокого распространения заслуги и блага, того, что питает счастье, он становится достойным даров, абсолютным объектом для почитания существ и беспримерным полем заслуги для всего мира. Именно таким образом великое устремление вместе с бесчисленными высшими качествами и пользой функционирует как условие для Парами.

Подобно устремлению, великое сострадание (mahākaruṇa) и искусные методы (upāyakosalla) — это также усло-

вия для Парами. В данном случае «искусные методы» — это мудрость, которая превращает щедрость (и остальные девять добродетелей) в факторы просветления. Через свое великое сострадание и искусные методы Великий муж посвящает себя непрерывной работе на благо других, не заботясь о собственном счастье и не страшась очень трудной линии поведения, которой бодхисаттвы должны придерживаться. Их природа такова, что они могут заботиться о благополучии и счастье существ, даже когда их лишь видят, слышат или вспоминают о них, [поскольку даже их образ, рассказ или мысли о них] внушают доверие. Посредством своей мудрости бодхисаттва совершенствует в себе качество Будды, а посредством своего сострадания — способность выполнять активность Будды. Посредством своей мудрости он пересекает [поток становления], а посредством сострадания он ведет за собой других. Посредством мудрости он понимает страдание других, а посредством сострадания он старается облегчить их страдание. Посредством мудрости он разочаровывается в страдании, а посредством сострадания он принимает страдание. Посредством мудрости он устремляется к ниббане, а посредством сострадания он остается в круге существования. Посредством сострадания он входит в самсару, а посредством мудрости он не радуется ей. Посредством мудрости он уничтожает привязанность, но поскольку его мудрость сопровождается состраданием, он никогда не отказывается от деятельности, которая приносит пользу другим. Вследствие своего сострадания он дрожит от сочувствия ко всем, но поскольку его сострадание сопровождается мудростью, его ум остается не привязан. Благодаря своей мудрости он свободен от представлений «я» и «мое», а благодаря состраданию он свободен от вялости и депрессии.

Также благодаря мудрости и состраданию соответственно он становится своим собственным защитником для себя и для других, мудрецом и героем, тем, кто не мучает ни себя, ни других, кто заботится о собственном благопо-

лучии и о благополучии других, бесстрашным и внушающим бесстрашие, руководствующимся уважением по отношению к Дхамме и по отношению к миру, испытывающим благодарность за благосклонность к себе и стремящимся быть благосклонным к другим; лишенным заблуждения и пристрастий, совершенным в знании и в поведении, обладающим силами и основаниями для уверенности в себе. Таким образом, мудрость и сострадание как способы достижения каждого специфического плода Парами являются условием для Парами. И та же самая пара также является условием для решимости.

Четыре фактора — старание, разумение, устойчивость и добродетельное поведение — это также условия для Парами. Поскольку они служат основанием для возникновения Состояния будды, эти факторы называются «основаниями для Состояния будды» (buddhabhūmiyo). Здесь «старание» (ussāha) — это энергичное приложение усилий по отношению к факторам просветления. «Разумение» (ummaṅga) — это мудрость в применении искусных методов по отношению к факторам просветления. «Устойчивость» (avatthāna) — это решимость, неколебимая решимость устремления. «Добродетельное поведение» (hitacariyā) — это развитие любящей доброты и сострадания[193].

Другой набор условий — это шесть намерений — намерение по отношению к отречению, уединению, отсутствию алчности, отсутствию неприязни, отсутствию заблуждения и уходу. Ведь бодхисаттва, видя недостатки чувства удовольствия и мирской жизни, намеревается отречься. Видя недостатки нахождения среди людей, он намеревается уединиться. Видя недостатки жадности, неприятия и заблуждения, он намеревается избавиться от жадности, неприятия и заблуждения. Видя недостатки всех сфер существования, бодхисаттвы намереваются уйти [из этого мира]. Поэтому эти шесть намерений бодхисаттв являются условиями Парами. Ведь Парами не появляются без видения опасности алчности и т.д., а также превосходства отсутствия алчности

и т.д. Намерение избавиться от жадности и т.д. является склонностью ума к избавлению и т.д. вследствие превосходства отсутствия алчности и т.д.[194]

Также для бодхисаттв, стремящихся к просветлению, склонность к каждой из десяти Парами является условием для практики каждой из них. Ведь бодхисаттвы, благодаря своей склонности к щедрости, видят недостатки ее противоположности, скупости, и поэтому развивают совершенство щедрости. Благодаря своей склонности к добродетели они видят недостаток безнравственности и поэтому развивают совершенство добродетели. Благодаря своей склонности к отречению они видят недостатки стремления к удовольствиям и мирской жизни. Благодаря своей склонности к знанию вещей как есть они видят недостатки невежества и запутанности. Благодаря своей склонности к усердию они видят недостатки лености. Благодаря своей склонности к терпению они видят недостатки нетерпения. Благодаря своей склонности к правдивости они видят недостатки лживой речи. Благодаря своей склонности к решимости они видят недостатки ее отсутствия. Благодаря своей склонности к любящей доброте они видят недостатки недоброжелательности. И благодаря своей склонности к невозмутимости они видят опасность превратностей этого мира. Так они развивают совершенство отречения и прочие совершенства вплоть до невозмутимости. Таким образом, склонность к щедрости и остальным девяти добродетелям на основании того, что следует достижение всех Парами, служит их условием.

Рассмотрение опасности в их противоположностях и пользы от их практики — это другое условие для Парами, например, в случае совершенства щедрости опасность заключается в неоставлении, а польза в оставлении. Метод рассмотрения таков:

(1) Над совершенством щедрости следует размышлять таким образом: «Такие владения, как поля, земли, золотые слитки, скот, быки, рабы, дети, жены и т.д., доставляют большие неприятности тем, кто к ним привязан

Поскольку они порождают желание, их хотят получить многие люди; они могут быть изъяты царем и ворами; они становятся причиной споров и множат врагов; они иллюзорны в своей основе; чтобы получить и оберегать их, необходимо изнурять других; когда они разрушаются, то следуют такие виды неприятных ощущений, как печаль и т.д.; из-за привязанности к этим вещам умом овладевает скупость, в результате чего рождаются в юдоли страдания. С другой стороны, оставление этих вещей является шагом к безопасности. Поэтому необходимо усердно от них избавляться».

Далее, когда просящий хочет чего-то, то бодхисаттва должен думать так: «Он мой самый близкий друг, ведь он раскрывает мне свою тайну. Он мой учитель, поскольку он учит меня следующему: «Когда ты уходишь, то должен оставить все. Уходя за пределы этого мира, ты не можешь взять с собой даже личные вещи!» Он мой товарищ, помогающий мне избавиться от того, что принадлежит этому миру, который подобен пылающему дому, объятому огнем смерти. Забирая это, он помогает мне избавиться от связанных с этим забот. Он мой лучший друг, поскольку, позволяя мне совершить это благородное деяние щедрости, он помогает мне осуществить самое выдающееся и трудное из всех свершений, достижение уровня будд».

Далее он должен размышлять так: «Он удостаивает меня честью этого возвышенного испытания, и поэтому я должен с преданностью признать эту честь». И еще: «Поскольку жизнь клонится к концу, я должен отдавать, даже когда меня не просят, а тем более когда просят». И еще: «Обладающие возвышенным ищут того, перед кем можно было бы проявить щедрость, но он пришел ко мне по собственной воле благодаря моей заслуге». И еще: «Одаривание просящего будет полезно как для меня, так и для него». И еще: «Так же, как я помогаю самому себе, я должен помогать всему миру». И еще: «Если бы не было просителей, то как бы я мог осуществить совершенство щедрости?» И еще: «Все полученное мною было обретено лишь для того,

чтобы я отдал это другим». И еще: «Когда же нищие смогут сами взять мое имущество, без просьбы?» И еще: «Как мне суметь быть благодарным и признательным нищим, и как им суметь быть благодарными и признательными ко мне? Как мне суметь отдать и после этого прийти в восторг и возликовать, чувствуя радость и упоение? Как нищим суметь чувствовать то же самое по отношению ко мне? Каким образом моя щедрость может стать возвышенной? Как мне суметь отдавать нищим без их просьбы, читая их мысли и чувствуя их желания?» И еще: «Поскольку есть имущество и нищие приходят, не дать им что-то было бы великим обманом с моей стороны». И еще: «Как бы мне суметь отдать собственные жизнь и части тела тем, кто в них нуждается?»

Он должен пробудить желание отдавать вещи, не заботясь [о себе], размышляя так: «Добро вернется к тому, кто отдает его, не заботясь, подобно тому как бумеранг[195] возвращается к тому, кто бросил его без каких-либо забот об этом». Если дорогой мне человек просит о чем-то, должна пробуждаться радость вместе со следующими мыслями: «Тот, кто дорог мне, просит о чем-то». Если нейтральный для меня человек просит о чем-то, должна пробуждаться радость вместе с мыслями: «Конечно же, если я дам ему что-то, он станет моим другом, поскольку щедрость по отношению к тем, кто просит, вызывает их расположение». И если враждебный ко мне человек просит о чем-то, то следует быть особенно счастливым, вместе с мыслями: «Мой враг просит меня о чем-то; и хотя он враждебен ко мне, благодаря этому дару он, конечно же, станет моим дорогим другом». Таким образом, он должен проявлять щедрость по отношению к нейтральным и враждебным людям, точно так же, как он проявляет щедрость по отношению к дорогим для него людям, вначале пробудив любящую доброту и сострадание.

Если же в силу накопленных привычек появляется жадность к тем вещам, которые можно отдать, то начинающий бодхисаттва должен думать так: «Теперь, добрый человек, когда ты устремился к полному просветлению, то

не отказался ли от своего тела, чтобы обрести заслугу, отдавая его ради помощи всем существам? Привязанность к внешним объектам подобна купанию слона; поэтому не следует ни к чему привязываться. Представь, что есть чудесное лекарственное растение, и кто-то, кому нужны его корни, берет их; тот, кому нужны его побеги, кора, стебель, ветви, древесина, листья, цветы или плоды, берет ростки, кору, стебель и т.д. Ведь это дерево не будет мучиться такими мыслями, как: «Они забрали принадлежащее мне». Точно так же, когда я прилагаю усилия ради благополучия всего мира, мне не следует допускать даже малейших мыслей об этом жалком, низком и нечистом теле, которое я отдал, чтобы служить другим. И кроме того, какая разница между внутренними материальными элементами [тела] и внешними материальными элементами [внешнего мира]? То и другое являются объектами неизбежно разрушения, разложения и исчезновения. Бессмысленным лепетом являются слова приверженности этому телу: «Это мое, это я, это моя самость». Я больше не должен заботиться о своих руках, ногах, глазах и плоти более, чем о внешних вещах. Вместо этого я должен породить мысли об отдаче их другим: «Пусть те, кто нуждается в них, заберут их».

Поскольку он размышляет таким образом, намереваясь достичь полного просветления, не заботясь о своем теле и жизни, его телесные, вербальные и умственные активности легко становятся полностью очищенными. Когда его телесная, вербальная и умственная активности, вместе со средствами к существованию, становятся очищенными, он пребывает в практике истинного пути, и благодаря искусным методам в связи с обретениями и потерями он может приносить пользу существам даже в большей степени посредством материальных даров, а также дарования бесстрашия и истинной Дхаммы.

Таков способ размышления над совершенством щедрости.

(2) Над совершенством добродетели следует размышлять следующим образом: «Даже воды реки Ганги не могут смыть загрязнения ненависти, но воды добродетели могут это сделать. Даже желтое сандаловое дерево не может охладить жар страстей, но добродетель может от нее избавить. Добродетель — это уникальное украшение всякого блага, превосходящее обычные украшения — ожерелья, диадемы и серьги, которыми так дорожат обычные люди. Это сладко пахнущие ароматы, превосходящие благовония, поскольку распространяются во всех направлениях и всегда на своем месте; высочайшее магическое заклинание, которое заслуживает уважения богов, могучих кхаттиев и т.д.; лестница, поднимающая в миры богов, на небеса Четырех великих царей[196] и т.д.; средства достижения джхан и непосредственного знания; главный путь, ведущий к великому граду ниббаны; основание для просветления саваков, паччекабудд и совершенно просветленных будд. И, будучи средством исполнения всех желаний и чаяний, оно ценнее древа изобилия и исполняющей желания драгоценности».

Благословенный говорил: «Сердечное намерение добродетельного, бхиккху, осуществляется благодаря его чистоте». (AN 8:35) И еще: «Если, бхиккху, бхиккху желает: «Пусть я буду дорогим и глубокоуважаемым для своих товарищей по праведной жизни, чтимым и уважаемым», ему следует совершенствоваться в соблюдении правил поведения». (MN 6.3) И еще: «Благотворные добродетели, Ананда, ведут к освобождению от раскаяния». (AN 10:1) И еще: «Таковы, миряне, пять преимуществ добродетельного человека, наделенного добродетелью». (DN 16.1.24) Таким образом, над возвышенными качествами добродетели следует размышлять на примере этих сутт, а также над опасностью безнравственности при помощи таких сутт, как «Сравнение с массой огня». (AN 7:68)

Над добродетелью следует размышлять как над основой радости и восторга; как над защитой от страха осуждения себя, осуждения другими, временного наказания, а

также плохих рождений после смерти; как над восхваляемой мудрыми; как над коренной причиной освобождения от раскаяния; как над основой для безопасности; и как над превосходящей достижения высокого рождения, богатства, власти, долгой жизни, красоты, родственников и друзей. Ведь великие радость и восторг рождаются в добродетельном человеке, когда он размышляет над своим осуществлением добродетели: «Я совершил нечто благотворное, я сделал что-то хорошее, я соорудил убежище от страха». Добродетельный человек не обвиняет себя; другие мудрые люди не обвиняют его, а также он не встречается с опасностью временного наказания или низких рождений после смерти. Напротив, мудрые восхваляют возвышенные свойства добродетельного человека, а также добродетельный человек не становится субъектом раскаяния, появляющегося в безнравственном человеке, когда он думает: «Я совершал дурные, нечестивые и порочные деяния». Добродетель также является высшим основанием для безопасности, поскольку она является основанием для прилежания, благословением и средством достижения огромной пользы, такой как предотвращение потери богатства и т.д. Осуществление добродетели превосходит рождение в хорошей семье, поскольку добродетельный человек низкого сословия заслуживает, чтобы перед ним преклонялись даже великие и могущественные кхаттии. Добродетель превосходит материальное богатство, поскольку она не может быть отобрана ворами, поскольку она ведет к высшему миру, она порождает великий плод, а также действует как основание для таких качеств, как безмятежность и т.д. Поскольку она позволяет достичь высшей власти над своим собственным умом, добродетель превосходит власть над кхаттиями и т.д. Благодаря добродетели существа обретают власть своим соответствующим порядком. Добродетель даже выше жизни, поскольку говорится, что один день добродетельной жизни лучше, чем сто лет жизни без добродетели (Dhp 110), а также жизнь, в которой нет места практике [праведной жизни,] называется [духов-

ной] смертью (MN 105.22). Добродетель превосходит красоту, поскольку она делает нас прекрасными даже для наших врагов, и она не может быть побеждена превратностями старости и болезней. Что касается основания для особенных состояний счастья, то добродетель превосходит такие особенные места, как дворцы, хоромы и т.д., а также такие особые социальные положения, как положения царя, принца или генерала. Поскольку она способствует достижению высшего благополучия и приводит в мир, находящийся за пределами этого, добродетель выше родственников и друзей, даже тех, кто близок и любим. Кроме того, в трудном деле собственной защиты себя добродетель превосходит боевых слонов, коней, колесницы и пехоту, а также и такие инструменты, как мантры, заклинания и благословения, поскольку она зависит от самой себя и не зависит от других, а также обладает огромной сферой влияния. В связи с чем было сказано: «Дхамма оберегает того, кто живет Дхаммой». (Th 303)

Когда размышляют таким образом над бесчисленными возвышенными качествами добродетели, то неосуществленное достижение добродетели становится осуществленным и неочищенная добродетель становится очищенной.

Если благодаря своей совокупной силе состояния, которые противоположны добродетели, такие как неприятие, будут появляться время от времени, практикующий должен размышлять так: «Не принял ли я решение достичь полного просветления? Но тот, кто неумел в добродетельном и не может преуспеть даже в мирских делах, тем более [беспомощен] в сверхмирских. Поэтому мне следует достичь вершины добродетели, ведь добродетель является основанием для высшего просветления, превосходнейшим из всех достижений. Ты должен быть благонравным, оберегая свою добродетель совершенным образом, даже более заботливо, чем курица, высиживающая свои яйца. Далее, благодаря обучению Дхамме тебе следует помогать существам вступать и достигать совершенства в трех колесницах[197]. Но слово

человека с сомнительными моральными качествами не более надежно, чем лекарство доктора, который не понимает, что полезно для его пациентов. Как же я могу заслужить доверие, чтобы иметь возможность помогать существам вступать и достигать зрелости в трех колесницах? У меня должны быть чистые нрав и добродетель. Как же мне достичь особенных свершений, таких как джханы и т.д., чтобы иметь возможность помогать другим и осуществлять совершенство мудрости и т.д.? Особенные свершения, такие как джхана и т.д., невозможны без очищения добродетели. Поэтому добродетель должна быть полностью очищена».

(3) Над совершенством отречения следует размышлять, рассматривая вначале опасность мирской жизни в соответствии с текстом: «Мирская жизнь стесняет, стезя пыльных страстей...» (DN 2.41); в связи с удовольствиями согласно тексту: «Чувственные удовольствия подобны скелету...» (MN 54.15); и в связи с чувственными желаниями согласно тексту: «Подобно человеку, который взял в долг и принялся за работу...» (DN 2.69). Затем, противоположным образом, следует размышлять над пользой ухода[198] согласно тексту: «Уход подобен открытому пространству...» (DN 2.41). Это краткое описание. За более детальной информацией следует обратиться к таким суттам, как «Огромная масса страдания» (MN 13) или «Сравнение с ядовитыми змеями». (SN 35:238)

(4) Что касается совершенства мудрости, то ее возвышенные качества необходимо рассматривать следующим образом: «Без мудрости такие добродетели, как щедрость, не становятся очищенными и не могут выполнять своих функций. Так же, как без жизни тело теряет свой блеск и не может выполнять необходимые активности, и так же, как без сознания чувственные способности не могут осуществлять свои функции в соответствующих сферах [восприятия], без мудрости такие способности, как вера и т.д., не могут осуществлять свои функции. Мудрость — это главная причина для практики всех Парами. Ведь когда глаза мудрости

великих бодхисаттв открываются, они могут отдавать даже части своего тела и органы, не превознося себя и не принижая других. Подобно лекарственным растениям, они отдают без различения, исполнившись радостью, на протяжении трех времен. Благодаря мудрости действие оставления, выполняемое вместе с искусными методами и практикуемое ради благополучия других, достигает уровня Парами; но когда отдают ради собственной выгоды, тогда это подобно корыстному вложению. И снова без мудрости добродетель не может быть очищена от загрязнений пристрастия и т.д., и поэтому она не может обрести чистоту и не может служить основанием для качеств всеведения Будды. Лишь мудрый ясно видит опасность мирской жизни, в сетях чувственных удовольствий, в самсаре, а также видит пользу от ухода, достижения джхан и обретения ниббаны; лишь он покидает свой дом, развивает достижения джхан и направляется к ниббане, чтобы и других установить в этом».

«Усердие, лишенное мудрости, не выполняет своего назначения, поскольку появляется неправильно, и лучше вовсе не проявлять его, чем проявлять ошибочным образом. Но когда усердие соединяется с мудростью, то нет того, что нельзя было бы осуществить, если его сопровождают надлежащие методы. И снова только мудрый может терпеливо сносить чужие ошибки, но не глупый. В том, кто лишен мудрости, ошибки других лишь вызывают нетерпимость, тогда как мудрый обращается к терпению и делает так, что оно становится еще сильнее. Мудрый, поняв как есть три благородные истины[199], их причины и то, что им противоположно, никогда не обманывает других. А также, укрепив себя силой мудрости, своей силой духа мудрый формирует неколебимую решимость практиковать все Парами. Лишь мудрый искусен в поддержании благополучия всех существ, без разделения на друзей, врагов и не интересующих его людей. И лишь благодаря мудрости он может оставаться индифферентным по отношению к превратностям этого мира, таким как обретения и потери, не привязываясь к ним».

Таким образом необходимо размышлять над высшими качествами мудрости, признавая их как причину очищения всех Парами.

Далее, без мудрости не может быть достижения воззрения, а без достижения воззрения не может быть осуществления добродетели. Тот, у кого нет добродетели и воззрения, не может достичь сосредоточения, а без сосредоточения нельзя даже сохранить собственное имущество, что же говорить о возвышенной цели обеспечения благосостоянием других. Поэтому бодхисаттва, практикуя ради благополучия других, должен увещевать себя: «Применяю ли я достаточное усердие для очищения своей мудрости?» Поскольку именно благодаря духовной силе мудрости великие существа, установленные в четырех основаниях, приносят пользу этому миру посредством четырех оснований благодеяния, а также помогают существам вступить на путь освобождения и развить свои способности[200]. Благодаря силе мудрости они посвящают себя исследованию совокупностей, чувственных основ и т.д. и, полностью поняв процессы происхождения и прекращения в соответствии с реальностью, развивают качества щедрости и т.д. до стадий разделения и проникновения, а также совершенствуют тренировку бодхисаттвы. Таким образом, совершенство мудрости должно быть усилено посредством установления высших качеств мудрости с их многочисленными видами и составляющими.

(5) Над совершенством усердия необходимо размышлять следующим образом: «Без усердия человек не может достичь успеха даже в мирской работе, направленной на видимый результат. И нет ничего, что энергичный и неутомимый человек не мог бы достичь. Без усердия невозможно заниматься спасением всех существ из великого потока самсары. Если усердие средней силы, тогда падут духом в середине пути. Но если вооружены великим усердием, то можно достичь совершенства во всех делах».

Возвышенные качества усердия необходимо далее рассматривать следующим образом: «Тот, кто намеревается

лишь спастись сам из трясины самсары, не сможет достичь своей цели, если ослабит усердие; насколько же малы шансы у того, кто стремится спасти весь мир?» И еще: «Благодаря силе усердия следующие неправильные мысли должны быть отброшены: «Вполне допустимо избавиться от страдания самсары лишь самому. Ведь пока остаешься глупым миряниным, массу осквернений так же трудно сдерживать, как стадо бешеных слонов, камма, причиняемая ими, подобна убийце с обнаженным клинком, и низкие рождения в результате этих действий будут постоянно стоять перед вами в виде открытых врат, в то время как коварные друзья всегда находятся поблизости, чтобы сопровождать в этих делах и советовать ими заниматься». И еще: «Если даже полное просветление может быть достигнуто благодаря усердию, то какие вообще могут быть трудности?»

(6) Над совершенством терпения необходимо размышлять следующим образом: «Терпение является несокрушимым оружием добра в развитии возвышенных качеств, поскольку оно без остатка устраняет злость и то, что противостоит всем подобным качествам. Это украшение тех, кто способен побеждать врагов; сила отшельников и браминов; водный поток, гасящий пламя ненависти; основа для обретения хорошей репутации; мантра для подавления ядовитых речей злых людей; превосходный источник верности для тех, кто укрепился в обуздании. Терпение — это океан вследствие своей глубины; это берег, сдерживающий (ограничивающий) великий океан ненависти; доска, запирающая врата, ведущие к состоянию страдания; лестница, поднимающая в миры богов и брахм; земля для пребывания всех возвышенных качеств; высшее очищение тела, речи и ума».

Терпение далее следует усиливать посредством размышления: «Те, кто лишен терпения, мучаются в этом мире и вовлекаются в деятельность, которая ведет к дальнейшим мучениям в предстоящей жизни». И еще: «Хотя это страдани появляется вследствие неправедных деяний других, это мо

тело является полем для этого страдания, и действие, которое послужило его семенем, было совершено лишь мною». И еще: «Это страдание освободит меня от долгов этой каммы». И еще: «Если бы не было обидчиков, то как бы я смог развивать совершенство терпения?» И еще: «Хотя теперь он является моим обидчиком, в прошлом он был моим благодетелем». И еще: «Обидчик также является и благодетелем, поскольку он является основой для развития терпения». И еще: «Все существа подобным моим детям. Но кто же злится на проступки собственных детей?» И еще: «Он вредит мне, поскольку во мне остаются остатки ненависти; поэтому мне следует устранить эти остатки». И еще: «Я являюсь такой же причиной недостатков, из-за которых появляется страдание, как и он». И еще: «Все эти дхаммы, из-за которых причиняется вред, и те, с кем это происходит, прекращаются в этот самый момент. На кого же я теперь должен гневаться, и от кого этот гнев исходит? Если все дхаммы не обладают самостью, то кто и кому тогда причиняет вред?»

Если из-за накопленной [в прошлом] силы ненависть, порожденная негативными действиями других, продолжает контролировать ум, тогда следует размышлять так: «Терпение является вспомогательной причиной для помощи другим в ответ на причиняемый ими вред». И еще: «Этот вред, в силу того что он причиняет мне страдание, является условием для веры, поскольку страдание, как сказано, является несомненной опорой для веры, а также условием для переживания неудовлетворенности этим миром»[201]. И еще: «Такова природа чувственных способностей — сталкиваться с желательными и нежелательными объектами. Как же возможно не сталкиваться с нежелательными объектами?» И еще: «Под влиянием злости индивидуум теряет рассудок и становится безумным, поэтому какой смысл его обвинять?» И еще: «За всеми этими существами наблюдается Будда, как если бы они были его любимыми детьми. Поэтому и я не должен на них злиться». И еще: «Если наш обидчик наделен благородными качествами, я не должен на него злиться. Если же он

не наделен благородными качествами, тогда мне следует относиться к нему с состраданием». И еще: «Из-за ненависти моя репутация и благородные качества ослабляются, и на радость моим врагам я становлюсь уродливым, плохо сплю и т.д.» И еще: «Ненависть является единственным настоящим врагом, поскольку она причиняет весь вред и разрушает все хорошее». И еще: «Когда есть терпение — нет врагов». И еще: «Из-за причиняемого вреда наш обидчик в будущем будет страдать, но мы нет, до тех пор пока сохраняем терпение». И еще: «Враги — это последствия моих злых мыслей. Когда же я побеждаю ненависть терпением, мои враги, которые являются побочным продуктом этой ненависти, тоже побеждаются». И еще: «Я не должен отказываться от благородного качества терпения в случае небольшой злости. Поскольку злость является противоположностью и препятствием для всех благородных качеств, как моя добродетель и т.д. могут осуществиться, если я злюсь? Как я могу посвятить себя помощи другим существам и достижению абсолютной цели в соответствии со своими обетами, если этих качеств нет?» И еще: «Когда есть терпение, ум становится сосредоточенным и без внешних отвлечений. Благодаря же сосредоточению ума все формации представляются как непостоянные и пронизанные страданием, все дхаммы — как отсутствие самости, ниббана — как необусловленная, бессмертная, безмятежная и возвышенная, а качества будды — как наделенные невыразимым и неизмеримым потенциалом. Затем, установленное с принимающим согласием[202], отсутствие основы всех «я» и «мое» становится очевидным для размышления следующим образом: «Лишь дхаммы существуют без самости и без того, что относится к самости. Они появляются и исчезают в соответствии со своими условиями. Они не приходят ниоткуда и не уходят в никуда, а также они нигде не устанавливаются. Ни в чем нет никакого деятеля». Таким образом бодхисаттва укрепляется в своей участи, необратимо устремляется к просветлению».

Таков способ размышления над совершенством терпения.

(7) Над совершенством правдивости необходимо размышлять следующим образом: «Без правдивости добродетель и т.д. невозможны, а также не может быть практики в соответствии со своими обетами. Все неблагоприятные состояния сводятся к пренебрежению истиной. Тот, кто не привержен истине, не заслуживает доверия и к его словам не будут прислушиваться в будущем. С другой стороны, тот, кто привержен истине, сохраняет основание всех возвышенных качеств. С правдивостью в качестве основания он может очиститься и осуществить все факторы просветления. Не обманывающийся относительно истинной природы дхамм, он осуществляет функции всех факторов просветления и завершает практику пути бодхисаттвы».

(8) Совершенство решимости необходимо рассматривать следующим образом: «Без неизменно выполняемой практики щедрости (и других Парами), без поддержания неколебимой решимости при встрече с их противоположностями, а также без их постоянной и энергичной практики основы для просветления, т.е. такие необходимые факторы, как щедрость и т.д., не появятся».

(9) Над совершенством любящей доброты необходимо размышлять следующим образом: «Тот, кто стремится лишь к собственному благополучию, не может достичь успеха в этом мире или счастливого рождения в будущей жизни, если он не заботится о благополучии других. Как же может тот, кто хочет установить всех существ в достижении ниббаны, преуспеть в этом без любящей доброты? И если вы желаете действительно привести всех существ к запредельному достижению ниббаны, то необходимо начать с пожелания им мирского успеха здесь и сейчас». И еще: «Я не могу обеспечить благополучие и счастье других, просто желая этого. Так пусть же я буду прикладывать усилия для осуществления этого». И еще: «Теперь я поддерживаю их, содействуя достижению ими благополучия и счастья, после чего они будут моими товарищами в распространении Дхаммы». И еще: «Без этих существ я не смогу овладеть факторами просвет-

ления. Поскольку они являются причиной для проявления и совершенства всех качеств будды, эти существа являются для меня высшим полем заслуги, несравненной основой для взращивания благотворных корней, абсолютным объектом почитания».

Таким образом, необходимо зародить особенно сильное устремление к тому, чтобы содействовать благополучию всех существ. Так почему же следует развивать любящую доброту по отношению ко всем живым существам? Потому что она является основанием для сострадания. Ведь когда радуются тому, что доставляют другим существам благополучие и счастье с открытым сердцем, желание избавить их от беспокойств и страдания становится сильным и крепко укорененным. При этом сострадание является первой из всех дхамм, достигающих своей вершины в Состоянии будды, — их ногами, основанием, корнем, головой и руководителем.

(10) Совершенство невозмутимости необходимо рассматривать следующим образом: «Когда нет невозмутимости, то оскорбительные действия, совершаемые другими существами, приводят к колебаниям в уме. И когда ум колеблется, то невозможно практиковать факторы просветления». И еще: «Хотя ум и был размягчен влагой любящей доброты, без невозмутимости невозможно очистить факторы просветления и невозможно посвятить свои факторы заслуги вместе с их результатами росту благополучия существ».

Кроме того, обязательство, решимость, осуществление и завершение[203] в связи со всеми факторами просветления достигают успеха благодаря силе невозмутимости. Без невозмутимости он не может очистить свою добродетель, так как без нее сложно постоянно размышлять о препятствиях для жизни и жизненно важных вещей. Невозмутимость совершенствует силу отречения, поскольку благодаря ей преодолеваются неудовольствие и удовольствие. Она совершенствует функции всех необходимых факторов [благодаря раскрытию мудрости], чтобы исследовать их согласно их происхождению. Когда усердие чрезмерно активизиру

ется, так как не может исследоваться с невозмутимостью, оно перестает выполнять свои функции приложения усилия. Воздержание и разумное согласие (виды терпения) возможны лишь при наличии невозмутимости. Благодаря этому качеству не говорят неправду относительно существ и формаций. Благодаря рассмотрению превратностей этого мира с уравновешенным умом решимость выполнять необходимые практики становится совершенно неколебимой. И поскольку не обращают внимание на совершенные другими негативные действия, пребывание в состоянии любящей доброты становится совершенным. Таким образом, невозмутимость совершенно необходима для практики всех остальных Парами.

Таково размышление о совершенстве невозмутимости.

Таким образом, видение опасности того, что им противоположно, и пользы их практики является условием этих Парами.

Другими условиями Парами являются пятнадцать дхамм, формирующих правильное поведение, и пять мирских видов прямого знания вместе с их факторами[204]. Здесь дхаммы, формирующие правильное поведение, это: добродетельное воздержание, охрана врат органов чувств, умеренность в еде, применение бдительности, семь благих дхамм[205] и четыре джханы. Тринадцать аскетических практик[206] и такие качества, как малость желаний, являются факторами четырех состояний, начиная с добродетельного воздержания. Среди семи благих дхамм факторами веры являются: семь памятований о Будде, о Дхамме и о Сангхе, о добродетели, о щедрости, о божествах и о покое; избегание злых людей и поддержание связи с добрыми; размышление о том, что внушает доверие; и склонность к вере. Факторами стыда и страха нарушить нравственные нормы являются: размышление об опасности безнравственного поведения; размышление об опасности рождения в мирах страдания; размышление об укрепляющем свойстве благотворных со-

стояний; удаление от людей, лишенных стыда и страха нарушить нравственные нормы, и поддержание связи с теми, кто наделен этими качествами; а также склонность к стыду и страху нарушить нравственные нормы. Факторами учености являются: предшествующие усилия; задавание вопросов; обращение к истинной Дхамме; изучение безупречных разделов знания; созревание способностей; удаленность от загрязнений; удаление от несведущих людей и связь с учеными; а также склонность к всесторонним знаниям. Факторами усердия являются: размышление о бесстрашии перед страданием; размышление над тем, куда следуют; размышление над величием Дхаммы; устранение вялости и апатии; удаление от ленивых и поддержание связи с усердными; размышление над правильным усилием; и склонность к усердию. Факторами внимательности являются: внимательность и ясное понимание; удаление от тех, у кого неустойчивая внимательность, и поддержание связи с теми, у кого устойчивая внимательность; а также склонность к внимательности. И факторами мудрости являются: задавание вопросов; очищение оснований (т.е. поддержание чистоты тела и места нахождения); гармонизация способностей[207]; удаление от туповатых людей и поддержание связи с мудрыми людьми; размышление над глубоким следованием знанию; и склонность к мудрости.

Факторами четырех джхан являются: четыре фактора, начиная с добродетельного воздержания; развитие предварительной медитации над определенным объектом из тридцати восьми объектов медитации; и пять достижений овладения[208]. Следование факторам правильного поведения и т.д., которые служат в качестве условий для факторов просветления (т.е. для Парами), может рассматриваться следующим образом: «Он способен даровать бесстрашие существам через очищение своих методов (payoga) посредством добродетели и т.д.; даровать материальные вещи через очищение вместилища (āsaya); а также даровать Дхамму через очищение того и другого» и т.д., в соответствии с

конкретным случаем. Однако мы не будем говорить об этом много, чтобы не слишком углубляться в детали. И кроме того, «колеса достижения» и т.д. также являются условиями Парами.

(7) Каковы их загрязнения (saṅkilesa)?

В общем, ошибочное представление из-за пристрастий и т.д. является загрязнением всех Парами. В частности, разделяющее/различающее мышление (vikappa) относительно даруемого и получателей является загрязнением совершенства щедрости. Разделяющее мышление относительно существ и времен — это загрязнение совершенства добродетели. Разделяющее мышление относительно удовольствия в смысле радости и существования, а также неудовольствие в связи с их успокоением — это загрязнение совершенства отречения. Разделяющее мышление относительно «я» и «мое» — это загрязнение совершенства мудрости. Разделяющее мышление относительно вялости и беспокойства — это загрязнение совершенства усердия. Разделяющее мышление относительно себя и других — это загрязнение совершенства терпения. Разделяющее мышление относительно утверждения, что было увидено то, что не было увидено и т.д., — это загрязнение совершенства правдивости. Разделяющее мышление относительно восприятия недостатков факторов просветления и добродетелей в том, что им противоположно, — это загрязнение совершенства решимости. Разделяющее мышление относительно ошибочного принятия вредного как полезного — это загрязнение совершенства любящей доброты. И разделяющее мышление относительно желательного и нежелательного — это загрязнение совершенства невозмутимости. Таким образом следует понимать загрязнения.

(8) Каким образом они очищаются (vodāna)?

Их очищение является устранением пятен пристрастия и т.д., а также отсутствием упомянутых выше разделений. Поскольку Парами становятся чистыми и сияющими, когда они не загрязнены такими осквернениями, как пристрастие, тщеславие, воззрения, гнев, злоба, клевета, высокомерие, зависть, скупость, лукавство, лицемерие, упрямство, суетность и небрежность, а также когда избавляются от разделяющего мышления относительно даруемого и получателя и т.д.

(9) Каковы их противоположности (paṭipakka)?

В общем, все загрязнения и все неблаготворные дхаммы являются их противоположностями. В частности, скупость является противоположностью щедрости и т.д., как уже отмечалось ранее. Далее, щедрость является противоположностью жадности, неприязни и заблуждения, поскольку она обладает качествами отсутствия жадности, неприязни и заблуждения по отношению к даруемому, получателю и результатам щедрости соответственно. Добродетель является противоположностью жадности, ненависти и заблуждения, поскольку она устраняет бесчестье и развращенность в поведении на уровне тела и т.д. Отречение противоположно этим трем развращениям, поскольку оно избегает вовлеченности в чувственные удовольствия, чужие беспокойства и самоуничижение. Мудрость противоположна им, поскольку жадность и т.д. приводит к слепоте, тогда как знание восстанавливает зрение. Усердие противоположно им, поскольку наставляет на истинный путь, свободный от апатии и беспокойства. Терпение противоположно им вследствие принятия желательного, нежелательного и пустотности. Правдивость является их противоположностью, поскольку она следует в соответствии с действительным, оказывают ли другие помощь или же причиняют вред. Решимость является противоположностью этим трем загрязнениям, поскольку посл

преодоления превратностей мира остаются неколебимыми в осуществлении факторов просветления так, как они были приняты. Любящая доброта является противоположностью жадности, неприязни и заблуждения вследствие отделения от мешающего. Невозмутимость является их противоположностью в результате устранения влечения и отвращения по отношению к желательным и нежелательным объектам соответственно, а также благодаря равномерному следованию при изменяющихся обстоятельствах.

(10) Как их практиковать?

(1) Совершенство щедрости прежде всего практикуется посредством принесения пользы живым существам многими способами, когда лишаются собственно счастья, имущества, тела и даже жизни ради других, рассеивая их страхи или наставляя их Дхамме. В таком случае щедрость может быть трех видов, в зависимости от того, что дают: материальные вещи (āmisadāna), бесстрашие (abhayadāna) или Дхамму (dhammadāna). Даруемый объект здесь может быть двух видов: внутренний или внешний. Внешний дар может быть десяти видов: пища, питье, одежда, средства передвижения, украшения, благовония, умащивания, кровати, дома и светильники. Эти дары опять же могут быть многообразными, если рассматривать каждый исходя из его свойств, например, пища может быть твердая, мягкая и т.д. Внешний дар также может быть шести видов, если рассматривать его как чувственный объект (ārammaṇato): видимые формы, звуки, запахи, вкусы, осязаемые и нематериальные (бесплотные) объекты. Чувственные объекты, такие как видимые формы, могут делиться на множество видов, если их классифицировать по цветам — синие и т.д. Также внешние дары могут делиться на множество видов в зависимости от их ценности и предназначения, например: драгоценные камни, золото, жемчуг, кораллы и т.д.; поля, земли, парки и т.д.; рабы, коровы, быки и т.д.

Когда Великий муж отдает внешний объект, то он отдает это тому, кто в нем нуждается; и зная, что кто-то в чем-то нуждается, он отдает это даже без просьбы, и тем более, когда его об этом просят. Он отдает с великодушием, а не без него. Он отдает достаточно, а не недостаточно, когда есть что отдать. Он не отдает, ожидая что-то получить в ответ. И когда всего не много, то он раздает поровну то, что можно разделить. Но он не отдает вещи, который могут навредить другим, такие как оружие, яды или алкоголь. Он не отдает то, что развлекает других, причиняя вред, и ведет к легкомыслию. А также он не отдает неподходящие пищу или напитки тем, кто болен, даже если его об этом просят, и он не отдает что-то без необходимой меры.

И еще, когда его просят, то он отдает мирянам вещи, которые им подобают, а монахам — подобающее им. Он отдает своим матери и отцу, родственникам и друзьям, детям и жене, слугам и работникам, не причиняя им никакого вреда. Пообещав отдать что-то ценное, он не отдает вместо этого что-то незначительное. Он не отдает, желая получить выгоду, уважение или славу, или же ожидая получить что-то в ответ, или же ожидая какого-то иного результата, кроме высшего просветления. Отдавая, он не должен чувствовать неприязнь к тому, что он отдает, или к просителю. Он не должен отдавать вещи, которые был готов выбросить, даже необузданным нищим, которые бранят и оскорбляют его. Он всегда отдает заботливо, с безмятежным умом и с состраданием. Он отдает, веря не в суеверия и знамения, но в камму и ее плоды. Когда он отдает, то не обременяет просящего, заставляя его поклониться и т.д. Он отдает не с намерением обмануть или навредить, но исключительно с чистым сердцем. Он отдает без грубых слов или насупившись, но с ласковыми словами, с приятными речами и с улыбкой на лице. Когда жадность к определенным вещам становится чрезмерной из-за того, что они очень ценные, красивые, редкие или эмоционально дороги, то бодхисаттва должен распознать эту свою жадность, быстро ее устранить, отыскать кого-то

и отдать эту вещь. Если есть вещь с ограниченной ценностью, которую можно отдать, и проситель ожидает этого, то не раздумывая он и отдает ее, воздавая ему почести, как если бы тот был неизвестным мудрецом. Когда его просят отдать собственных детей, жену, рабов, работников и слуг, то Великий муж не отдает их, если те пребывают в печали и не хотят уходить. Если же они готовы уйти с радостью, он отдает их. Но если он знает, что просящие отдать их являются злыми существами — демонами якшами или ракшасами или людьми с недобрыми намерениями, он не отдает их. Точно так же он не будет отдавать свое царство тем, кто готов причинить вред, страдания и потревожить этот мир, но отдаст его праведным людям, которые оберегают этот мир и Дхамму.

Это первое — способ практиковать щедрость с внешними вещами.

Внутренние дары следует понимать двумя способами. Какими? Так же, как человек ради пищи и одежды сдается, переходя к кому-то в услужение и рабство, точно так же Великий муж, желая обрести высшее благополучие и счастье для всех существ, стремясь осуществлять свое совершенство щедрости с возвышенным настроем ума, ради достижения просветления сдается и переходит в услужение и в распоряжение других. Какие бы части тела или органы ни были необходимы другим — руки, ноги, глаза и т.д., он отдает их тем, кто в них нуждается, без колебаний и опасения. Он больше не привязан к ним и боится их отдавать не больше, чем прочие внешние объекты. Таким образом, Великий муж оставляет внутренние объекты двумя способами: на радость другим, чтобы доставить им удовольствие; или же исполняя пожелания просящих, чтобы контролировать себя. В связи с этим он, обладая совершенной щедростью, думает так: «Я достигну просветления посредством отсутствия привязанности». Так следует понимать щедрость, связанную с внутренними дарами.

В данном случае, отдавая внутренние дары, он отдает лишь то, что приводит к благополучию получателя, и ничто иное. Великий муж сознательно не отдает собственное тело или его органы демону Маре или злым существам в его свите, думая: «Пусть это не причинит им вред». А также он не отдает это тем, кто одержим Марой, его приспешникам или безумцам. Но когда его просят о том же другие, он сразу же отдает им, поскольку такие просьбы редки и такой дар сделать трудно.

Дарование бесстрашия — это дарование защиты существам, когда они боятся правителей, воров, огня, воды, врагов, львов, тигров и прочих диких зверей, драконов, ракшасов, демонов якшей и т.д.

Дарование Дхаммы — это не искаженные рассуждения о Дхамме, дарованные незагрязненным умом; это методические наставления, способствующие благу в этой жизни, в будущей, а также абсолютному благу. Посредством таких рассуждений те, кто еще не вошел в буддийское Учение, входят в него, а те, кто вошел, достигают зрелости. Таков этот метод: Если коротко, то он рассказывает о щедрости, о добродетели, о неудовлетворительности и загрязнениях чувственных удовольствий, а также о пользе отречения от них. Если более подробно, то тем, чей ум расположен к просветлению, он рассказывает о его установлении и очищении, описывая наиболее подходящие возвышенные качества среди следующих: принятие прибежища, добродетельное воздержание, охрана врат чувственных органов, умеренность в еде, применение бдительности и семь благих дхамм; применение безмятежности посредством практики медитации на одном из тридцати восьми объектов [медитации безмятежности]; применение прозрения посредством созерцания таких объектов, как физическое тело; последовательные стадии очищения, постижение следования пути праведному, три вида ясного знания, шесть непосредственных знаний, четыре различения и просветление ученика[209]. Точно так же для существ, умы которых настроены на просветление пач-

чекабудд и совершенным образом просветленных будд, он объясняет их установление и очищение в двух колесницах [доставляющих к двум видам просветления] посредством рассмотрения величия духовной силы этих будд, а также посредством разъяснения специфической природы, характеристики, функции и т.д. десяти Парами на трех их стадиях. Таким образом Великий муж дарует Дхамму существам.

Делясь материальным даром, когда Великий муж отдает пищу, он думает: «Пусть благодаря этому дару я помогу существам обрести долгую жизнь, красоту, счастье, силу, разум и высший плод незагрязненного блаженства». Он делится питьем, желая избавить от жажды чувственных загрязнений; одеждой, чтобы наделить украшениями стыда и страха нравственных преступлений, а также золотым блеском [тела Будды]; средствами передвижения для обретения видами психической силы и блаженством ниббаны; ароматами, чтобы появился сладкий запах добродетели; гирляндами и умащиванием, чтобы появились прекрасные качества Будды; сиденьями, чтобы появился трон на террасе просветления; кроватью, чтобы появилось ложе покоя Татхагаты; жилищем, чтобы он мог стать прибежищем для существ; светильниками, чтобы он мог обрести пять глаз[210]. Он дарует видимые формы, чтобы появилось свечение [тела, окружающее Будду]; звуки, чтобы появился голос, как у Брахмы [свойственный Будде]; вкусы, чтобы в нем появилась любовь ко всему миру; а также осязаемое, чтобы обрести изящество Будды.

Он дарует лекарства, чтобы в будущем он мог даровать вечную молодость и бессмертие состояния ниббаны. Он дарует рабам свободу, чтобы позже иметь возможность освобождать существ от рабства осквернений. Он дарует непорочные развлечения и радости, чтобы появилось наслаждение истинной Дхаммы. Он отдает своих собственных детей, чтобы в будущем иметь возможность принимать всех существ как собственных детей, даруя им благородное рождение. Он отдает свою мать, чтобы в будущем стать по-

велителем всего мира. Он отдает золото, драгоценные камни, жемчуг, кораллы и т.д., чтобы обрести главные знаки телесной красоты (характерные для тела Будды), а также различные средства ухода за собой, чтобы обрести малые признаки телесной красоты[211]. Он дарует сокровища, чтобы затем обрести сокровище истинной Дхаммы, а также царства, чтобы стать царем Дхаммы; дарует монастыри, парки, пруды и рощи, чтобы обрести джханы и т.д.; дарует свои ноги, чтобы дойти до террасы просветления ногами, отмеченными благоприятными колесами; дарует свои руки, чтобы иметь возможность протягивать существам руку спасения истинной Дхаммы, чтобы помочь им перебраться через четыре потока[212]; дарует свои уши, нос и т.д., чтобы обрести духовные способности веры и т.д.; дарует свои глаза, чтобы обрести всевидящее око; дарует свою плоть и кровь с мыслями: «Пусть мое тело послужит опорой жизни для всего мира! Пусть оно принесет благополучие и счастье всем существам во все времена, даже если они будут просто видеть, слышать, вспоминать или оказывать мне содействие!» А также он дарует свою голову, чтобы стать высшим во всем мире.

Даруя все это, Великий муж не делает это неохотно, не для того, чтобы побеспокоить других, не из страха, стыда или из-за брани тех, кто нуждается в подаянии. Если есть нечто превосходное, он не отдает что-то плохое. Отдавая, он не превозносит себя и не принижает других. Он отдает не потому, что хочет получить результат, ни с неприязнью к просителю и ни без уважительного отношения. Но он отдает совершенным образом, своими руками, в подходящее время, с уважением, без пристрастия, исполнившись радостью в трех временах[213]. Отдав, он после не жалеет об этом. Он не становится тщеславным или подобострастным в отношении с получателями, но ведет себя дружески. Щедрый и великодушный, он отдает вещи вместе с дополнением. Когда он отдает пищу, думая: «Я отдам это вместе с дополнением», то также отдает одежду и т.д. А когда он отдает одежду, думая: «Я отдам это вместе с дополнением», он также отдает пищу

и т.д. То же самое касается средств передвижения и т.д. Когда он отдает один из чувственных объектов, такой как видимые формы, то отдает также как дополнение и другие чувственные объекты.

Дар видимых форм следует понимать таким образом. Получив нечто, например цветок, одежду или реликвию синего, желтого, красного или белого цвета и т.д., рассматривая это как видимую форму и думая сделать дар видимой формы, он подносит это достойному получателю вместе с его основой.

Следует понимать, что дар звуков это звуки барабанов и т.д. Разумеется, невозможно подарить звук как букет лотосов, вырвав его вместе с корнями и взяв в руки. Однако звук даруют, даря его основу. Таким образом, звук дарят, даря музыкальный инструмент, такой как барабан или гонг, Тройной драгоценности; или же даруя лекарство для восстановления речи, такое как масло и черная патока, проповеднику Дхаммы; или же объявляя о лекции по Дхамме, декламируя писания, обсуждая Дхамму, поддерживая обсуждение или выражая признательность за хорошие дела других.

Дар запахов делается, когда после получения ароматно пахнущего предмета, такого как благоухающие корни, ароматизированный порошок и т.д., рассматривая его в связи с запахом и думая о том, чтобы сделать дар в виде аромата, его подносят Тройной драгоценности. Ароматный предмет, такой как агару или сандаловое дерево, даруется с целью сделать подношение запаха.

Дар вкуса делается, когда после получения вкусной пищи, такой как лакомые корни и т.д., рассматривая его в связи со вкусом и думая о том, чтобы сделать дар вкуса, его подносят достойному получателю. Или же отдают такие вкусные продукты, как зерна, коров и т.д.[214]

Следует понимать, что дар осязаемого это кровати, кресла и т.д., а также одеяла, покрывала и т.д. Получив какую-то мягкую, приятную на ощупь и удобную осязаемую

вещь, такую как кровать, кресло, подстилку, подушку, нательное белье или верхнюю одежду, рассматривая ее в связи с осязаемыми качествами и думая о даре осязаемой вещи, он отдает ее достойным получателям. Обретя описанные выше объекты, он оставляет их.

Следует понимать, что дар ментальных объектов (dhammadāna)[215] — это пища, питье и жизнь, поскольку здесь предполагается именно основа для ментального объекта (dhammārammaṇa). Получив такой приятный объект, как пища, рассматривая его как часть основы ментального объекта и думая о том, чтобы даровать нематериальный объект, он дарует такую пищу, как топленое, сливочное масло и т.д., восемь видов напитков, таких как сок манго и т.д.; или же, рассматривая это как дар жизни, он дарит возможность приема пищи т.д., приглашает докторов, чтобы они заботились о больных и страждущих, освобождает животных из силков, уничтожает рыболовные и птичьи сети, освобождает узников из тюрем, инициирует принятие законов, запрещающих забой животных, или осуществляет любое действие схожего свойства, сохраняя жизнь существ.

Всю полноту свершения своего даяния он посвящает благополучию и счастью всего мира, а также своему освобождению и высшему просветлению. Он посвящает это достижению неослабеваемого стремления [к благу][216], неослабеваемого сосредоточения, творческой энергии, знания и освобождения. В практике совершенства щедрости Великий муж должен использовать отношение непостоянства к своей жизни и имуществу. Он должен рассматривать их как общее со многими другими, а также ему следует постоянно и непрерывно зарождать великое сострадание по отношению к живым существам. Подобно тому как из пылающего дома его владелец выносит все ценное имущество и выходит сам, не оставляя в нем ничего важного, так же и Великий муж постоянно отдает, без пристрастия и беспокойства.

Таков способ практики совершенства щедрости.

(2) Далее мы переходим к способу, которым практи-

куется совершенство добродетели. Поскольку Великий муж хочет нарядить существ в украшения добродетели всеведения, то вначале он должен очистить свою собственную добродетель. В данном случае добродетель очищается четырьмя способами: 1) посредством очищения своих склонностей (ajjhāsayavisuddhi); 2) посредством принятия предписаний (samādāna); 3) посредством ненарушения (avītikkamana); и 4) посредством исправления нарушений (patipākatikaraṇa). Те, в ком преобладают личные идеалы и они естественным образом испытывают отвращение ко злу в силу чистоты собственных склонностей, очищают свое поведение посредством развития внутреннего чувства стыда. Те же, в ком преобладает внимание ко внешнему миру и они боятся зла, очищают свое поведение посредством получения предписаний от другого человека, а также посредством развития чувства страха нарушить нравственные нормы. Те и другие устанавливают себя в добродетели посредством ненарушения. Но если из-за забывчивости они иногда нарушают предписания, то в силу своего чувства стыда и страха они быстро исправляют эти нарушения посредством надлежащих средств восстановления.

Добродетель является двойной — недопущение (vāritta) и выполнение (cāritta). И в данном случае это метод, благодаря которому необходимо практиковать добродетель как недопущение. Бодхисаттва должен иметь такую благожелательность ко всем существам, что даже во сне он не чувствует никакой неприязни ни к кому. Поскольку он посвящает себя помощи другим, то им больше не присваивается чужое имущество, которое сравнивается с прикосновением к ядовитой водяной змее. Если он монах, то следует не допускать распущенности, воздерживаясь от семи оков половых отношений, не говоря уже о прелюбодеянии. Если он мирянин, то следует никогда не допускать даже похотливых мыслей по отношению к чужим женам. Если он говорит о чем-то, его слова должны быть правдивыми, добрыми и внушающими любовь, а также его речи должны быть взве-

шенными, своевременными и связанными с Дхаммой. Его ум никогда не должен быть алчным, злонамеренным и придерживающимся извращенных воззрений. Он должен обладать знанием каммы, а также обладать твердой верой и симпатией к отшельникам и браминам, которые живут и практикуют правильно.

Так как он воздерживается от неблаготворных состояний и от неблаготворной каммы, ведущих к четырем состояниям боли и страдания круговерти, и так как он твердо установился в благотворной камме, ведущей на небеса и к освобождению, то благодаря чистоте цели и методов устремления Великого мужа к благополучию и счастью существ исполняются немедленно, именно так, как замысливались, а его Парами достигают осуществления, поскольку такова его природа. Поскольку воздерживается от причинения вреда другим, он дарует бесстрашие всем существам. Он совершенствует медитацию любящей доброты без затруднений и радуется одиннадцати благам любящей доброты (AN 11:16). Он здоров и крепок, живет долго, полон счастья, обладает выдающимися качествами, а также устраняет негативные отпечатки ума, связанные с неприятием[217]. А также, поскольку он воздерживается от присвоения чужого, его имущество не может быть похищено ворами и т.д. На него не падают подозрения, его любят и одобряют, ему доверяют, он не привязан к преуспеванию и успеху, он склонен к щедрости, а также он устраняет отпечатки ума, связанные с жадностью.

Воздерживаясь от распущенности, он становится невозмутимым, безмятежным телом и умом, любимым и одобряемым, а также вне подозрений. О нем отзываются только положительно. Он лишен вожделения и привязанности к женщинам, и, посвятив себя отречению, он обретает выдающиеся качества, а также устраняет отпечатки ума, связанные с алчностью.

Так как он воздерживается от лживой речи, его слова становятся авторитетными для других. К нему относятся как

к надежному, заслуживающему доверие, а также его суждения всегда принимаются. Его любят и одобряют боги. Из его рта испускается сладкий аромат, а его телесные и вербальные активности защищаются. Он обретает выдающиеся качества, а также устраняет отпечатки ума, связанные с осквернениями.

Воздерживаясь от злословия, он обретает свиту и приверженцев, которых невозможно расколоть в результате враждебной критики. Он обретает нерушимую веру в истинную Дхамму. Он становится надежным другом, очень дорогим для существ, как если бы они были знакомы с ним в прошлой жизни. При этом он посвящает себя отсутствию загрязнений.

Воздерживаясь от грубой речи, он становится любимым и одобряемым всеми существами, с добрым нравом, приятными речами и уважаемым. А также он развивает речь, наделенную восемью качествами[218].

Воздерживаясь от пустой болтовни, он становится любимым и одобряемым всеми существами, уважаемым и почитаемым. Его слова размеренны, и его речи принимаются. Он получает большое влияние и силу, а также становится искусным в ответах на вопросы других, применяя творческий подход для создания возможности [приносить другим пользу]. И когда он достигает Состояния будды, то становится способным отвечать на многочисленные вопросы существ единственным ответом, говоря на многих языках.

Благодаря отсутствию алчности он получает то, что хочет, и достигает нужного ему превосходного положения. Его почитают могущественные кхаттии. Его не могут одолеть враги, у него никогда не бывает изъянов органов чувств, и он становится несравненным индивидуумом.

Благодаря отсутствию недоброжелательности он получает приятный внешний вид и его уважают другие. Поскольку он радуется благополучию других существ, он естественным образом внушает им доверие. Он становится обладателем возвышенных свойств характера, поддержи-

вает любящую доброту, а также обретает большое влияние и силу.

Благодаря отсутствию ошибочных воззрений он окружен хорошими друзьями. Даже если ему угрожают отсечением головы, он не совершает ничего плохого. Поскольку придерживается воззрения о наличии каммы, он не верит в суеверия и знамения. Его вера в Дхамму обоснованна и глубоко укоренена. У него есть вера в просветление татхагат, и разнообразные внешние теории его привлекают не больше, чем лебедя привлекает навозная куча. Он искусен в полном понимании трех характеристик (непостоянства, страдания и отсутствия самости), а также в конечном достижении бес препятственного всеведущего знания. До достижения окончательного просветления он становится выдающимся в любом сообществе (в котором ему доводится родиться), а также достигает высочайших успехов.

Таким образом, ценя добродетель как основание для всех достижений, как почву для произрастания всех качеств будды, начало, опору, главу и руководителя всех дхамм, которые в итоге ведут к Состоянию будды, а также узнавая выгоду, почет и славу как врага в обличье друга, бодхисаттва должен прилежно и тщательно совершенствовать свою добродетель, подобно тому как курица высиживает свои яйца, благодаря силе внимательности и ясного осознавания контролируя свои телесные и вербальные действия, когда он усмиряет свои органы чувств, очищая средства к существованию, а также используя факторы [просветления].

Это была первая часть, способ практики добродетели как недопущение.

Практику добродетели как выполнение следует понимать следующим образом: в данном случае в подходящее время бодхисаттва осуществляет выражение почтения, вставание, почтительное приветствие и вежливое поведение по отношению к хорошим друзьям, достойным выражения почтения. В подходящее время он оказывает им помощь и ухаживает за ними, когда они больны. Когда он получает

учтивый совет, то выражает свою признательность. Он восхваляет возвышенные качества добродетельных и терпеливо сносит оскорбления своих противников. Он помнит о помощи, оказанной ему другими, радуется их заслугам, посвящает собственную заслугу высшему просветлению и всегда старательно практикует благотворные дхаммы. Когда случаются нарушения, он признает их как есть и исповедуется перед своими единоверцами. После этого он совершенным образом выполняет правильную практику.

Он искусен и находчив в выполнении своих обязанностей перед существами, когда это необходимо для их блага. Он служит их помощником. Когда существа страдают от болезней и т.д., он готовит необходимое лекарство. Он рассеивает печаль тех, кто обеспокоен потерей своего богатства и т.д. Стремясь помочь, он обуздывает Дхаммой тех, кого необходимо обуздывать, удерживая от неблаготворных действий и наставляя на благотворный способ поведения. Он вдохновляет Дхаммой тех, кого необходимо вдохновлять. И когда он слышит о высочайших, труднейших и невообразимо мощных деяниях великих бодхисаттв прошлого, которые привели к абсолютному благополучию и счастью существ, посредством которых они достигли совершенной зрелости в факторах просветления, то не становится встревоженным и обеспокоенным, но думает: «Эти великие существа были лишь людьми. Но, развиваясь посредством систематической тренировки, они достигали высочайшей духовной силы и высшего совершенства факторов просветления. Я также должен заниматься такой же тренировкой добродетели и т.д. И тогда я, также систематически занимаясь тренировкой, в итоге достигну такого же состояния». Затем, с неослабеваемым усердием, которому предшествует вера, он совершенным образом выполняет тренировку добродетели и т.д.

Кроме того, он скрывает свои добродетели и обнаруживает свои недостатки. У него мало желаний, он удовлетворен, любит одиночество, погружен в себя, способен претер-

певать страдания, а также он не тревожится. Он свободен от беспокойства, самодовольства, эмоциональной неустойчивости, грубости, бессвязной речи, но обладает спокойствием в связи с органами чувств и умом. Избегая таких средств к существованию, как планирование и т.д., он придерживается правильного поведения и обладает надлежащими средствами (для подаяния). Он видит опасность малейшего недостатка и, соблюдая правила тренировки, упражняется в этом усердно и решительно, невзирая на опасность для тела или жизни. Он нимало не заботится о своем теле и жизни. Он не допускает и рассеивает все извращения, такие как ненависть, злость и т.д., которые являются причиной нравственной развращенности. Он не становится самодовольным от какого-то малого достижения, но и не уклоняется от него, но стремится к более высоким свершениям. Таким образом, его достижения не приводят к ослаблению и застою.

Великий муж служит проводником для слепых, наставляющим на верный путь. Глухому он подает сигналы жестами рук и таким образом помогает им. То же касается и немых. Калекам он подставляет стул, подводит коляску или какое-то другое средство передвижения. Он старается, чтобы неверующий обрел веру, ленивый преисполнился рвением, те, у кого слабая внимательность, могли ее развить, те, у кого блуждающий ум, преуспели в сосредоточении, а те, у кого слабый интеллект, смогли обрести мудрость. Он стремится устранить чувственные желания, зломыслие, леность и апатию, тревогу и беспокойство, запутанность тех, перед кем встают эти препятствия, а также вводящие в заблуждение мысли о чувственном, зломыслии и агрессии в тех, кто одержим этими мыслями. Из благодарности перед теми, кто ему помогал, он в ответ помогает им еще больше и превозносит их, убедительный и благодатный в своих речах.

Он товарищ по несчастью. Понимая природу и характер существ, он взаимодействует с теми существами, которые нуждаются в его присутствии, и теми способами, кото-

рые для них подходят; а также он практикует вместе с ними те практики, которые им необходимы. Однако он действует, лишь избавляя их от неблаготворного и устанавливая в благотворном, а не иным способом. Ведь чтобы защищать умы других, бодхисаттва делает лишь то, что увеличивает благотворное[219]. А также, поскольку он стремится помогать другим, он никогда не должен причинять им вред, унижать, порождать угрызение совести или же побуждать их совершать поступки, которых следует избегать. Он не должен помещать себя на более высокую позицию, чем те, у кого менее совершенное поведение. Он не должен быть ни слишком недоступным, ни слишком доступным, а также ему не следует вступать в контакт с другими в неурочное время[220].

Он занимается с теми, с кем надлежит заниматься в подходящее для этого время и в надлежащем месте. Он не критикует тех, кто превозносится другим, и не восхваляет тех, кто обижается ими. Он не находится в близких отношениях с теми, кто не заслуживает доверия. Он не отказывает в ответ на правильное приглашение, не занимается убеждением и не слишком доверчив. Он воодушевляет тех, кто наделен верой, рассказывая о пользе веры, а также он воодушевляет тех, кто наделен добродетелью, ученостью, щедростью и мудростью, рассказывая о пользе этих качеств. Если бодхисаттва достигает непосредственного знания, он может внушить легкомысленным чувство духовной решимости, показывая участь тех, кто находится в аду, и т.д. Таким образом он укрепляет лишенных веры (безнравственных, невежественных, жадных и недалеких) в вере (добродетели, учености, щедрости и мудрости). Он помогает им знакомиться с буддийским учением и способствует созреванию тех, кто уже обладает этими качествами. Таким образом, благодаря своему добродетельному поведению безмерная заслуга и добродетель Великого мужа все более возрастает.

В Висуддхимагге детальное описание добродетели представляется различными способами: «Добродетель — это состояния, начиная с устремления, имеющиеся у тех,

кто воздерживается от убийства и т.д., или же в тех, кто осуществляет практику исполнения обязательств» (глава I). Здесь представлено все необходимое. Единственное отличие заключается в следующем: в этом тексте обсуждение добродетели предназначено для тех, кто ищет просветление последователей саваков (sāvakabodhisattavasena); тогда как здесь, поскольку обсуждение предназначено для великих бодхисаттв (mahābodhisattavasena), она описывается с позиции преобладания сострадания и искусных методов. Так же, как Великий муж не посвящает заслуги от своей практики добродетели собственному освобождению от страданий несчастных уделов, или своему достижению владычеству в счастливых уделах, или же тому, чтобы стать правителем мира, богом, Саккой, Марой или Брахмой, он так же не посвящает их собственному достижению тройного знания, шести непосредственных знаний, четырем различениям, просветлению саваки и просветлению паччекабудды. Но он посвящает их лишь становлению всеведущим Буддой, чтобы помочь всем существам обрести несравненное украшение добродетели.

Таков метод практики совершенства добродетели.

(3) Совершенство отречения — это благотворное действие сознания, которое отказывается от чувственных удовольствий и существования, чему предшествует восприятие присущей им неудовлетворительности, сопровождаемое состраданием и искусными методами. Бодхисаттва должен практиковать совершенство отречения, сперва признав неудовлетворительность чувственных удовольствий и т.д., согласно следующему методу: «Поскольку, находясь дома, нет возможности наслаждаться счастьем отречения и т.д., поскольку домашняя жизнь является местом всех осквернений, поскольку жена и дети налагают ограничения (на нашу свободу), и поскольку различные дела и заботы, такие как сельское хозяйство и торговля, приводят к многочисленным проблемам. Чувственные удовольствия, подобные капле меда на лезвии бритвы, приносят небольшое удовлетворе-

ние, но влекут за собой огромный вред. Они мимолетны, как восприятие картинки в свете вспышки молнии; доставляют удовольствие лишь при искаженном восприятии, как украшения безумца; орудие возмездия, подобно замаскированной выгребной яме; не утоляющие, подобно капле воды или намоченным пальцам; неприятные, подобно гнилой внутри пище; причиняют боль, подобно проглоченному крючку; причиняют страдание в трех временах, подобно горящему огню; являются основой для рабства, подобно обезьяньему клею; покров разрушения, как плащ убийцы; место опасности, подобно нахождению в поселке врагов; пища для Мары осквернений, подобно помощнику наших врагов; объект страдания вследствие изменений, подобно праздничному ликованию; внутреннее горение, подобно огню в сердцевине дерева; боязнь опасности, подобно медовому шарику, извлеченному из травы бирана в старой яме; усиливают жажду, подобно соленой воде; приводят к развязанности, подобно алкоголю; а также приносят малое удовлетворение, подобно цепи из костей».

Узнав о неудовлетворительности удовольствий в соответствии с этим методом, он должен затем посредством противоположного метода размышлять о пользе отречения с умом, склоняющимся к счастью отречения, уединения и покоя.

Поскольку отречение укоренено в уходе (т.е. в бездомной жизни монаха), следует осуществить уход. Если Великий муж живет во времена, когда Будда появился в этом мире, ему следует стать аскетом или странником, поддерживающим учение о камме и последствии любого действия. Но когда совершенным образом просветленные будды появляются в этом мире, они должны следовать только за их учением. Уйдя, он должен установить себя в добродетели, как было описано выше, и, чтобы очистить свою добродетель, он должен приступить к аскетической практике. Великий муж, который надлежащим образом поддерживает аскетическую практику, становится удовлетворенным и у него мало жела-

ний. Его загрязнения очищаются в водах таких возвышенных качеств, как уединение, отделение от общества, развитие усердия и непринужденное поддержание этого, а также его поведение становится очищенным в результате безупречного соблюдения нравственных норм и возвышенных качеств. Опирающийся на три древние традиции арьев[221], он может достигать четвертой арийской традиции, т.е. радости от медитации, вхождения и пребывания в джхане, приближения и погружения, посредством тех объектов медитации из сорока, которые ему подходят. Таким образом он полностью осуществляет совершенство отречения.

В этом месте было бы уместно дать детальное описание тринадцати аскетических практик и сорока объектов медитации для развития сосредоточения, таких как десять инструментов касин, десять нечистот, десять памятований, четыре чудесных места, четыре нематериальных состояния, одного восприятия и одного исследования. Но поскольку все это описывается в Висуддхамагге, можно обратиться к этому тексту. Есть лишь одно отличие: в этой работе объяснения предназначены для существ, которые ищут просветления саваков. Тогда как здесь, поскольку мы обращаемся к великим бодхисаттвам, необходимы объяснения с позиции приоритета сострадания и искусных методов.

Такова практика совершенства отречения.

(4) Так же, как свет не может сосуществовать с тьмой, мудрость не может сосуществовать с заблуждением. Поэтому бодхисаттва, желающий осуществить совершенство мудрости, должен избавиться от причин заблуждения. Причины заблуждения таковы: неудовлетворенность, вялость, сонливость, апатия, удовольствие от общения, привязанность ко сну, нерешительность, отсутствие воодушевленного стремления к знанию, ошибочное переоценивание себя, отсутствие вопросов, отсутствие надлежащего поддержания своего тела, отсутствие сосредоточения ума, связь с глупыми людьми, отсутствие заботы о тех, кто обладает мудростью, презрение к самому себе, ошибочное различение, сле-

дование извращенным воззрениям, увлечение атлетикой, отсутствие ощущения духовной безотлагательности и пять препятствий. Или же, если увлечение, любое состояние, которому потворствуют, препятствует возникновению еще не возникшей мудрости и уменьшает уже возникшую мудрость. Избавляясь от этих причин заблуждения, необходимо прикладывать усилие к изучению, к развитию джхан и т.д.

Исследование сферы учености таково: пять совокупностей, двенадцать основ органов чувств, восемнадцать элементов, четыре истины, двадцать две способности, двенадцать факторов взаимозависимого возникновения, основания внимательности и т.д., различные классификации дхамм — благотворные и т.д., а также сферы мирского знания, которые могут способствовать благополучию и счастью существ, например грамматика[222]. Таким образом, благодаря мудрости, внимательности и усердию, которым предшествуют искусные методы, бодхисаттва должен вначале полностью погрузиться посредством слушания, запоминания, изучения и задавания вопросов во всю эту сферу знания, а затем ему следует установить других в учености. таким образом можно развить мудрость, рождающуюся в результате изучения (sutamayī paññā). А также, желая благополучия для других, бодхисаттва должен развивать мудрость творчества, чтобы создавать возможности для выполнения своих различных обязательств перед близкими ему существами, а также искусные методы для понимания того, что для них является счастьем, а что страданием.

Затем он должен развивать рождающуюся из размышления мудрость (cintāmayī paññā), размышляя прежде над специфической природой таких дхамм, как совокупности, а затем порождая разумное согласие относительно них. Далее он должен совершенствовать предварительную часть рожденной из медитации мудрости (pubbabhāgabhāvanāpaññā), развивая мирские виды полного понимания посредством различения специфических и общих характеристик совокупностей и т.д.[223] Для этого он должен полностью понять все

внутренние и внешние дхаммы без исключения следующим образом: «То, что появляется и прекращается в соответствии с условиями, — это лишь ментальное и материальное (nāmarūpamatta). Здесь нет действующего или деятеля. Это «непостоянное» в смысле небытия после бытия; это «страдание» в смысле подавленности из-за подъемов и падений; и это «отсутствие самости» в смысле невосприимчивости бытия к применению владения/господства». Понимая их таким образом, он избавляется от привязанности к ним, а также помогает другим сделать то же самое. Исключительно из сострадания он продолжает помогать своим близким существам, достигая вхождения и созревания трех колесниц, помогая им достигать контроля над джханами, освобождением, сосредоточением, достижениями и мирским непосредственным знанием, а также он не отказывается от этого, пока не достигает вершины мудрости и не овладевает всеми просветленными качествами.

Появляющаяся в результате мудрость может быть разделена на две группы. Первая состоит из мирского непосредственного знания вместе с тем, что ему сопутствует, а именно: знание различных видов психической силы, знание чудесного элемента уха, знание проникновения в другие умы, знание памяти о прошлых жизнях, знание чудесного глаза, знание каммического воздаяния и знание будущего[224]. Вторая состоит из пяти очищений — очищение воззрений, очищение преодоления сомнений, очищение знания и видения того, чем является и не является путь, очищение посредством знания и видения пути и очищение посредством знания и видения. Первые четыре являются мирскими, тогда как последнее — сверхмирским. После получения посредством изучения и задавания вопросов знания таких дхамм, как совокупности и т.д., составляющего почву мудрости, он должен установиться в двух очищениях ума, а затем осуществить пять перечисленных очищений, которые составляют ствол мудрости. И поскольку метод осуществления этого вместе с исследованием их сферы объектов детально объ-

ясняется в Висуддхамагге, его следует понимать соответствующим образом[225]. Но в этой работе описание мудрости излагается для практикующих, которые ищут просветления саваков. Тогда как здесь, поскольку мы обращаемся к великим бодхисаттвам, ее следует описывать, делая сострадание и искусные методы приоритетными. Кроме этого, необходимо отметить еще одно отличие: здесь прозрение следует развивать лишь до очищения посредством знания и видения пути, не переходя к очищению посредством знания и видения[226].

Великий муж, который сформировал свое устремление к высшему просветлению, должен для осуществления Парами всегда посвящать себя тому, что праведно, и быть нацеленным на служение[227]. Поэтому он должен быть ревностным в принесении пользы существам, а также должен регулярно, день за днем размышлять: «Накопил ли я необходимые заслугу и знание сегодня? Что я сделал для благополучия других?» Чтобы помочь всем существам, он должен отказаться от некоторого своего имущества, не заботясь о своем теле и жизни. Что бы ни делалось, телом или речью, все следует делать с умом, склоняющимся к полному просветлению, и все должно посвящаться просветлению. Он должен отворачивать свой ум от чувственных удовольствий, высших или низших, а также применять искусные методы для исполнения своих различных обязанностей.

Он должен усердно работать на благо существ, быть способным переносить все, желательное и нежелательное, а также говорить без обмана[228]. Он должен охватывать всех существ всеобъемлющей любящей добротой и состраданием. Все, причиняющее страдание существам, он должен быть готов взять на себя, а также он должен радоваться заслугам всех существ. Он должен часто размышлять над величием будд и их духовной силы. Что бы он ни делал телом или речью, всему этому должен предшествовать ум, склоняющийся к полному просветлению. Таким образом, Великий муж, бодхисаттва, посвящает себя праведному, наделен си-

лой, крепок в своем стремлении, день за днем накапливает безмерные необходимые факторы заслуги и знания посредством практики Парами.

Далее, жертвуя своими телом и жизнью ради пользы и безопасности существ, бодхисаттва должен искать и применять противоядия от различных видов страдания, которым они подвергаются, таких как голод, жажда, холод, жара, ветер, Солнце и т.д. И какого бы счастья он ни достиг посредством облегчения этих видов страдания, какого бы счастья он ни достиг, когда его беспокойства тела и ума успокаиваются в прекрасных парках, садах, дворцах, водоемах и лесах, а также счастье блаженных достижений джханы, переживаемое буддами, их просветленными учениками (саваками), паччекабуддами и великими бодхисаттвами, достигнутое в практике отречения, все это он стремится обрести для всех существ.

Прежде всего, это метод для бодхисаттвы, который еще не укрепился на уровне сосредоточения. Тот же, кто укрепился на уровне сосредоточения, наделяет существ радостью, покоем, счастьем, сосредоточением, а также истинным знанием, происходящим из достижений различения как есть, переживаемых им самим. Он обретает и посвящает их всем. Такой бодхисаттва должен размышлять о том, что весь мир живых существ погружен в великое страдание самсары, а также в страдания загрязнений и каммических формаций как основу. Он должен видеть существ в аду, которые переживают отчаяние, страдания, мучительную боль, не прекращающиеся в течение долгого времени, как если бы их разрезали, расчленяли, разрывали, раздавливали и поджаривали на жарком пламени; огромное страдание животных из-за их взаимной враждебности, когда они беспокоятся, тревожатся и убивают друг друга или же попадают в неволю; страдание различных видов духов, бродящих повсюду с объятыми пламенем телами, чахнущих и сохнущих от голода, жажды, ветра и солнца, плачущих и кричащих, когда поглощенная ими пища превращается в рвоту и слюну. Ему

следует также размышлять над страданием, переживаемым людьми, которые часто мучаются и страдают. Эти страдания и крушения они встречают в своих поисках [средств к существованию и наслаждений]. Их могут преследовать различные наказания, такие как отсечение рук и т.д.; они могут рождаться уродливыми, искалеченными и бедными; они могут часто испытывать голод и жажду. Покоренные более сильными, они вынуждены служить другим и зависеть от них. А когда они умирают, то падают в ад, сферы духов или миры животных. Также следует видеть богов чувственной сферы, снедаемых жаром страстей, когда они с рассеянным умом наслаждаются своими чувственными объектами, живя со своими неугасаемыми страстями, подобными массе огня, распространяемой порывами ветра и подпитываемой сухими дровами, не имея покоя, удрученные и зависимые от других. А также он должен видеть богов тонкоматериальных и нематериальных сфер, которые в конце своей очень долгой жизни умирают согласно закону непостоянства и стремительно падают со своих высот, подобно птицам, падающим с небес или стрелам, запущенным сильной рукой и падающим на землю, возвращаясь обратно в круг рождения, старения и смерти. И видя все это, он должен пробудить в себе чувство духовной безотлагательности, а также охватить всех существ любящей добротой и сочувствием. Таким образом непрерывно накапливая все необходимое для просветления при помощи тела, речи и ума, он должен осуществлять совершенство усердия, проявляя рвение, работая кропотливо, упорно и неотступно, чтобы все Парами могли достичь исполнения.

Стремясь к Состоянию будды, вместилищу невыразимых, неизмеримых, обширных, высочайших, безупречных, несравненных незагрязненных качеств, он должен активизировать усердие, которое обладает невыразимой духовной силой, о котором обычные люди даже не слышали, а тем более они не способны его практиковать. Лишь благодаря этой духовной силе усердия развитие всех не-

обходимых факторов просветления может привести к цели — тройному возникновению великого устремления, четырем основам Состояния будды, четырем основам благодеяния, единому вкусу сострадания, разумному согласию, которое является особым условием для достижения качеств будды, не загрязненным среди всех обычных вещей; восприятию всех существ как своих родных детей, без усталости от всех страданий самсары, с отдачей всего, что может быть отдано, и радостью от этого; неколебимой уверенности в высшей добродетели и т.д., радости и ликованию от благотворных действий, тяге к уединению, применению джхан, жажде безупречных состояний; наставлению Дхамме других, поскольку он освоил ее, желая привести их к благополучию; твердому решению установить существ на истинный путь, проницательности и героизму, будучи невозмутимым перед лицом оскорбительной речи и причиняемого другими вреда; стремлению к истине, овладению медитативными состояниями, достижению силы посредством непосредственных знаний; пониманию трех характеристик, накоплению необходимых факторов сверхмирского пути благодаря практике медитации оснований внимательности и т.д., а также переходу к девяти сверхмирским дхаммам[229]. Таким образом, с момента зарождения устремления и до великого просветления бодхисаттва должен тщательно и непрерывно совершенствовать свое усердие, не отступая, чтобы это могло вести ко все более высоким состояниям различения. И когда это усердие приводит к цели, все необходимые факторы просветления — терпение, правдивость, решимость и т.д., а также щедрость, добродетель и т.д. — успешно достигают цели, поскольку все они происходят, опираясь на усердие.

Практику терпения и остальные следует понимать согласно тому же методу.

Таким образом, благодаря щедрости, отдаче своего имущества и счастья другим он практикует принесение пользы другим многими способами; благодаря добродетели, защите их жизней, имущества и семей, ненарушению

взятого обязательства, приятной и приносящей пользу речи, непринесению вреда и т.д.; благодаря отречению, разнообразному полезному поведению, такому как щедрость Дхаммы в ответ на материальные дары; благодаря мудрости, искусным методам обеспечения их благополучием; благодаря усердию, энергичной и неослабной работе; благодаря терпению, перенесению причиняемого другими вреда; благодаря правдивости, ненарушению обязательства помогать другим не обманывая; благодаря решимости, неколебимому принесению пользы, даже когда встречаются с трудностями; благодаря любящей доброте, заботе об их благополучии и счастье; а также благодаря невозмутимости, спокойному пребыванию независимо от того, помогают другие или вредят.

Это практика, которую великий бодхисаттва, сострадательный ко всем существам, осуществляет ради бесчисленных существ, посредством которой он накапливает неизмеримые необходимые факторы заслуги и знания, недоступные для мирян. Так их условия были утверждены. Они должны выполняться тщательно и надлежащим образом.

(11) Как они подразделяются? (ko vibhāgo)

Они подразделяются на тридцать Парами: десять [основных (базовых)] Парами, десять промежуточных Парами (upapāramī) и десять абсолютных Парами (paramatthapāramī).

В связи с этим некоторые учителя говорят, что десять основных Парами — это смешение светлых и темных дхамм, практикуемых бодхисаттвой, который только что зародил свое устремление, чья цель — это благополучие других и чьи методы направлены на работу ради этой цели. Промежуточные Парами — это светлые дхаммы, не захваченные тьмой. И абсолютные Парами — это дхаммы, которые не являются ни темными, ни светлыми.

Другие считают, что основные Парами наполняются во время начала[230]; промежуточные Парами наполняются на уровне состояния бодхисаттвы; и абсолютные Парами достигают совершенного осуществления во всех своих видах на уровне состояния будды. Или же базовые Парами предполагают работу на благо других на уровне состояния бодхисаттвы; промежуточные Парами работают на собственное благополучие; и абсолютные Парами — это достижение благополучия себя и других благодаря достижению сил Татхагаты и ступеней уверенности в себе на уровне состояния будды. Таким образом они исследуют Парами согласно началу, середине и завершению [пути бодхисаттвы] посредством принятия решения [осуществлять их], выполнения [соответствующей практики] и их завершения соответственно.

Другие рассматривают их согласно разделению на накопление заслуги тех, кто по своей природе сострадателен и лишен ненависти, соответственно тому, обрели они счастье [благоприятного состояния] существования, счастье освобождения или абсолютное счастье.

Иные говорят, что среди тех, кто поддерживает чувство стыда, внимательность и самооценку, кто отдает предпочтение сверхмирской Дхамме и уважает добродетель, сосредоточение и мудрость, Парами анализируются согласно их способности содействовать достижению трех видов просветления: основные Парами приводят к просветлению последователей (саваков), которым требуется помощь [Будды], чтобы переправиться [через поток самсары]; промежуточные Парами приводят к просветлению паччекабудд, которые переправляются [через поток самсары] для себя [но не могут помочь в этом другим]; и абсолютные Парами приводят к просветлению высшего состояния будды, которое помогает переправиться другим.

И есть те, кто считает, что базовые Парами — это необходимые факторы, появляющиеся с момента принятия решения в уме и до момента принятия решения вслух; промежуточные — это те, что появляются с момента произне-

сения формулы принятия решения и до принятия решения посредством тела; и абсолютные — это те, что появляются вслед за принятием решения посредством тела. Однако другие объясняют, что базовые Парами — это необходимые факторы, которые появляются благодаря тому, что радуются накапливанию другими заслуги; промежуточные — это те, которые появляются благодаря тому, что побуждают других практиковать; и абсолютные — это те, что появляются благодаря своей собственной практике. И также некоторые говорят, что базовые Парами — это необходимые факторы заслуги и знания, приводящие к счастливому состоянию существования; промежуточные — это те, что приводят лишь к собственному переживанию счастья ниббаны; и абсолютные — это те, что приводят к собственному переживанию счастья и ради других.

Основное совершенство щедрости (dānapārami) означает отдавать своих детей, жену, а также все имущество; промежуточное совершенство щедрости (dāna-upapārami) означает отдавать части своего тела; и абсолютное совершенство щедрости (dānaparamatthapārami) означает отдавать собственную жизнь. Три стадии совершенства добродетели следует понимать как ненарушение [норм поведения] в связи с тремя — детьми и женой, частями своего тела и жизнью; три стадии совершенства отречения — как отречение от этих трех основ после отсечения привязанности к ним; три стадии совершенства мудрости — как различение между тем, что полезно и вредно для существ после искоренения пристрастия по отношению к собственному имуществу, частям тела и жизни; три стадии совершенства усердия — как приложение усилия к тому, чтобы избавиться от упомянутых выше вещей; три стадии совершенства терпения — как преодоление препятствий по отношению к имуществу, частям тела и жизни; три стадии совершенства правдивости — как неотбрасывание правдивости в связи со своим имуществом, частями тела и жизнью; три стадии совершенства решимости — как неколебимая уверенность, невзирая на

разрушение имущества, частей тела и жизни, помня о том, что Парами приводит к абсолютной цели благодаря твердой уверенности; три стадии совершенства любящей доброты — как поддержание любящей доброты по отношению к существам, которые уничтожают наше имущество и т.д.; и три стадии совершенства невозмутимости — как поддержание отношения беспристрастного нейтралитета по отношению к существам и формациям, будь они полезные или вредные относительно трех отмеченных выше основ (т.е. имущества, частей тела и жизни).

Таким образом следует понимать подразделение Парами.

(12) Как они синтезируются? (ko saṅgaho)

Так же, как Парами становятся тридцатью в результате подразделения, подобным же образом они становятся шестью вследствие их особой природы: как щедрость, добродетель, терпение, усердие, медитация и мудрость[231].

В этом наборе из шести совершенство отречения как обращение к отшельничеству входит в добродетель; как укрытие от препятствий входит в совершенство медитации; и как общая благотворная дхамма входит во все шесть Парами. Одна часть совершенства правдивости, т.е. его аспект правдивой речи или воздержание от лжи, входит в совершенство добродетели, а другая часть, т.е. его аспект истинного знания, входит в совершенство мудрости. Совершенство любящей доброты входит в совершенство медитации, а совершенство невозмутимости — в совершенство медитации и мудрости. Совершенство решимости входит во все шесть.

Эти шесть Парами делятся по крайней мере на пятнадцать пар дополнительных качеств, которые доводят до совершенства пятнадцать других пар качеств. Каким образом?

1) Пара щедрости и добродетели доводит до совершенства пару осуществления того, что полезно для других, и воздержания от того, что причиняет вред.

2) Пара щедрости и терпения доводит до совершенства пару отсутствия жадности и ненависти.

3) Пара щедрости и усердия доводит до совершенства пару великодушия и учености.

4) Пара щедрости и медитации доводит до совершенства пару избавления от чувственных желаний и ненависти.

5) Пара щедрости и мудрости доводит до совершенства пару колесницы благородных и груза.

6) Пара добродетели и терпения доводит до совершенства пару очищения методов и очищения цели.

7) Пара добродетели и усердия доводит до совершенства пару медитативного развития (т.е. безмятежности и прозрения).

8) Пара добродетели и усердия доводит до совершенства пару отказа от безнравственности и навязчивых идей.

9) Пара добродетели и мудрости доводит до совершенства пару щедрости[232].

10) Пара терпения и щедрости доводит до совершенства пару принятия и жара[233].

11) Пара терпения и медитации доводит до совершенства пару отказа от противодействия и содействия.

12) Пара терпения и мудрости доводит до совершенства пару принятия и проникновения пустотности.

13) Пара усердия и медитации доводит до совершенства пару приложения усилий и неотвлечения.

14) Пара усердия и мудрости доводит до совершенства пару видов прибежища.

15) Пара медитации и мудрости доводит до совершенства пару колесниц (т.е. колесницы безмятежности и прозрения).

Триада щедрости, добродетели и терпения доводит до совершенства избавление от жадности, ненависти и заблуждения. Триада щедрости, добродетели и усердия доводит до совершенства дарования богатства, жизни и телесной энергии. Триада щедрости, добродетели и медитации

доводит до совершенства три основания добродетельных деяний. Триада щедрости, добродетели и мудрости доводит до совершенства триаду дарования материальных ценностей, бесстрашия и Дхаммы. И точно так же остальные триады и тетрады могут применяться друг к другу соответственно каждому случаю.

Шесть Парами также соответствуют четырем основаниям, которые обеспечивают объединение всех Парами[234]. Каковы они? Основание истины, основание оставления, основание покоя и основание мудрости. Слово «основание» означает основанное этим, основанное на этом или само является основанием. Это истина и это основание, или это основание истины, или же истина является основанием для этого, и, таким образом, это основание истины. То же касается и остального.

В данном случае их вначале принимают без разделения: после принятия решения обрести сверхмирские качества Великий муж, исполненный состраданием ко всем существам, устанавливает основание истины через достижение всех Парами в соответствии со своим обетом; основание оставления — через отказ от их противоположностей; основание покоя — через успокоение их противоположностей посредством всех качеств Парами; и основание мудрости — через искусные методы, способствующие благополучию других посредством тех же качеств.

Взятые по отдельности, щедрость — это непосредственная причина для четырех оснований благотворных дхамм: 1) [для основания истины], поскольку обещают давать тем, кто просит, не обманывая их, отдавать, не нарушая своих обетов, и радоваться, не обманывая их относительно этого дара; 2) [для основания отдавания] посредством отказа от противоположных качеств, таких как жадность и т.д.; 3) [для основания покоя] посредством успокоения (ослабления) жадности, ненависти, заблуждения и страха в связи с отдаваемым объектом, получателем, действием отдавания и потерей отдаваемых объектов соответственно; 4) и [для

основания мудрости] посредством отдавания согласно нужде, в надлежащее время, подходящим способом и посредством главенства (приоритета) мудрости. Добродетель является непосредственной причиной для четырех оснований: 1) вследствие ненарушения принятых самоограничений; 2) вследствие отказа от безнравственности; 3) вследствие избавления от дурного поведения; 4) и вследствие главенства мудрости. Терпение является непосредственной причиной для четырех оснований: 1) благодаря терпению принятия в соответствии с принятыми обещаниями; 2) благодаря отказу от дискриминации других в связи с их недостатками; 3) благодаря успокоению одержимости ненавистью; 4) и благодаря главенству мудрости.

Усердие является непосредственной причиной четырех оснований: 1) благодаря работе на благо других в соответствии со своим обетом; 2) благодаря избавлению от уныния; 3) благодаря успокоению неблаготворных дхамм; 4) и благодаря главенству мудрости. Медитация является непосредственной причиной четырех оснований: 1) благодаря заботе о благополучии других в соответствии со своим обетом; 2) благодаря избавлению от препятствий; 3) благодаря успокоению ума; 4) и благодаря главенству мудрости. А также мудрость является непосредственной причиной четырех оснований: 1) благодаря искусным методам, способствующим благополучию других, в соответствии с принятым обетом; 2) благодаря избавлению от неумелой активности; 3) благодаря успокоению возбуждения, происходящего из заблуждения; и 4) благодаря достижению всеведения.

Основание истины практикуется посредством действий в соответствии со своим обетом и пониманием[235]; основание оставления — посредством отказа от [внешних] объектов чувственного удовольствия и [внутренних] загрязнений чувственного; основание покоя — посредством успокоения ненависти и страдания; и основание мудрости посредством понимания и проникновения. Основание истины соответствует тройной истине и противоположно трем раз-

ложениям (жадности, ненависти и заблуждения). Основание оставления соответствует тройному оставлению и противоположно трем разложениям. Основание покоя соответствует тройному успокоению и противоположно трем разложениям. И основание мудрости соответствует тройному знанию и противоположно трем разложениям (помрачениям).

Основание истины соответствует основаниям оставления, покоя и мудрости посредством отсутствия обмана и действия в соответствии со своим обетом. Основание оставления соответствует основаниям истины, покоя и мудрости посредством избавления от их противоположностей и как результат оставления всего. Основание покоя соответствует основаниям истины, оставления и мудрости посредством ослабления возбуждения загрязнений и каммы[236]. И основание мудрости соответствует основаниям истины, оставления и покоя, поскольку всем им предшествует и сопровождает знание. Таким образом, все Парами опираются на истину, проясняются оставлением, усиливаются покоем и очищаются мудростью. Ведь истина является причиной их происхождения, оставление является причиной их обретения, покой является причиной их развития, и мудрость является причиной их очищения.

В начале [пути бодхисаттвы] основанием является истина, поскольку его обет берется в соответствии с истиной. В середине основанием является оставление, поскольку после зарождения своего устремления бодхисаттва отказывается от себя ради блага других. В конце основанием является покой, поскольку завершение [его пути] является достижением совершенного покоя. И в каждой из фаз — начало, середина и конец — мудрость является основанием, поскольку весь этот путь начинается, когда есть мудрость, и его не может быть, если нет мудрости, а также поскольку природа [мудрости] соответствует обету.

Благодаря основаниям истины и оставления, которые способствуют собственному благу и благу других, а также формируют уважение и любовь, Великий муж как мирянин

приносит пользу другим посредством материальных даров. И благодаря основаниям покоя и мудрости, которые также способствуют собственному благу и благу других, а также формируют уважение и любовь, Великий муж как монах приносит пользу другим посредством дарования Дхаммы.

Осуществление четырех оснований происходит в последнем существовании бодхисаттвы. Некоторые полагают, что рождение в последнем существовании происходит, когда осуществляются четыре основания. [В данной интерпретации] бодхисаттва нисходит в материнское лоно, пребывает в нем и появляется оттуда осознанно и ясно понимая благодаря своему началу основания мудрости. Благодаря осуществлению им основания истины[237], как только рождается, он делает первые семь шагов по направлению на север, обозревая все направления, и гласом, исполненным истины, трижды издает свой львиный рык: «Я главнейший в этом мире! Я превосходнейший в этом мире! Я высочайший в этом мире!» Благодаря началу основания покоя, когда он видит старика, больного, труп и монаха, искусного в сфере четырех истин, его опьяненность юностью, здоровьем и жизнью слабеет. И благодаря началу основания оставления он смог легко отказаться от множества родственников и от власти правителя своих земель.

Другие полагают (вторая позиция), что четыре основания осуществляются с помощью просветления. Ведь благодаря началу основания истины в соответствии со своим обетом он проникает в четыре Благородные истины, и таким образом осуществляется основание истины. Благодаря началу основания оставления он избавляется от всех осквернений и помрачений, и таким образом осуществляется основание оставления. Благодаря началу основания покоя он достигает высшего покоя, и таким образом осуществляется основание покоя. И благодаря началу основания мудрости он обретает беспрепятственное знание, и таким образом осуществляется основание мудрости. Но в силу пренебрежения абсолютным просветлением эта позиция несостоятельна.

Другие полагают (третья позиция), что четыре основания осуществляются посредством приведения в движение Колеса дхаммы. Положив начало основанию истины, он осуществляет основание истины посредством изложения учения четырех Благородных истин в их двенадцати формах. Положив начало основанию оставления, он осуществляет основание оставления посредством выполнения великого подношения истинной Дхаммы. Достигнув высшего покоя благодаря тому, что было положено начало основанию покоя, он осуществляет основание покоя посредством [приведения к покою] других. И, положив начало основанию мудрости, он осуществляет основание мудрости посредством понимания предрасположенностей и т.д. обучаемых людей. Такая позиция тоже не основательна, поскольку даже в этот момент функция Будды еще не была завершена.

И некоторые другие считают (четвертая позиция), что четыре основания осуществляются посредством парининббаны. Ведь с помощью парининббаны основание истины осуществляется через достижение абсолютной истины; основание оставления — через оставление всех уровней существования; основание покоя — через успокоение всех формаций; и основание мудрости — через завершение цели мудрости[238].

При этом, после начального этапа основания истины, осуществление основания истины Великого мужа, в частности, становится очевидным при его рождении, которое является полем для его любящей доброты. После начального этапа основания мудрости его осуществление основания мудрости, в частности, становится очевидным при его просветлении, каковое является полем для его сострадания. После начального этапа основания оставления его осуществление основания оставления, в частности, очевидно, когда он приводит в движение Колесо Учения, что является полем для его сочувствующей (благожелательной) радости. И после начального этапа основания покоя его осуществлен основания покоя, в частности, очевидно в момент достиж

ния париниббаны, которая является полем для его невозмутимости.

Добродетель того, кто достиг основания истины, узнается благодаря проживанию рядом с ним. Правдивость того, кто достиг основания оставления, узнается благодаря общению с ним. Стойкость того, кто достиг основания покоя, узнается, когда случаются беды. И мудрость того, кто достиг основания мудрости, узнается благодаря дискуссиям с ним. Таким образом, следует знать очищение добродетели, средства к существованию, ум и воззрение.

И снова благодаря достижению основания истины он не следует ложным курсом из-за ненависти, поскольку он не подвержен заблуждению. Благодаря достижению основания оставления он не следует ложным курсом из-за жадности, поскольку у него нет привязанности. Благодаря достижению основания покоя он не следует ложным курсом из-за страха, поскольку для него нет препятствий. И благодаря достижению основания мудрости он не следует ложным курсом из-за заблуждения, поскольку он воспринимает вещи как есть.

Таким образом, благодаря первому основанию он терпим без ненависти; благодаря второму он использует без жадности; благодаря третьему он избегает без страха; и благодаря четвертому он устраняет без заблуждения. Благодаря первому он обретает счастье отречения, а благодаря остальным — счастье уединения, покоя и просветления соответственно. Точно так же благодаря четырем основаниям он достигает соответственно радости и счастья, появляющихся из уединения, радости и счастья, появляющихся из сосредоточения, телесного счастья, не сопровождающегося радостью, и счастья невозмутимости, рождающегося из очищения внимательности.

Так следует понимать то, каким образом тело Парами соответствует четырем основаниям, украшенным бесчисленными высшими качествами. И точно так же, как Парами соответствуют четырем основаниям, они так же соответствуют мудрости и состраданию. Поскольку все необходимые фак-

торы просветления могут соответствовать мудрости и состраданию, а также таким возвышенным качествам, как щедрость (и другие Парами), сопровождающимся мудростью и состраданием, они являются необходимыми факторами для просветления, приводящего в итоге к совершенству Состояния будды.

(13) Каким образом они достигаются?

Способы, которыми достигаются Парами, это метод, состоящий из четырех факторов: 1) накопление всех без исключения необходимых факторов — заслуги и т.д. — для высшего просветления посредством осуществления их при отсутствии неполноты; 2) их тщательное осуществление с уважением и высочайшим почтением; 3) их настойчивое осуществление без перерыва; 4) приложение усилий на протяжении длительного периода времени без остановки на половине пути. Продолжительность времени мы будем обсуждать позже.

Для достижения высшего просветления Великий муж, стремясь к просветлению, должен прежде всего вверить себя Буддам таким образом: «Я подношу себя Буддам». И получая что-либо, он прежде всего должен рассматривать это как потенциальный дар: «Что бы ни получал на своем пути, я буду отдавать это тем, кто в этом нуждается, а сам буду пользоваться лишь тем, что останется».

Когда он осуществляет решимость ума, полностью оставляя то, что ему попадалось на пути, будь то одушевленные или неодушевленные объекты, есть четыре препятствия щедрости (которые ему следует преодолеть), а именно: отсутствие привычки отдавать, низкое качество отдаваемого объекта, великолепие и красота объекта, а также беспокойство из-за потери объекта.

1) Когда бодхисаттва обладает объектами, которые могут быть отданы, а также есть просители, но его ум не приходит в восторг от мысли о жертвовании и он не желает

отдавать, тогда ему следует сделать вывод: «Действительно, у меня не было привычки отдавать в прошлом, и поэтому желание отдавать не появляется в моем уме. Поэтому, чтобы мой ум радовался щедрости в будущем, теперь мне следует отдавать то, что у меня есть, тем, кто в этом нуждается». Таким образом он щедро, великодушно и радуясь оставлению раздает дары, отдавая, когда его об этом просят, и радуясь этому своему жертвованию. Так Великий муж разрушает, разбивает и уничтожает первое препятствие щедрости.

2) И снова, когда объект щедрости является низким или несовершенным, Великий муж размышляет так: «Поскольку у меня не было склонности быть щедрым в прошлом, теперь мои факторы недостаточные. Поэтому, хоть это и причиняет мне боль, я должен отдавать все, что у меня есть, как дар, даже если объект является низким и несовершенным. Так в будущем я достигну вершины совершенства щедрости». Таким образом он щедро, великодушно и радуясь оставлению отдает все, что может, отдавая, когда его об этом просят, и радуясь этому своему жертвованию. Так Великий муж разрушает, разбивает и уничтожает второе препятствие щедрости.

3) Когда появляется нежелание отдавать объект из-за того, что он великолепен или прекрасен, Великий муж так увещевает себя: «Добрый человек, не зародил ли ты устремление к высшему просветлению, высочайшему и превосходнейшему из всех состояний? Но тогда ради этого просветления тебе надлежит отдавать великолепные и прекрасные объекты как дар». Таким образом он щедро, великодушно и радуясь оставлению отдает великолепное и прекрасное, когда его об этом просят, и радуясь этому своему жертвованию. Так Великий муж разрушает, разбивает и уничтожает третье препятствие щедрости.

4) Когда Великий муж делает дар и чувствует потерю этого объекта, то размышляет следующим образом: «Такова природа материальных вещей, ведь они являются тем, что теряется и уходит. Кроме того, поскольку я не был щедрым в

прошлом, теперь мое имущество истощилось. Так пусть же я буду отдавать как дар все, что у меня есть, много этого или мало. Благодаря этому в будущем я достигну вершин совершенства щедрости». Таким образом он щедро, великодушно и радуясь оставлению отдает все, что у него есть, как дар, когда его об этом просят, и радуясь этому своему жертвованию. Так Великий муж разрушает, разбивает и уничтожает четвертое препятствие щедрости.

Размышление над этим соответствующим образом является методом устранения мешающих препятствий для совершенства щедрости. Такой же метод применяется для совершенства добродетели и других совершенств.

Далее, вверение себя буддам также является методом полного осуществления Парами. Ведь когда Великий муж, усердствующий в осуществлении необходимых факторов просветления, встречается с трудностями, которые трудно преодолеть, лишающими его опоры и счастья, или же когда ему причиняется вред со стороны живых существ и формаций — трудно преодолимый, сильный и подрывающий жизненную силу, — то, вверивший себя буддам, он размышляет так: «Я отдал свою самость буддам. Поэтому все происходящее пусть происходит». И таким образом он не волнуется, не дрожит, нисколько не колеблется, но остается совершенно неколебимым в своей решимости совершать благое.

Если коротко, то умаление любви к себе и развитие любви к другим — это методы осуществления Парами. Ведь благодаря полному пониманию всех дхамм в соответствии с их природой Великий муж, исполнившийся решимостью достичь высшего просветления, остается неоскверненным ими, и его любовь к себе тем самым сокращается и истощается. Затем, поскольку благодаря систематической практике великого сострадания он рассматривает всех существ как своих дорогих детей, его любящая доброта, сострадание и теплые чувства к ним увеличиваются. В соответствии с этой стадией Великий муж, избавившись от таких загрязнений,

как жадность и т.д., препятствующих факторам просветления, а также устранив скупость, ненависть и заблуждение относительно себя и других, далее способствует тому, чтобы люди достигали созревания в трех колесницах, всемерно помогая им посредством четырех основ благодеяния, которые сопровождают четыре основания: щедрость, ласковая речь, милостивое поведение и равное обращение.

Великое сострадание и великая мудрость Великого мужа украшены щедростью. Его щедрость сопровождается ласковой речью, ласковая речь — милостивым поведением, а милостивое поведение — равным отношением. Когда бодхисаттвы практикуют факторы просветления, они относятся ко всем существам без исключения как к равным себе, а также совершенствуют свое восприятие равенства тем, что остаются такими же при всех обстоятельствах, благоприятных или неблагоприятных. И когда они становятся буддами, их способность обучать людей совершенствуется благодаря всемерной помощи посредством тех же четырех основ благодеяния, которые осуществляются на четырех основаниях. Что касается совершенным образом просветленного Будды, то основа щедрости осуществляется на основании оставления, основа ласковой речи — на основании истины, основа милостивого поведения — на основании мудрости, и основа равного обращения — на основании покоя. Что касается паринибба́ны, то все саваки и паччекабудды совершенно равны Татхагатам: они тождественны им без какого бы то ни было различия. В связи с этим было сказано: «Среди них нет отличий относительно освобождения» (см. SN 22:58).

Он правдив, щедр и умиротворен,
Наделен мудростью и сочувствием,
Обладает всеми необходимыми факторами —
Есть ли благо, которого бы он не мог достичь?

Он, великий сострадательный Учитель,
Невозмутим, но стремится к благу для всех,
Не беспокоится ни при каких обстоятельствах —

Как же прекрасен этот Победоносный!

Бесстрастный по отношению ко всем дхаммам
И одинаково относящийся ко всем живым существам,
Он все же посвящает себя их благополучию —
Как же прекрасен этот Победоносный!

Постоянно занимаясь работой, способствующей
Благополучию и счастью всех живых существ,
Он никогда не останавливается перед
неприятностями —
Как же прекрасен этот Победоносный!

(14) Сколько требуется времени для их достижения?

Как минимум четыре неисчислимых (asaṅkheyya) и сто тысяч великих эонов (mahākappa); в среднем восемь неисчислимых и сто тысяч великих эонов; и максимум шестнадцать неисчислимых и сто тысяч великих эонов[239]. Это тройное разделение соответствует тем, в ком соответственно преобладает мудрость, в ком преобладает вера и в ком преобладает усердие. У тех, в ком преобладает мудрость, вера слабее всего, а мудрость сильнее; у тех, в ком преобладает вера, мудрость — средняя (а усердие слабее всего); и у тех, в ком преобладает усердие, мудрость слабее всего (а вера средняя). Однако высшее просветление, как сказано в комментарии, должно достигаться силой мудрости.

Некоторые утверждают, что разделение на промежутки времени соответствует бодхисаттвам, обладающим сильным, средним и слабым усердием. Тогда как другие, не различая эти три промежутка времени, говорят о том времени, которое требуется для того, чтобы их факторы просветления достигли осуществления, что, в свою очередь, обусловлено хорошими, средними и слабыми способностями к тому, чтобы их факторы созрели до полного освобождения (vimuttiparipācanīyā dhammā).

Бодхисаттвы также делятся на три категории в момент, когда они зарождают устремление, соответственно их разделению на тех, кто постигает посредством краткого учения (ughaṭitaññū), кто постигает посредством развернутого учения (vipañcitaññū) и кто имеет способности к тренировке (neyya)[240]. Из них тот, кто постигает посредством краткого учения, обладает такими поддерживающими условиями, что если он предрасположен к просветлению саваки, то может достичь арахатства вместе с четырьмя различениями и шестью непосредственными знаниями во время слушания четырехстрочной строфы, произнесенной самим совершенно просветленным буддой, еще до завершения третьей строки. Второй обладает такими поддерживающими условиями, что если он предрасположен к просветлению саваки, то может достичь арахатства вместе с шестью непосредственными знаниями во время слушания четырехстрочной строфы, произнесенной самим благословенным Буддой, еще до завершения четвертой строки. И третий обладает поддерживающими условиями для достижения арахатства вместе с шестью непосредственными знаниями, когда слышит завершение четырехстрочной строфы, произнесенной самим благословенным Буддой.

Эти три категории, которые зарождают свое устремление без какого-либо определенного разделения по времени, получают предсказание (о своем будущем достижении Состояния будды) прямо от будд. Затем они последовательно осуществляют Парами и достигают высшего просветления согласно указанному выше времени, отведенному для каждой категории. Однако же невозможно, чтобы эти великие существа, день за днем делающие великие дары, подобно Вессантаре[241], накапливающие подобным же образом все прочие Парами, осуществляющие пять великих оставлений, достигающие вершин в поведении на благо близких людей, действующие на благо этого мира и развивающие интеллект, стали совершенным образом просветленными буддами до истечения отведенного времени, соответствующего их

категории. Почему? Потому что их знание еще не вполне созрело, и их накопление факторов, приводящих к Состоянию будды, еще неполное. Так же, как зерна прорастают только через определенный и необходимый промежуток времени, высшее просветление достигает совершенства лишь по истечении упомянутых выше периодов времени. Но до этих пор, несмотря на все прикладываемые усилия, бодхисаттва не может достичь просветления. Парами осуществляются соответственно упомянутому выше временному разграничению. Это следует понимать именно так.

(15) Какая польза от их достижения?

Польза, обретаемая бодхисаттвами, зародившими свое устремление, объясняется следующим образом:

Эти люди, достигшие полноты всех факторов,
Направляющиеся к совершенному просветлению,
Хоть и странствуют в круге рождений
В течение бесчисленных эонов,

Однако никогда не рождаются в аду Авичи,
А также в промежуточных лакунах.
Они никогда не рождаются как темные гиганты
Или же духи, снедаемые голодом и жаждой.

Хоть и рождаются в юдоли горестей,
Они не принимают низкие формы.
А когда рождаются в мире людей,
То никогда не лишаются зрения.

Их слух полноценен с самого рождения,
А также у них не бывает немоты или увечья
конечностей.
Они никогда не становятся существами
женского пола,
Евнухами или гермафродитами.

Эти люди движутся к просветлению,
Никогда не совершают пяти темных деяний.
Они всегда поддерживают чистый образ жизни,
А их линия поведения безупречная.

Они никогда не поддерживают извращенных
воззрений,
Но признают закон каммы.
Они рождаются иногда в небесных мирах,
Но не в бесчувственных или чистых сферах.

Эти достойные существа стремятся к отречению,
Удаляются от всех состояний существования,
Следуют своему пути на благо этого мира,
Прилагая усилия в осуществлении Парами.

Некоторые другие полезные свойства Парами следующие: это шестнадцать чудесных и великолепных качеств, начинающиеся с: «Внимательный и ясно воспринимающий, Ананда, бодхисаттва удаляется с небес Тушиты и нисходит в материнское чрево» (MN 123.6); тридцать два знака, таких как «холод исчезает, а жар ослабляется», «когда бодхисаттва рождается, эта десятитысячная мировая система сотрясается, содрогается и дрожит» и т.д. (там же); а также другие качества, описывающиеся в разных местах Джатак, Буддхавамсы и т.д., такие как осуществление желаний бодхисаттвы, его контроль над каммой и т.д. Другие полезные свойства являются Парами дополнительных качеств, таких как отсутствие жадности и отсутствие ненависти, которые уже обсуждались.

Кроме того, с момента, как он зарождает устремление, бодхисаттва становится подобным отцу для всех существ, желающего им благополучия. Благодаря своим выдающимся качествам он достоин подношений, достоин почитания, достоин уважения, являясь высшим полем заслуги. Он в общем добр по отношению к людям и к нелюдям, а также оберегаем богами. Поскольку его ум опирается на любящую

доброту и сострадание, дикие животные и прочие не могут причинить ему вред. В какой бы сфере живых существ он ни родился, благодаря своим выдающимся заслугам он превосходит остальных существ там своей красотой, славой, счастьем, силой и властью.

Он обладает хорошим здоровьем, а его вера чиста. Его усердие, внимательность, сосредоточение и мудрость также очень чисты. Его осквернения, беспокойства и страсти слабы. И поскольку его осквернения слабы, он легко убеждает, находчив, терпелив, кроток, приятен в обращении и радушен. У него нет ненависти, злости, он не очерняет, не помыкает, у него нет зависти, алчности, лукавства, лицемерия, упрямства, гордости, высокомерия и пренебрежения. Он претерпевает мучения от рук других, но никогда сам никого не мучает. Вступая в какой-либо населенный пункт, еще не появившиеся опасность и беды, с которыми там могут сталкиваться люди, обычно не происходят, а те, которые происходят, — ослабляются. И когда он рождается в мирах страдания, то в отличие от обычных живущих там существ он не становится подавленным невыносимым страданием, но развивает еще большее стремление к просветлению.

Поэтому выдающиеся качества Великого мужа, такие как отцовское отношение к существам, быть тем, кто достоин подношений и т.д., проявляющиеся в том или ином его существовании, являются благом от Парами.

Кроме того, совершенство продолжительности жизни, совершенство внешней формы, совершенство семьи, совершенство власти и доверия, а также величие духовной силы тоже являются благом от Парами Великого мужа. В данном случае «совершенство продолжительности жизни» (āyusampadā) — это долгая жизнь в том состоянии существования, в котором он рождается, благодаря которой он завершает те благотворные дела, которые начал, и накапливает множество благотворных качеств. «Совершенство формы» (rūpasampadā) — это красивое тело, привлекательная внешность и очарование, благодаря которым он вну-

шает доверие и уважение в существах, которые принимают физическую форму как достоинство. «Совершенство семьи» (kulasampadā) — это рождение в уважаемой семье, благодаря которому он признается достойным попечения существами, которые охвачены тщеславием статусного рождения и т.д. «Совершенство власти» (issariyasampadā) — это величие силы, влияния и окружения, благодаря которому он может приносить благо посредством четырех основ благодеяния тем, кто в нем нуждается, а также обуздывать посредством Дхаммы тех, кого следует обуздывать. «Доверие» (ādeyyavacanatā) означает внушение уверенности и надежность, благодаря которому он становится авторитетом для других существ, и его указания не могут не приниматься во внимание. «Величие духовной силы» (mahānubhāvatā) означает значительность духовной силы, благодаря которой другие не могут его одолеть, тогда как он неизменно их побеждает посредством Дхаммы благодаря добродетели и благодаря своим подлинным высшим качествам.

Таким образом, совершенство продолжительности жизни и остальные совершенства являются благами Парами Великого мужа. Это причина для развития его безграничных факторов заслуги, а также методы, благодаря которым он ведет других существ к вступлению и продвижению в трех колесницах.

(16) Каков их плод?

Если коротко, то их плодом является состояние совершенного Состояния будд. Если подробно, то им является обретение тела-формы (rūpakāya), сверкающего множеством добродетельных качеств, таких как тридцать две характеристики Великого мужа, восемьдесят малых признаков физического совершенства, сияющий ореол вокруг тела и т.д. Опираясь на это славное Тело Дхаммы (dhammakāya) сияет собранием бесконечных и безграничных добродетельных качеств — десятью силами, четырьмя основами уверенности

в себе, шестью видами знания, которых нет у других, восемнадцатью особыми будда-дхаммами и т.д.[242] И эти просветленные качества так многочисленны, что даже совершенным образом просветленный Будда не может завершить их описание даже через множество эонов. Таков их плод.

И в связи с этим было сказано:

Если бы Будда начал восхвалять Будду,
То делал бы это на протяжении всего эона.
И скорее завершился бы этот долгий эон,
Чем приблизилось к концу восхваление Татхагаты.

ЧАСТЬ ПЯТАЯ

ЗНАЧЕНИЕ СЛОВА «ТАТХАГАТА»

CY. Благословенный (Бхагаван) называется «Татхагатой» по восьми причинам:

1) поскольку он «так пришедший» (tatthā āgato);
2) поскольку он «так шедший» (tatthā gato);
3) поскольку он пришел к действительным характеристикам [дхамм] (tathalakkhaṇaṃ āgato);
4) поскольку он пробудился к действительным дхаммам в соответствии с действительностью (реальностью) (tathadhamme yāthāvato abhisambuddho);
5) поскольку он является видящим действительность (tathadassitāya);
6) поскольку он является говорящим о действительности (tathavāditāya);
7) поскольку он практикует то, чему учит (tathakāritāya);
8) а также в значении покорения или превосходства (abhibhavanaṭṭhena).

1) Почему Благословенный называетс «Татхагатой», поскольку он «так пришедший»?

Поскольку он пришел точно так же, как это сделали предшествующие совершенно просветленные будды, прикладывая усилия ради благополучия всего мира; т.е. пришел так же, как возвышенные Випасси, Сикхи, Вессабху, Кукусандха, Конагамана и Кассапа[243]. Что это означает? Наш Благословенный (Будда Готама) зародил то же самое устремление (abhinīhāra), которое зародили эти Благословенные. Или же так же, как Благословенный Випасси. Благословенный Кассапа пришли после того как они осуществили все тридцать Парами, т.е. десять базовых, десять промежуточных и десять абсолютных Парами щедрости, добродетели, самоотречения, мудрости, усердия, терпения, правдивости, решимости, любящей доброты и невозмутимости; выполнили пять великих оставлений — оставление конечностей, глаз, богатства, царства, а также детей и жены; осуществили предварительное усилие, предварительное поведение, проповедь Дхаммы, активность на благо близких и т.д.; а также достигли вершин в активности развития интеллекта, точно так же пришел наш Благословенный (tatthā amhākam pi Bhagavā āgato). Или же так же, как Благословенный Випасси... Благословенный Кассапа пришли благодаря развитию четырех оснований внимательности, четырех правильных усилий, четырех основ духовного продвижения, пяти способностей, пяти сил, семи факторов просветления и Благородного восьмеричного пути, точно так же пришел наш Благословенный. Следовательно, он является Татхагатой, поскольку «так пришел».

Так же, как Випасси и остальные великие мудрецы
прошлого
Пришли к состоянию всеведения в этом мире,
Точно так же пришел мудрец Сакья.
Таким образом, он, всевидящий, называется
«Татхагатой».

Sub.Cy. Хотя пять великих оставлений относятся к совершенству щедрости, они упоминаются отдельно, чтобы показать, что это отдельные формы оставления, что их очень трудно практиковать (и что они являются отдельными факторами для просветления). По тем же самым причинам жертвование глаз упоминается отдельно от жертвования конечностей. И хотя предполагается наличие собственности, жертвование детей и жены упоминается отдельно от жертвования богатства (имущества) и царства. «Предварительное усилие» — это достижение медитативных свершений и [пяти] непосредственных знаний вместе с предварительной частью практики для тех, что заключаются в обязанности отправления и возвращения (в и из деревни за подаянием). «Предварительное поведение» — это выполнение особой практики щедрости и т.д., которая включается в Чарьяпитаку. Однако некоторые говорят, что предварительное усилие — это устремление, а предварительное поведение — это либо практика щедрости и т.д., либо одинокое странствование.

«Проповедь Дхаммы» является беседой, которая устанавливает и приводит к созреванию в трех видах просветления через объяснение того, как практиковать щедрость и т.д., ограничивать желания и т.д., каковы неудовлетворительность самсары и польза ниббаны. «Поведение, развивающее интеллект» — это расширение знания посредством реализации знания обладания действием (kammasakatāñāṇa), изучение безупречных областей и сфер знания, изучение совокупностей, оснований и т.д., а также исследование трех характеристик. Что касается обозначения, это то же самое, что и совершенство мудрости, но упоминается отдельно, чтобы показать необходимые факторы знания[244]. Упоминая основания внимательности (и другие составляющие просветления), он показывает способ достижения, который был пройден до его высшей точки (поскольку эти состояния могут быть поняты как составляющие сверхмирских путей и плодов). Или же основания внимательности

и т.д. могут рассматриваться лишь как то, что сопутствует прозрению (их принимают как предварительную [мирскую] часть практики)[245]. И здесь следует понимать, что, упоминая это устремление, он показывает начало пути достижения, упоминая Парами, он показывает его середину, а упоминая четыре основания внимательности и т.д., он показывает завершение.

CY. 2) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он «так шедший»?

Поскольку сразу после того как родился, он пошел тем же путем, что и благословенные Випасси... Кассапа отправились, как только родились. И как же Благословенный пошел? Сразу после рождения он ровно встал на обе ноги, а затем, обратившись лицом на север, пошел (gata) вперед, сделав семь шагов. Как было сказано: «Как только бодхисаттва родился, Ананда, он ровно встал на обе ноги, а затем, пока над ним находился белый зонт, лицом на север, он пошел вперед, сделав семь шагов. Взглянув во всех направлениях, он издал рык Пастыря: «Я величайший в этом мире. Я превосходнейший в этом мире. Я высочайший в этом мире. Это мое последнее рождение, и больше не будет последующего существования». (MN 123.20)

Это его шествование было действительным (tatha) и не было недействительным (avitatha), поскольку предвещало его многочисленные духовные достижения следующим образом. Когда, родившись, он ровно поставил обе стопы (pādu) на землю, это стало провозвестием его достижения четырех основ духовного свершения (iddhipāda). Когда он пошел, обратившись лицом на север (uttara), это стало провозвестием его превосходства во всем мире (sabbalokuttarabhāva)[246]. Его семь шагов стали провозвестием обретения им драгоценностей семи факторов просветления; появившиеся отделанные золотом раковины каури символизировали его победу над всеми остальными учителями;

белый зонт символизировал его обретение в будущем безупречно белого зонта высшего освобождения арахатства. Когда после семи шагов он стоял и смотрел во всех направлениях, это было провозвестием достижения им беспрепятственного всеведущего знания. И его львиный рык Пастыря стал провозвестием приведения в движение высшего и необратимого Колеса Дхаммы.

Так же, как шествовали предшествующие Благословенные, точно так же шествует нынешний Благословенный (tathā ayaṃ Bhagavā pi gato). И его шествование было действительным и не было недействительным, поскольку оно было предвестием духовных достижений. Соответственно этому древние говорили:

В тот самый момент как Учитель родился,
Он встал на землю обеими ногами.
Под зонтом, который держали маруты,
Готама сделал семь шагов.
После того как сделал семь шагов,
Он окинул своим взглядом все направления,
И подобно льву, стоящему на вершине горы,
Он издал рык, обладающий полнотой восьми
факторов.
Следовательно, он — Татхагата, поскольку
«так шел».

Или же так же, как Благословенный Випасси... Каккасанда шел, точно так же это делал нынешний Благословенный. То есть, отвергая чувственное желание благодаря отречению, неприязнь благодаря благожелательности, лень и апатию благодаря восприятию света, беспокойство и раскаяние благодаря неотвлечению, а также запутанность благодаря установлению дхамм; разбивая неведение знанием и рассеивая неудовлетворенность радостью; 1) расщепляя группу из [пяти] препятствий первой джханой; 2) ослабляя используемые и поддерживаемые мысли посредством второй джханы; 3) уменьшая восторг посредством третьей джха-

ны; 4) избавляясь от удовольствия и боли посредством четвертой джханы; 5) преодолевая восприятие материальных форм, столкновение и разнообразие посредством достижения основы бесконечного пространства; 6) восприятие основы бесконечного пространства посредством достижения основы бесконечного сознания; 7) восприятие основы бесконечного пространства посредством достижения основы ничто и 8) восприятие основы ничто посредством достижения основы ни восприятия, ни не-восприятия[247].

Затем он шел, отбрасывая 1) восприятие постоянства посредством размышления над непостоянством, 2) восприятие удовольствия посредством размышления над страданием, 3) восприятие самости посредством размышления над отсутствием самости, 4) радость посредством размышления над разочарованием, 5) желания посредством размышления над исчезновением, 6) возникновение посредством размышления над прекращением, 7) цепляние посредством размышления над оставлением, 8) восприятие плотности (твердости) посредством размышления над разрушением, 9) накопление посредством размышления над упадком, 10) восприятие устойчивости посредством размышления над изменениями, 11) признаки посредством размышления над отсутствием признаков, 12) желания посредством размышления над отсутствием желаний, 13) приверженность посредством размышления над пустотностью, 14) приверженность в результате цепляния за субстанцию посредством высшей мудрости прозрения дхамм, 15) приверженность в результате заблуждения посредством знания и видения вещей как есть, 16) приверженность в результате доверия посредством размышления над опасностью, 17) отсутствие мыслей посредством размышления над мыслями, и 18) приверженность вследствие зависимости посредством размышления над завершением круговерти[248].

Затем он шел, очищая совозникающие с ошибочным воззрением загрязнения, следуя пути вхождения в поток, избавляясь от грубых загрязнений (желания, неприязни и

заблуждения), следуя пути одного возвращения, искореняя сопровождаемые тонким [чувственным желанием и неприятием] загрязнения, следуя пути невозвращения и полностью уничтожая все загрязнения, следуя пути арахатства[249]. Таким образом, он является Татхагатой, поскольку «так шел».

Sub.Cy. В первом случае причастие «шедший» (gata) в слове «Татхагата» объясняется в смысле телесного движения. Во втором случае оно поясняется в смысле движения знания. Здесь он вначале показывает Состояние татхагаты Благословенного, характеризуемое его движением знания посредством предварительной практики первой джханы, описываемым как избавление от пяти препятствий, чувственного желания и т.д.; затем посредством восьми медитативных достижений вместе с их методами; и затем посредством восемнадцати главных прозрений. Поскольку восприятие непостоянства и остального доводится до совершенства у того, кто достиг полного понимания познаваемого, устраняющего заблуждение, препятствующее распознаванию ментального и материального, а также преодолел сомнения, «разрушение неведения» является средством прозрения. И поскольку джханы и т.д. легко достигаются, когда благодаря радости, опирающейся на восторг достижений, рассеивается неудовлетворенность, это становится средством медитативных достижений.

«Размышление над непостоянством» — это название прозрения, видящего непостоянство дхамм, принадлежащих трем уровням. «Восприятие постоянства» — это ошибочное восприятие обусловленных дхамм как постоянных и неизменных. К восприятию также относятся [ошибочные] воззрения и [ошибочное] узнавание. Тот же самый метод применяется в следующем случае. «Размышление над разочарованием» — это мысли, которые появляются, когда разочаровываются в формациях. «Радость» — это пристрастие, сопровождающееся восторгом. «Размышление над исчезновением» — это мысли, которые появляются при ис-

чезновении чего-то. «Размышление над прекращением» — это либо размышление над прекращением формаций, либо размышление над тем, что «формации лишь прекращаются и не возникают снова в результате будущего повторного возникновения»; в связи с чем говорится: «благодаря размышлению над прекращением он делает так, что формации прекращаются без возникновения их снова». Это сильное желание освободиться. «Размышление над оставлением» — это мысли, возникающие при оставлении; это установление размышления. «Цепляние» — это представление [формаций] как постоянных и т.д. «Восприятие плотности» — это видение тождественности [в составных вещах] вследствие представления непрерывности, цельной совокупности, [единообразия] функции или [единообразия] объекта. «Накопление» — это образование [каммы]. «Изменение» — это достижение отдельных стадий. «Восприятие устойчивости» — это видение длительности. «Признак» — это видение формаций как воспринимаемых сущностей на основании плотности их совокупности и т.д., а также ограничения их индивидуальных функций. «Желания» — это желание страстей и т.д.; в обозначении — это предрасположенность к формациям из-за пристрастия. «Приверженность» — это устойчивое представление самости. «Высшая мудрость прозрения дхамм» — это внимательное рассмотрение всех дхамм как непостоянства, страдания и т.д. «Приверженность в силу цепляния за субстанцию» — это обращение воспринимаемого вещественным в невещественное. «Приверженность вследствие заблуждения» — это приверженность [тому воззрению, что] мир произошел в результате творческой игры Бога и т.д. «Приверженность вследствие уверенности» — это восприятие формаций как приюта и убежища; такая уверенность является пристрастием. «Размышление над мыслями» — это знание, что «разного вида формации оставляются». «Завершение круговерти» — это ниббана, выход из круговерти самсары. «Размышление над завершением круговерти» — это «изменение линии происхождения» (gotrabhū), раз-

мышление, которое следует в результате принятие ниббаны в качестве своего объекта[250]. «Приверженность вследствие зависимости» — это приверженность формациям вследствие ограничений.

CY. 3) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он пришел к [постижению] действительных характеристик [дхамм]?

[Шесть элементов:] Элемент земли обладает характеристикой твердости (плотности), т.е. является действительным, а не недействительным (tathaṃ avitathaṃ); элемент воды обладает свойством текучести; элемент огня обладает свойством жара; элемент ветра обладает свойством расширения; элемент пространства обладает свойством неосязаемости: и элемент сознания обладает свойством узнавания.

[Пять совокупностей:] Материальная форма обладает характеристикой деформации; ощущение обладает характеристикой ощущения; восприятие обладает характеристикой восприятия; ментальные формации обладают характеристикой формировать; и сознание обладает характеристикой узнавания.

[Факторы джханы:] Приложение мыслей обладает характеристикой приложения ума; поддерживаемые мысли обладают характеристикой длящегося давления; восторг обладает характеристикой проникновения; счастье обладает характеристикой удовлетворения; однонаправленный ум обладает характеристикой неотвлечения; и контакт обладает характеристикой прикосновения[251].

[Пять способностей:] Способность веры обладает характеристикой решимости; способность усердия обладает характеристикой приложения усилия; способность внимательности обладает характеристикой осознавания; способность сосредоточения обладает характеристикой неотвлечения; и способность мудрости обладает характеристикой понимания.

[Пять сил:] Сила веры обладает характеристикой отсутствия нерешительности из-за безверия; сила усердия обладает характеристикой отсутствия нерешительности из-за лени; сила внимательности обладает характеристикой отсутствия нерешительности из-за забывчивости; сила сосредоточения обладает характеристикой отсутствия нерешительности из-за беспокойства (рассеянности); сила мудрости обладает характеристикой отсутствия нерешительности из-за неведения.

[Семь факторов просветления:] Фактор просветления внимательности обладает характеристикой осознавания; фактор исследования дхамм обладает характеристикой исследования; фактор усердия обладает характеристикой приложения усилия; фактор восторга обладает характеристикой проникновения; фактор безмятежности обладает характеристикой успокоения; фактор сосредоточения обладает характеристикой неотвлечения; и фактор невозмутимости обладает характеристикой беспристрастного рассмотрения.

[Восемь факторов благородного пути:] Правильное воззрение обладает характеристикой видения; правильное намерение обладает характеристикой приложения ума; правильная речь обладает характеристикой охватывания; правильное действие обладает характеристикой происхождения; правильные средства к существованию обладают характеристикой очищения; правильное усилие обладает характеристикой усердия; правильная внимательность обладает характеристикой осознавания; и правильное сосредоточение обладает характеристикой неотвлечения.

[Двенадцать факторов зависимого происхождения:] неведение обладает характеристикой незнания; формации каммы обладают характеристикой волевого акта; сознание обладает характеристикой узнавания; ментальное (имя) обладает характеристикой склонности, а материальное (форма) обладает характеристикой деформации; шесть основ органов чувств обладают характеристикой побуждения; контакт обладает характеристикой прикосновения;

ощущение обладает характеристикой чувствования; пристрастие обладает характеристикой причинения; цепляние (привязанность) обладает характеристикой удерживания; существование обладает характеристикой накопления; рождение обладает характеристикой произведения; старение обладает характеристикой разложения, а смерть обладает характеристикой ухода (исчезновения).

Элементы обладают характеристикой пустотности; чувственные основы обладают характеристикой побуждения; основания внимательности обладают характеристикой осознавания; правильные усилия обладают характеристикой приложения усилия; основания духовного продвижения обладают характеристикой достижения; способности обладают характеристикой преобладания; силы обладают характеристикой неколебимости; факторы просветления обладают характеристикой освобождения; и путь обладает характеристикой причины.

Истины обладают характеристикой действительности; безмятежность обладает характеристикой неотвлечения; прозрение обладает характеристикой созерцания; безмятежность и прозрение обладают характеристикой наличия единого вкуса; пары дополняющих друг друга противоположностей[252] обладают характеристикой непревышения одного над другим.

Очищение добродетели обладает характеристикой сдерживания; очищение ума обладает характеристикой неотвлечения; очищение воззрения обладает характеристикой видения.

Знание разрушения обладает характеристикой уничтожения; знание невозникновения обладает характеристикой безмятежности[253].

Желание обладает характеристикой корня; внимание обладает характеристикой происхождения; контакт обладает характеристикой собирания вместе; ощущение обладает характеристикой сведения воедино; сосредоточение обладает характеристикой возвышения; освобождение обладает

характеристикой бытия сущностью; и ниббана, погружение в бессмертие, обладает характеристикой завершения.

Все эти характеристики являются действительными и не являются недействительными. Благодаря этому движению способности знания он приходит к [постижению] действительной характеристики [всех дхамм]; он достигает этого, не отступая от этого, полностью достигая этого, и поэтому является Татхагатой.

Таким образом, он является Татхагатой, поскольку пришел к [постижению] действительной характеристики.

4) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он пробудился к действительным дхаммам в соответствии с действительностью?

Именно четыре Благородные истины называются «действительными дхаммами». Как было сказано: «Эти Четыре благородные истины, бхиккху, являются действительными, не являются недействительными, и не иначе (tathāni avitathāni anaññathām). Каковы эти четыре? «Это страдание», бхиккху, является действительным, не является недействительным, и не иначе...» Благословенный пробудился к этим истинам. И поскольку он пробудился к действительным дхаммам, он называется Татхагатой. Поэтому здесь слово «шедший» имеет значение «пробужденный» (abhisambuddhattha).

Далее, факт, что старение и смерть происходят и завершаются с рождением в качестве условия, является действительным, не является недействительным, и не иначе. [И так далее, до:] Факт, что каммические формации происходят и завершаются с неведением в качестве условия, является действительным, не является недействительным, и не иначе. Факт, что неведение является условием для каммических формаций, каммические формации — для сознания ... рождение — для старения и смерти, является действительным, не

является недействительным, и не иначе. Все это есть то, к чему пробудился Благословенный. И поскольку он пробудился к действительным дхаммам, он называется Татхагатой.

Следовательно, он Татхагата, поскольку пробудился к действительным дхаммам в соответствии с реальностью.

Sub.Cy. Четыре истины являются «действительными», поскольку их особая природа является неискаженной (aviparītasabhāvattā); «не являются недействительными», поскольку их особая природа не является ложной (amusāsabhāvattā); «и не иначе», поскольку они не допускают никакого изменения (aññākārarahitattā).

N.Sub.Cy. Показав вначале четвертую причину посредством истин, затем он показывает ее посредством факторов зависимого происхождения, функционирующих как условия и условно возникающие явления, которые являются «действительными» вследствие неискажения их особой природы. Здесь говорится о «пробужденности», поскольку корень «идти» (gamu) имеет значение понимания (buddhi)[254].

CY. 5) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он является видящим действительность?

В этом мире, вместе с его богами и т.д., в эти времена с их правителями и людьми любые объекты видимой формы, проходящие через врата глаз бесчисленных существ в бесчисленных вселенных, Благословенный узнает и видит во всех их аспектах. Узнавая и видя их таким образом, он исследует их под различными именами, в тринадцати разделах и посредством пятидесяти двух методов, как желаемые или нежелаемые и т.д., а также как обнаруживаемые под используемым термином среди видимого, слышимого, ощущаемого и познаваемого согласно следующему методу: «Что такое материальная форма, являющаяся основой для видимой формы? Материальная форма, производная от четырех первичных элементов, цветовое проявление, видимая, осязаемая, синяя, желтая и т.д.». (Dhs. 616) Это является действительным и не является недействительным.

Такой же подход применяется к звукам, проходящим через порог врат ушей (и другим объектам органов чувств с соответствующими вратами органов чувств). Ведь Благословенный сказал так: «В этом мире, бхиккху, вместе с его богами и т.д., в эти времена с их правителями и людьми все видимое, слышимое, ощущаемое, узнаваемое, достигаемое, искомое или исследуемое посредством разума, это я узнаю и это я непосредственно узнал. Это Татхагата понял. Однако Татхагата не настаивает на этом». (AN 4:24) Следовательно, он является Татхагатой, поскольку он видит действительное. Здесь термин «Татхагата» следует понимать как означающий видящего действительность.

Sub.Cy. «Под различными именами»: объект видимой формы описывается как желаемый, нежелаемый, нейтральный, низкий, прошлый, будущий, настоящий, внутренний, внешний, видимый, узнаваемый, видимая форма, основа видимой формы, элемент видимой формы, цветовое проявление, видимое, осязаемое, синий, желтый и т.д. «В тринадцати разделах»: это было сказано в связи с тринадцатью разделами описания, которые перечисляются в главе, посвященной материальной форме (в Dhammasaṅgaṇī). «Посредством пятидесяти двух методов»: об этом говорится в связи с четырьмя методами определения, которые можно найти в каждом из тринадцати разделов[255]. «Это является действительным»: вследствие неискаженности его видения и бесспорности его учения. Аналитическое происхождение слова «Татхагата» следует понимать следующим образом: он идет (gacchati), т.е. он видит и знает, к этим дхаммам, начиная с объекта видимой формы, именно так (tathā), как они существуют в своей специфической природе и модусе.

6) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он является говорящим о действительности?

В сорокапятилетнем интервале между ночью, когда Благословенный, сидя в непобедимой позиции на терра-

се просветления, сокрушил головы трех демонов Мар[256] и пробудился к высшему совершенному просветлению, и ночью, когда он достиг париниббаны в элементе ниббаны без остатка, лежа между двумя деревьями сал, что бы Благословенный ни произносил в начале, в середине или в конце после достижения им просветления, будь то рассуждения, прозаические изречения и стихотворные изложения, поэтические строфы, радостные восклицания, сказания, истории жизней, вопросы и разное другое[257], все это было безупречно по смыслу и по форме, не чрезмерно и не ущербно, совершенно во всех своих проявлениях, а также сокрушало тщету желания, неприятия и заблуждения. Не было среди этого даже в малейшей степени чего-то несовершенного. И все это представляется как бы скрепленным одной печатью, отмеренным единым мерилом или взвешенным на одних весах. Как было сказано: «Между ночью, когда Татхагата пробудился к высшему совершенному просветлению, и ночью, когда он достиг париниббаны в элементе ниббаны без остатков, все сказанное им, провозглашенное или изложенное является действительным и не иначе. Именно поэтому он называется Тахагатой». (AN 4:23) В данном случае слово «гата» означает провозглашение (gada).

Следовательно, он Татхагата, поскольку говорит о действительном.

Далее, слово «āgada» или «āgadana» означает «высказывание», т.е. утверждение (vacana). Его высказывание является действительным и неискаженным. Таким образом, так следует понимать превращение буквы «д» в «т» и образование слова «Татхагата».

7) Почему он называется «Татхагатой», поскольку он практикует то, чему учит?

Действия Благословенного соответствуют его речи, а его речь соответствует его действиям; поэтому он является тем, кто практикует то, чему учит, а также учит тому,

что практикует. Поскольку он обладает такой природой, его действия «идут таким образом» (tathā gata), следуя в соответствии с его речью, а его речь «идет таким образом», следуя в соответствии с его действиями. Таким образом, он является Татхагатой. Как было сказано: «Как Татхагата говорит, так он и действует; как он действует, так и говорит. Поэтому его называют Татхагатой». (AN 4:23)

Следовательно, он Татхагата, поскольку практикует то, чему учит.

8) Почему он называется «Татхагатой» в значении покорения или превосходства (abhibhavana)?

От вершин существования и вниз[258], а также от глубин ада Авичи и вверх, во всех бесчисленных мировых системах Татхагата превосходит (abhibhavati) всех существ своей добродетелью, сосредоточением, мудростью, освобожденностью, а также знанием и видением освобождения. Нет никого, кто мог бы с ним сравниться. Он несравненный, неизмеримый, бесподобный — царь царей, бог богов, Сакка над всеми сакками, Брахма над всеми брахмами. В связи с этим было сказано: «В этом мире, бхиккху, вместе со всеми богами и т.д., в этих временах с их правителями и людьми, Татхагата является победителем, непобедимым, всевидящим, наделенным силой. Поэтому его называют Татхагатой».

Здесь это происхождение слова следует понимать следующим образом: агада это определенный вид лекарства. Какой вид? Его утонченное учение и его накопление заслуги, поскольку благодаря им он покоряет всех оппозиционных учителей, а также этот мир вместе с его богами точно так же, как искусный лекарь нейтрализует змеиный яд посредством чудесного лекарства. Таким образом, его лекарство (agada) для победы над всем миром — это его истинное, неискаженное и ясное учение, а также его накопления заслуги. Если изменить букву «д» на «т», происхожде-

ние слова «Татхагата» можно понимать так, что он является Татхагатой в смысле покорения.

Кроме того[259], он является Татхагатой, поскольку «прошел через реальность» (tathāya gata) и поскольку «действительно прошел» (tathaṃ gato). Здесь «прошел» (gata) означает подвергся (avagata), вышел за пределы (atīta), достиг (patta) и практиковал (paṭipanna). Таким образом, он является Татхагатой, поскольку он прошел (т.е. подвергся) реальность благодаря достижению полного понимания всего мира[260], через внимательное рассмотрение (таких сущностных характеристик, как непостоянство, страдание и отсутствие самости). Он является Татхагатой, поскольку прошел (т.е. вышел за пределы) реальность благодаря полному пониманию мира через отбрасывание (оставление) его происхождения. Он является Татхагатой, поскольку прошел (т.е. достиг) реальность благодаря постижению прекращения мира. И он является Татхагатой, поскольку он действительно прошел (т.е. практиковал) путь, ведущий к прекращению мира. В связи с этим Благословенный сказал: «Татхагата, о бхиккху, пробудился относительно этого мира — Татхагата отделился от этого мира. Татхагата пробудился относительно происхождения этого мира — Татхагата отбросил происхождение этого мира. Татхагата пробудился относительно прекращения этого мира — Татхагата постиг прекращение этого мира. Татхагата пробудился относительно пути, ведущего к этому прекращению, — Татхагата развил (прошел) путь, ведущий к прекращению этого мира. Татхагата пробудился относительно всего, что есть в этом мире, будь то боги и т.д. Именно поэтому он называется Татхагатой». (AN 4:23)

Значение слова «Татхагата» следует понимать таким образом. Однако это лишь вводное разъяснение природы Татхагаты. Поскольку лишь сам Татхагата может полностью объяснить природу Татхагаты.

Sub. Cy. Почему это всего лишь общее ознакомление? Потому, что слово «Татхагата», подобно слову

«прилежание»[261], охватывает всю практику Дхаммы, а также все качества Будды.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СТРУКТУРА «СЕТИ ВОЗЗРЕНИЙ»

А. Рассуждения относительно прошлого (18 воззрений)

1) Этернализм (sassatavāda):

а) опирающийся на припоминание до ста тысяч своих прошлых жизней;
б) опирающийся на припоминание до десяти эонов сжатия и расширения Вселенной;
в) опирающийся на припоминание до сорока таких эонов;
г) опирающийся на рассуждения (логику).

2) Частичный этернализм (ekaccasassatavāda):

а) теизм;
б) политеизм, поддерживаемый существами, которые были богами, испорченными игрой;
в) политеизм, поддерживаемый существами, которые были богами, испорченными умом;
г) рациональный дуализм непостоянного тела и постоянного ума.

3) Протяженность конечности или бесконечности мира (antānantavāda):

а) воззрение конечности мира;
б) воззрение бесконечности мира;
в) воззрение конечности вертикального и бесконечности горизонтального измерений мира;
г) воззрение отсутствия конечности или бесконечности мира.

4) Бесконечные увиливания (amarāvikkhepavāda):

а) тех, кто боится сделать ошибочное утверждение;
б) тех, кто боится привязанности;
в) тех, кто боится перекрестных вопросов;
г) тех, кто глуп и ограничен.

5) Представления случайного происхождения (adhiccasamuppanavāda):

а) на основании припоминания возникновения восприятия после ухода с уровня невоспринимающих существ;
б) на основании рассуждений (логики).

Б. Рассуждения относительно прошлого (44 воззрения)

1) Доктрины о бессмертии воспринимающего (saññīvāda):

Самость не меняется после смерти, способна к восприятию, а также:
а) материальная,
б) нематериальная,
в) материальная и нематериальная,
г) ни материальная, ни нематериальная;

д) конечная,
е) бесконечная,
ж) конечная и бесконечная,
з) ни конечная, ни бесконечная;

к) имеет одинаковое восприятие,
л) имеет разное восприятие,
м) имеет ограниченное восприятие,
н) имеет неограниченное восприятие
о) исключительно счастлива,
п) исключительно несчастна,
р) счастлива и несчастна,
с) ни счастлива, ни несчастна.

2) Доктрины о бессмертии невоспринимающего (asaññīvāda):

Самость не меняется после смерти, не способна к восприятию, а также:
а) материальная,
б) нематериальная,
в) материальная и нематериальная,
г) ни материальная, ни нематериальная;

д) конечная,
е) бесконечная,
ж) конечная и бесконечная,
з) ни конечная, ни бесконечная.

3) Доктрины о бессмертии ни воспринимающего, ни невоспринимающего (n'evasaññī-nāsaññīvāda):

Самость не меняется после смерти, а также ни способна, ни не способна к восприятию, а также:
а) материальная,
б) нематериальная,
в) материальная и нематериальная,
г) ни материальная, ни нематериальная;

д) конечная,
е) бесконечная,
ж) конечная и бесконечная,
з) ни конечная, ни бесконечная.

4) Аннигиляционизм (ucchedavāda):

а) уничтожение самости, состоящей из четырех элементов;
б) уничтожение высшей самости чувственной сферы;
в) уничтожение высшей самости тонкоматериальной сферы;
г) уничтожение самости основы бесконечного пространства;

д) уничтожение самости основы бесконечного сознания;
е) уничтожение самости основы ничто;
ж) уничтожение самости основы ни восприятия, ни невосприятия.

5) Доктрины ниббаны здесь и сейчас (diṭṭhadhammanibbānavāda):

а) ниббана здесь и сейчас в пяти аспектах чувственного удовольствия;
б) ниббана здесь и сейчас в первой джхане;
в) ниббана здесь и сейчас во второй джхане;
г) ниббана здесь и сейчас в третьей джхане;
д) ниббана здесь и сейчас в четвертой джхане.

Примечания

1. Более подробно об этом представлении Санкхьи см.: Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy (Cambridge University Press, 1922). Vol. I, pp. 254ff.

2. Полное описание буддийского отношения к теизму см.: Nyāṇaponika Thera, Buddhism and the God Idea, Wheel Publication № 47 (Kandy; BPS, 1962).

3. Здесь и далее я использую санскритское слово, а не менее известное палийское «bodhisatta».

4. Bodhisattvabhūmi, pp. 4–9, 13–17.

5. Там же, pp. 114ff., 28–29 и т.д.

6. Описание этих игр опирается на комментарии.

7. «Tiracchānakathā» часто переводится как «звериный разговор», но в комментарии это разъясняется как «разговор, не ведущий к освобождению и следующий горизонтально в сравнении с (ведущими вверх) путями на небеса и к освобождению» (aniyyānikattā saggamokkhamaggānam tiracchānabhūtā kathā). Животное, tiracchānagata, называется так, поскольку двигается горизонтально земле в отличие от человека, который ходит прямо (вертикально). Поэтому разговор, который двигается горизонтально, является бессмысленным или легкомысленным. Кроме того, животные не могут говорить.

8. Неправильные способы получения материальной поддержки от жертвователей детально обсуждаются в Vism. I.61–82.

9. Описание этих искусств обычно отмечается единственным неясным словом в этом тексте, извлеченным из комментария.

10. Слова в квадратных скобках есть в бирманском варианте, но их нет в сингалезских редакциях этой сутты.

11. Samvaṭṭa-vivaṭṭa-kappa. Таковы два главных разделения великого эона (mahākappa) на период между полным развертыванием мировой системы и ее полным исчезновением (samvaṭṭakappa), а также период между ее исчезновением и полным развитием (vivaṭṭakappa). Определения в PDE следует изменить на противоположные; см. Vism 13.28-30. Поскольку каждый период содержит фазу начала развития и фазу устойчивости, эти две далее делятся, приводя к четырем «неисчислимым эонам» (asaṅkheyya-kappa) в великом эоне. См. AN 4:166.

12. «Мир лучащегося сияния», шестой из пятнадцати планов тонкоматериального мира (rūpaloka), это низший уровень, который освобождается от начала уничтожения мира. Мир брахмы, упоминаемый далее, разрушается в результате мирового пожара, но восстанавливается на ранней стадии.

13. Или «извивающиеся угри», как переводит Рис Дэвидс. Обоснование такого перевода см. в комментарии следующего раздела.

14. Это можно также переводить как «доктрина о продолжении жизни сознания» согласно общеизвестной идиоме, но я использовал более буквальный перевод, чтобы он соответствовал объяснениям в комментарии.

15. Чтобы избежать частых повторений, следующий раздел сутты был объединен с этим разделом через удаление повторения каждого воззрения и добавление нового элемента, утверждения, что восприятие ощущения без контакта невозможно, до конца каждого утверждения в этом разделе.

16. Это десять сил знания, которыми обладает Будда. См. MN 12,9–21.

17. Странник Санджая был учителем Сарипутты и Моггалланы перед тем, как они повстречались с Буддой.

18. См.: AN 8:11, Svibh Pārājikā 1 и MN 12.2 о письменных источниках этих нападок.

19. Анжали — традиционный восточноазиатский жест приветствия, который делается посредством поднесения сложенных ладоней ко лбу или груди, обратившись к объекту приветствия.

20. Как ученик Санджаи, Суппия разделял возмущение своего наставника в результате потери этих двух последователей.

21. Три вида ясного знания — это знание памятования прошлых жизней, знание ухода из жизни и последующего рождения существ и знание избавления от скверн. Шесть видов прямого (непосредственного) знания включает эти три, которым предшествует знание типов психической силы, чудесный элемент уха и проникновение в другие умы. Всеохватывающий глаз — это знание всеведения.

22. На палийском это «antamaso caturakkharampi». «Akkhara», согласно DP, может означать «буква», «знак» или «слог», но не «полная строка».

23. См. DN 16.2.25.

24. А именно его уверенность в том, что он достиг совершенного просветления относительно всех дхамм и что он избавился от всех скверн. См. MN 12.23.

25. Третий и четвертый уровни это его уверенность в том, что утверждаемое им как препятствие действительно является препятствием и что его учение ведет тех, кто его практикует, к полному освобождению от страдания.

26. Для этого параграфа была использована более ясная и полная версия N.Sub.Cy.

27. Различные виды нечеловеческих существ. Наги — это драконы, супанны — это большие птицы, гандхаббы — это небесные музыканты, асуры — это титаны, а яккхи — это огры.

28. Ёджана равняется примерно семи милям (1,5 км), согласно одной из систем измерения.

29. «Жизненный поток», или подсознательное течение ума, происходящее между моментами активного мыслительного процесса.

30. «Пять видов контроля» над медитативным достижением это контроль обращения к этому достижению, вхождения в него, его продолжительности, выхода из него в определенное время и наблюдения за его прохождением.

31. Касины — это округлые приспособления, представляющие собой цвет или элемент, используемые в качестве объекта медитации. Вначале используются материальные приспособления, от которых отказываются, как только появляется ясный мысленный образ объекта.

32. См. MN 70.27, SN 12:22; см. также MN 32.17.

33. Puthujjana. Палийское слово «puthu» в действительности соответствует двум санскритским словам: pṛthu — много и pṛthak — отдельный. Предшествуя глаголу «jana» — «индивидуум», оно образует составное слово «puthujjana», имеющее двойное значение: «обычный индивидуум» и «отдельный индивидуум». Первое является верным производным, но комментатор также пытается вывести значения второго.

34. «Множество» — это puthu, а «порождает» — janana, непереводимая игра слов.

35. Здесь CY. представляет подробное обсуждение слова «Татха-

гата», выделенное в данном случае отдельно в виде пятой части. Sub.Cy. в свою очередь рассматривает это как предлог для ознакомления со своей трактовкой Парами, которая выделена здесь в виде четвертой части.

36. «Существование пяти составляющих» (pañcavokārabhava) соответствует тем состояниям существования, где есть все пять совокупностей — материальная форма, ощущение, восприятие, ментальные формации и сознание. Это противопоставляется «существованию одной составляющей» (ekavokārabhava), состоянию невоспринимающих существ, а также «существованию четырех составляющих» (catuvokārabhava), нематериальным состояниям, когда отсутствуют материальные совокупности. При существовании пяти составляющих ментальные совокупности возникают в зависимости от тела, и поэтому, когда уничтожается материальная жизненная сила, поток ментальных состояний ума прерывается и живое существо считается мертвым.

37. Палийская комментаторская традиция признает два вида смерти: upacchedamaraṇa — пресечение жизненной способности (силы) живого существа, и khaṇikamaraṇa — «моментальная смерть» («смерть отдельных моментов»), уничтожение формаций, появляющихся каждый момент. Возражение оппонента опирается на замыливание различия между этими двумя. Ответ же проясняет это возражение, выявляя данное различие.

38. «Семь связей полового отношения» это: 1) когда, воздерживаясь от полового соития с женщинами, соглашаются на массаж, поглаживания и омовение, осуществляемое ими; 2) шутят и играют с ними; 3) пристально смотрят на них; 4) наслаждаются звучанием их голоса; 5) вспоминают прошлое приятное времяпровождение с ними; 6) наблюдают за домохозяином, наслаждающимся чувственными удовольствиями, и 7) придерживаются праведной жизни, чтобы затем родиться на небесах (см. AN 7:47).

39. Здесь, как мне кажется, следует ошибочное толкование в Sub. Cy. Поэтому я следую толкованию в N.Sub.Cy, который подтверждается комментарием к Majjhima Nikāya, а также соответствующим обсуждением в Sub.Cy.

40. Имеется в виду история из Махабхараты и Рамаяны, двух классических эпосов брахманической Индии.

41. Обладающим особой природой воспринимающим или деятелем

является воспринимающий или деятель, который обладает особой природой (sabhāva) и поэтому существует реально и в абсолютном смысле. Относительно же теории дхаммы то, что существует как обусловленная реальность, это лишь дхаммы, появляющиеся и исчезающие в соответствии с условиями. Ощущения и активные состояния ума появляются, но без чего-либо субстанциального, существующего за их пределами в виде отдельной самости.

42. Это категории четырех чувственных сфер сознания, сопровождаемого знанием, которое появляется в активной фазе javana познавательного процесса будды или арахата. Они являются скорее функциональными (kriyā), а не благотворными (kusala), поскольку больше не приводят к накоплению каммы. Эти четыре достигаются соответственно тому, связаны ли они с ощущением радости или невозмутимости, а также являются ли они побуждаемыми или самопроизвольными.

43. Согласно буддийским суттам, такое утверждение было провозглашено Нигантха Натапуттой, главой Джайнов.

44. Nidd I.278; немного иначе в тексте.

45. Более полная версия этого рассуждения представлена в тика к переводу Visuddhimagga в Vism 7. n. 7.

46. Sub.Cy. «Различие уровней» — это разделение модальностей и позиций дхамм (dhammānaṃ avatthāvisesañ ca ṭhānavisesañ ca). «Различие модальностей» — это разделение таких дхамм, как внимательность и т.д., на такие категории, как основания внимательности, способности, силы, факторы просветления, факторы пути и т.д. «Разделение позиций» — это их разделение на чувственные сферы и т.д.

47. Эти термины объясняются в Vism 17.284–98.

48. При анализе каждого воззрения далее будет показано, как каждое из основных воззрений происходит в результате неспособности применить верным и сбалансированным способом взаимодополняющие методы единства и различия.

49. Слово «kappa» происходит от корня kapp, означающего одновременно мыслить и конструировать, и поэтому переводится как «мыслительные конструкции». «Taṇhākappa» можно интерпретировать как мысли о желаемом или эмоциональный уклон в мышлении; «diṭṭhikappa» — как теоретизирование или интеллектуальный уклон в мышлении.

50. Здесь я предпочитаю западный и сингалезский тексты бирманскому, где читается adhimuttipadāni. В комментарии, как было показано, предпочтение отдается первому.

51. Идея приписывания (adhyāropaṇa, adhyāsa) играет главную роль в философии Адвайта-веданты, согласно которой мир явлений и душа индивидуума являются ошибочными приписываниями, накладываемыми на нераздельный субстрат абсолютной реальности атман или брахман. Согласно принимаемой здесь позиции, происходит обратное. Непостоянные ментальные и материальные события, возникающие при определенных условиях, являются абсолютной реальностью, тогда как идеи самости, субстанции и субстрата — это иллюзорные приписывания (избыточные наложения).

52. Воззрения относительно индивидуальности (sakkāyadiṭṭhi) — это видение совокупностей в качестве формирующих личность (sakkāya) как самость или как прилагаемое к самости. В этой сутте перечисляются двадцать видов воззрения относительно индивидуальности. Пять из них получаются в результате отождествления каждой из совокупности самости, тогда как остальные пятнадцать — в результате рассмотрения самости как обладающей, содержащей или содержащейся в каждой из этих пяти совокупностей.

53. Слово «kūṭastha» появляется в Бхагаватгите (15.16–17). Этот отрывок звучит так: «Два вида души есть в этом мире, преходящая и непреходящая. Все существа — преходящие. То, что непреходящее — постоянно словно горная вершина, — есть абсолютная душа, которая называется высшей самостью».

54. Об установлении abhibyattivāda как идеи традиции Санкхья см.: Dasgupta, op. cit. Pp. 254ff.

55. Satti. Śakti — энергия, сила, потенциальность.

56. Такое происхождение узнавания противоречит тому, что манифестация чего-то уже существует, и поэтому делает эту теорию несостоятельной.

57. Представленная здесь позиция предполагает узнавание, уже присутствующее в виде потенциальности, но скрытое в своем действительном проявлении вследствие заблуждения. И рассеивание заблуждения при таком взгляде не порождает узнавание, но лишь позволяет ему проявиться в виде функции.

58. Если все узнавания существуют a priori в состоянии потенци-

альности, тогда должно быть представлено достаточное обоснование, почему в определенном случае появляется узнавание одного вида, а не другого, т.е., например, кувшина, а не карандаша. Если говорится, что это узнавание существует, но препятствуется тьмой или заблуждением в темном месте, тогда причиной для манифестации определенного узнавания должен быть манифестирующий, т.е. источник освещения. В таком случае следовало бы ожидать, что узнавание будет отражать различия в источниках освещения. Однако вопреки таким ожиданиям появляется одинаковое узнавание, несмотря на различные манифестирующие источники, что предполагает зависимость узнавания от чего-то внешнего по отношению к узнающему уму и, следовательно, действительное произведение, а не простой переход от состояния потенциальности к состоянию манифестации. И поэтому узнавание неизбежно соответствует объекту, что доказывает его a posteriori происхождение в зависимости от объекта.

59. Активность контактирования по сути не отличается от контакта, того, что выполняет эту активность.

60. Avaṭṭhitasabhāvassa attano dhammino ca dhammamattaṃ uppajjati c'eva vinassati ca. Pariṇāmavāda (или в Sub.Cy. Vipariṇāmavāda) — это технический термин для теории причинности Санкхьи, состоящей в том, что причина превращается в результат в результате простого изменения формы без изменения фундаментальной субстанции. Исследование этого представлено ниже, в Sub.Cy. §36.

61. Nāmarūpapariccheda, способность анализировать переживание относительно чистой ментальности и материальности. Поскольку такой способ анализа не обнаруживается вне буддийского учения, сектантские йогины ограничены в своей способности помнить прошлые жизни. См. Vism 13.13–71.

62. Припомнив максимум сорок эонов, он делает вывод, что самость и внешний мир существовали всегда с безначальных времен. А также он делает вывод, что его собственная самость является постоянной, так же как и самости других существ.

63. Поскольку если достоверность этих видов рассуждения не признается, тогда значит, что он не обладает законным основанием для распространения своих выводов на основании прошлых жизней, которые он может припомнить, на предшествующую им бесконечность, или же собственную ситуацию на ситуацию других существ, и поэтому должен заключить, что поток переживания, ко-

торый он припоминает и отождествляет как «самость», является либо сотворенным Богом, либо возник спонтанно и без причины.

64. Ekattanayaṃ micchā gahetvā. Ошибочно применяя метод объединения, этот теоретик принимает непрерывность и связанность его переживания за свидетельство существования постоянной основополагающей самости. И поскольку у него нет верного понимания учения Будды, он не видит, что эта связанность происходит между событиями переживания, являющимися [на самом деле] субъектами моментального исчезновения, и что таким образом они не позволяют обосновать сущность субстанциальности, которая требуется для постоянной самости.

65. «Абсолютно реальные дхаммы» — это конкретные данности (реальные вещи) в разработанной Тхеравадинской онтологии. Их специфические характеристики являются признаками (особенностями), выделяющими каждый тип дхаммы. Их общими (обобщающими) характеристиками являются знаки непостоянства, страдания и отсутствия самости.

66. Аллюзией здесь является тройная классификация мудрости согласно ее способу получения: изучение, размышление и медитация. См. Vism 14.14.

67. Diṭṭhiṭṭhāna, букв. «установки воззрений».

68. Paramatthato asantaṃ attānaṃ sassatabhāvañ c'assa ajjhāropetvā. Следует отметить, что здесь содержится двойная ошибка: первая — самость принимается как существующая и вторая — этой самости приписывается внешнее существование.

69. Dhammasabhāvaṃ atikkamitvā parato āmasanaṃ parāmāso.

70. Мудрость прозрения — это знание, которое пронизывает пять совокупностей как непостоянство, страдание и отсутствие самости посредством последовательного созерцания совокупностей в свете этих характеристик и в ходе медитации прозрения. Мудрость Четырех благородных путей пронизывает ниббану как объект. И тогда как прозрение пронизывает совокупности как непосредственный объект, мудрость пути пронизывает их посредством рассеивания заблуждения относительно них через постижение ниббаны.

71. Первая часть этой формулы для прекращения, которая восходит к суттам, на самом деле читается так: «Этого нет — то не существует» (imasmiṃ asati idaṃ na hoti).

72. Общий принцип страдания (dukkha) включает три вторичных вида: страдание претерпевания (dukkhadukkhatā), каковое является физическим и умственным болезненным ощущением; страдание изменения (vipariṇāmadukkhatā), каковое является страданием вследствие прекращения приятных переживаний; и страдание, присущее формациям (saṅkhāradukkhatā), каковое суть несоответствие, присущее обусловленному существованию. Соответственно первому способу интерпретации, представленному в Sub.Cy., термин «непостоянное» прилагается к невозмутимому ощущению или же ко всем ощущениям и означает страдание, которое присуще формациям; термин «страдание» прилагается к болезненному ощущению и означает страдание претерпевания (страдания); и термин «изменяемое» прилагается к приятному ощущению, означая страдание изменения. Второй метод распространяет все эти три термина на все три вида ощущения. И эта интерпретация служит ясным примером сложной взаимосвязи различных категориальных схем, лежащих в основе учения Будды, а также точность подбора слов Мастером для выражения своего дискурса.

73. Это отсылает к предшествующему положению, что эта часть представляет собой объект медитации Четырех истин.

74. И поэтому он не рассматривает их как формации. Суть формаций в данном случае соответствует «формации, состоящей из обусловленного» (saṅkhatasaṃkhārā).

75. Обсуждение Джайнских представлений см. во введении.

76. Если это та же самая природа, относительно которой вещи считаются существующими и несуществующими, то уже в самом начале нарушается закон противоречия, и поэтому на такой шаткой основе невозможно даже говорить о поддержании какой-то одной доктрины. С другой стороны, если используются слова «есть» и «нет» в контексте предикации места, времени, материи или состояния и т.д., например: «мой карандаш находится в моей руке, а не на столе», тогда это является очевидным и находится за пределами несогласия, и поэтому стараться ввести онтологические импликации в вопрос использования слов будет простой софистикой.

77. Этот аргумент, предположительно доказывающий одновременное существование возникновения, прекращения и устойчивого пребывания, является начальным тезисом, инициирующим эту дискуссию.

78. Светильники, обладающие возникновением и исчезновением, бесспорно, непостоянны.

79. Основатель системы Вайшешика, одной из шести традиционных систем индийской философии.

80. Вибхаджавада (Vibhajjavāda) — старое наименование, которое традиция Тхеравады использовала для самоназвания. Необусловленным элементом является ниббана, все же остальное является обусловленным.

81. То есть этерналист припоминает (или предполагает) множество жизней и на этом основании постулирует вечную самость, переходящую от одной жизни к другой с незапамятных времен, тогда как частичный этерналист припоминает лишь одну прошлую жизнь и постулирует неизменную самость — в виде Бога-творца или многочисленных богов, существующую постоянно на протяжении одной жизни и не проходящую через смерть и следующее рождение.

82. Niyatamicchāditthika — тот, кто придерживается такого ошибочного воззрения, подрывающего принципы этики, как нигилизм (natthikavāda), отсутствие деяния (akiriyavāda) или отсутствие причинности (ahetukavāda). См., например: MN 60.5, 13, 21; MN 76.7, 10, 13.

83. Adhicitta — это технический термин для более высоких состояний сознания, произведенных в результате медитативного развития, в частности четырех джхан.

84. Anamaya, pāṅamaya, manomaya, ānandamaya, viññāṇamaya. Ключевая идея классической Веданты, происхождение которой восходит к Упанишадам. Но согласно Веданте, это не «пятичастная самость», а пять оболочек (kośa), окружающих самость (ātman), которая выходит за их пределы.

85. Этот уровень, являющийся самым низким в сфере тонкоматериального существования, включает три дополнительные сферы: собрание Брахмы (brahmapārisajja), министры Брахмы (brahmapurohita) и махабрахмы. Он производится как объективный эквивалент первой джханы, так же как мир абхассары происходит как объективный эквивалент второй джханы. Согласно буддийскому учению, все так называемые объективные сферы существования на самом деле являются «онтологическими кристаллизациями» каммической энергии, зарождающейся в волевых активных со-

стояниях сознания, и поэтому именно ум, благодаря своей волевой способности, является абсолютным творцом всего мира существования живых существ.

86. Согласно верованиям Древней Индии, все обитатели этой полумифической страны где-то в Центральной Азии доживали до ста двадцати лет.

87. Палийское слово «paritassanā», вероятно, происходит от двух различных санскритских корней: 1) Слова «tṛṣ, tṛṣyati» — жажда, страстное желание, на санскрите — tṛṣṇā, на пали — taṇhā — пристрастие; 2) Слова «tras, trasati» — бояться, на пали — utrāsa — обеспокоенность, tāsa — страх и santāsa — ужас. Следовательно, прежде всего разъяснения делаются в связи со страстным желанием и страхом, вместе с чем воззрения и знание добавляются как дополнительный смысл.

88. См. Vism 21.29–44.

89. Kammajatejo — главная сила в процессе пищеварения.

90. То есть в старом комментарии, на который Буддхагхоса опирался, составляя свой трактат.

91. Это боги двух высших чувственных сфер небесных миров.

92. Cātumahārājika — боги самой низкой сферы небесного мира.

93. Непосредственное условие (anantarapaccaya) — это связь каждого акта сознания и того, что ему сопутствует, ведущая к непосредственно последующему акту сознания и тому, что ему сопутствует.

94. Он не применяет метод различия, который раскрывает дискретность актов сознания, образующих поток ума, а также ошибочно применяет метод единства, предполагающий тождество формы и функции, чтобы указать на тождество субстанции.

95. Paṭibhāganimitta — очищенный внутренний образ медитативного объекта, который появляется, когда сосредоточение достигает высокого уровня интенсивности. Однажды развитый, этот знак может расширяться, охватывая собой все более обширные области внутренней визуальной сферы. См. Vism 4.31.126–128.

96. Эта фраза означает, что нет полного отсутствия восприятия, а также и его неотсутствия, но восприятие становится настолько тонким, что его невозможно охарактеризовать. См. Vism 10.49.

97. См. следующую серию воззрений.

98. См. Dhp 63: «Глупец, который знает свою глупость, мудр, по крайней мере, в этом, но глупец, который мнит себя мудрецом, безусловно, глуп».

99. Скептически настроенный философ во времена Будды. Если быть точным, это воззрение приписывается ему в Саманнапхала-сутте (DN 2.32).

100. Этот отрывок не вполне понятен, и поэтому перевод является гипотетическим. Похоже, что предположения этерналиста передаются такими словами, как «кто угодно» (koci) и «тот, кто понимает» (vedī), что подразумевает веру в субстанциального субъекта. Выражение «с безначальных времен» (anādikālika) также подразумевает постоянное существование этих объектов.

101. Dhura — техническое выражение, указывающее на главную тему или средство для передачи этого учения.

102. Akkhaṇabhūmi. Сфера не-восприятия рассматривается как неподходящий уровень существования, поскольку сама она не является подлинным избавлением от самсары, а также отсутствие восприятия и ума не способствует достижению освобождения. В частности, когда Будда появился в этом мире, обитатели этого уровня не-восприятия не могли видеть или слышать его учения.

103. Данное исчезновение пристрастия к материальному и нематериальному является временным подавлением пристрастия посредством этих медитативных развитий, а не их полное искоренение, которое может появиться только в результате мудрости запредельного пути.

104. Секта аскетических философов, существовавшая во времена Будды.

105. Здесь задается вопрос, почему если rūpī attā и saññī attā являются одинаковой грамматической формой, то самость отождествляется с материальной формой, тогда как восприятие считается лишь принадлежностью самости?

106. То есть если изменение или «деформация» приписывается форме касины, отождествляемой как самость, то как самость может быть постоянной? Ответ указывает на то, что этернализм не исключает всех изменений, но лишь исчезновение.

107. Это может относиться к adhyātmavidyā — «знание высшей самости», догмат Веданты. Сравните с Бхагавадгитой, 8.3: «Нетленным является высший Брахман, а его истинная природа — это

высшая самость (adhyātmā)». В следующих строках говорится об adhibhūta, «принадлежащее элементам», что может быть материальным аспектом предполагаемой самости, устанавливаемым теоретиками.

108. И поскольку это единая самость, она не может отождествляться с какой-либо группой, и поэтому является «ни материальной, ни нематериальной».

109. Это различие состоит в том, что данные теории отождествляют восприятие с самостью и рассматривают касину как лишь объект самости, тогда как другие теории отождествляют знак касины с самостью.

110. Это основатели систем Санкхьи и Вайшешики, систем традиционной индийской философии. В N.Sub.Cy. говорится — «последователи Капилы и Канады».

111. Sabbagatabhāva. Вероятно, подразумеваются последователи Веданты.

112. Первые три в соответствии с методом Суттанты и первые четыре в соответствии с методом Абхидхаммы. Сутты делят джханы в соответствии с четырехчастной схемой, и переход от первой ко второй осуществляется посредством одновременного устранения начальных (vitakka) и поддерживаемых (vicāra) мыслей. Абхидхамма выделяет стадию в развитии сосредоточения между первой и второй джханами по схеме Суттанты, где начальная мысль отпадает, но поддерживаемая мысль остается. Когда эта стадия принимается во внимание, то изначально четырехчастная схема становится пятичастной. Рождение на различных уровнях в тонкоматериальном мире достигается посредством джханы, уровень сознания которой по чистоте и интенсивности соответствует тому, что преобладает на каждом определенном уровне.

113. Категория богов в сфере тонкой материальности. Рождение среди них достигается благодаря четвертой джхане, и их преобладающим аффективным переживанием является равенство или «ни приятное, ни болезненное ощущение».

114. Поскольку согласно этому воззрению самость отождествляется с восприятием, хотя самость продолжает воспринимать после смерти, она называется «невоспринимающей», поскольку не «владеет» другим зависимым восприятием.

115. Поскольку восприятие продолжает существовать в этой сфе-

ре, оно называется «ни невоспринимающее», но поскольку это восприятие является слишком тонким, чтобы выполнять полную функцию восприятия, оно называется «невоспринимающим».

116. Он не видит перерождения арахата, поскольку арахат не перерождается, и он не видит перерождения других, поскольку его чудесный глаз развит недостаточно.

117. Следует отметить, что в этом отрывке слово «santāna», переведенное здесь как «непрерывный поток», сообразно используется для обозначения единства безначальных серий жизненных процессов, распространяющегося на неопределенное будущее и содержащего внутри себя бесконечное количество отдельных жизней. Слово «santati» (с тем же корнем tan и префиксом san означает растягивать или продолжать), которое здесь переводится как «непрерывность», используется как противопоставление, обозначая сами отдельные жизни. Таким образом, единый, безначальный поток многочисленных жизней будет содержать бесчисленные индивидуальные потоки, каждая со своим отдельным началом («рождением») и отдельным концом («смертью»). Непрерывности в свою очередь состоят из последовательностей «дхамм», моментальных ментальных и материальных факторов, следующих друг за другом в виде быстро изменяющегося процесса возникновения и исчезновения, удерживаемого вместе законами причинной связи. То, каким образом неправильное применение методов различия и единства порождает ошибочное воззрение уничтожения, объясняется в вводной части.

118. «Рассечение набора» (ghanavinibbhogu) является техническим выражением для фазы в развитии прозрения, когда вся полнота человеческой индивидуальности, проявляющаяся для неподготовленного восприятия как единое целое, разваливается на компоненты. Во «временном» аспекте это видят как последовательность моментальных факторов, следующих друг за другом без передачи какого-либо длящегося субъекта, а в «пространственном» — как собрание совокупностей, функционирующих вместе без какой-либо единой сущности, связывающей их вместе. Это рассечение не оставляет места для предположения субстанциального бытия.

119. Нигилистическое воззрение (natthikavāda), отрицающее какое-либо посмертное существование, а также нравственные последствия действий.

120. В мире Брахмы нос, язык и тело остаются как материальные формы, но больше не функционируют как основы чувственного восприятия.

121. То есть каждая из этих семи версий аннигиляционизма может быть представлена достигшим или рационалистом.

122. N.Sub.Cy.: «Постулируя, эти воззрения могут появиться таким образом».

123. Pañcavokārabhava. Это сферы существования, включающие пять совокупностей вместе с совокупностью материальной формы как основанием для четырех ментальных совокупностей. Четырехчастное существование, которое исключает материальную совокупность, является нематериальной сферой существования.

124. Высший результат (aggaphala, букв. «плод») — это результат достижения арахатства, метафорически называемый ниббана. Необусловленный элемент, сама ниббана, это запредельная цель, находящаяся за пределами восприятия этих теоретиков.

125. О царе Мандхату см. Ja II 310–11. Paranimmitavasavattī devā — это высшие уровни богов чувственной сферы.

126. То есть все эти пять типов ниббаны достижимы в человеческом существовании, в то время как только первый из семи видов уничтожения, обсуждаемых в ранней доктрине, относится к человеческому существованию, остальные же шесть достигаются лишь божеством или брахмой.

127. Accantanibbāna. Слово «ниббана» в данном случае, похоже, принимается в своем буквальном значении угасания. Этот ответ указывает на то, что данные теоретики еще держатся за устойчивость самости на скрытом от непосредственного наблюдения уровне.

128. Akiriyavāda приписывается Пурана Кассапе в Саманнапхала-сутте, но фраза «устойчивы как горная вершина» там не встречается. Причисление этого и следующего воззрения к этернализму представляется спорным. Как формулируется в суттах, они гораздо ближе к аннигиляционизму.

129. Это доктрина Маккхали Госалы.

130. Это доктрина Аджита Кесакамбалы.

131. См. SN 36:5–6.

132. Phassapañcamakā dhammā: сознание, ощущение, восприятие,

намерение и контакт. Это название происходит от последнего элемента.

133. В этой сутте контакт происходит в результате встречи объекта, чувственной способности и сознания, которая становится исходной точкой для остального из обычной формулы зависимого происхождения (возникновения).

134. Vism 14.134.

135. Upanissayakoṭiyā paccayo. Слово «koṭi», которое здесь переводится как «навершие», используется технически в палийской комментаторской литературе для обозначения, что следующий за ним термин является главным элементом группы факторов, которые все подразумеваются этим ключевым термином. Таким образом «главная опора» хоть и является главным условием, но лишь одно из группы условий, связывающих с пристрастием, как будет показано в Sub.Cy. Эти условия выбраны из двадцатичетырехчастной схемы paṭṭhāna. Их полное приложение к зависимому происхождению представлено в Vism XVII. И большая часть следующего рассуждения будет непонятна для незнакомого с этой главой.

136. «Великий Монастырь» — древний центр Тхеравадинской ортодоксии в Анурудхапуре. Именно там Буддхагхоша редактировал свои комментарии.

137. См. Vism 17.234–235.

138. Пристрастие и привязанность по отношению к чувственным удовольствиям в абсолютном смысле сводится к одинаковому ментальному фактору, а именно жадности (lobha). И тогда возникает вопрос, как один ментальный фактор может обусловливать самого себя.

139. Поскольку пристрастие является тем же ментальным фактором, что и привязанность к чувственным удовольствиям, первое никогда не может быть одновременным условием для второго как совозникающее условие, но лишь через временной интервал, как главное опорное условие. Но поскольку другие три вида привязанности сводятся к ментальному фактору воззрений (diṭṭhi), который может сосуществовать с пристрастием, оно может быть либо главным опорным, либо совозникающим условием для этих трех видов. Главную опорную связь находят, когда прежнее пристрастие позднее приводит к привязанности к определенному воззрению; совозникающая связь — когда пристрастие и ошибочное

воззрение одновременно присутствуют в одном и том же действии сознания.

140. Anantarassa, т.е. для привязанности, содержащейся в непосредственно последующем действии сознания.

141. Эти фразы являются аллюзиями на привязанность к воззрениям, к правилам и обрядам, а также к доктрине самости соответственно.

142. Эти девять состояний существования достигаются через разделение сферы существования на три части согласно трем альтернативным методам: 1) существование чувственной сферы, тонкоматериальное и нематериальное; 2) существование пяти составляющих, одной составляющей и четырех составляющих; и 3) существование воспринимающего, невоспринимающего, а также ни воспринимающего, ни невоспринимающего.

143. Это относится к переходу от одной жизни к следующей, когда предшествующая камма становится объектом последнего процесса мышления перед смертью, а затем объектом сознания перерождения в следующей жизни.

144. Эта сутта не сохранилась в каноне Сутта-питаки.

145. Vedanāmūlakaṃ paṭiccasamuppādaṃ kathesi.

146. См. пред. сноску.

147. Основа ума (manāyatana) — это то же, что и сознание, которое обусловлено как ментальностью, так и материальностью.

148. Чувственный материал чувственных органов, называющийся pasādarūpa, происходит вследствие прошлой каммы. Но однажды возникнув, он поддерживается и усиливается материальной пищей.

149. Слово «attha» может означать «смысл», а также «благо» или «цель». Дхамма или доктрина, как это излагалось, считается совершенной (paripuṇṇa), поскольку «имеет совершенное значение», и смысл также является благом или целью, на которые эта доктрина указывает, а также «совершенным в выражении», т.е. сформулированным выражением этого смысла.

150. Три собора были созваны, чтобы снова прослушать Дхамму и Дисциплину в Раджагахе, Весали и Паталипутте.

151. Трактаты, которые здесь имеются в виду, это Неттиппакарана (Nettippakaraṇa) и Петакопадеса (Peṭakopadesa).

152. Следующий отрывок в скобках, взятый из N.Sub.Cy. к данной сутте, также можно найти с незначительными отличиями в комментариях к Маджхима-никае.

153. Tadaṅgappahāna: благодаря соблюдению предписания принимается тот фактор нравственного поведения, который ослабляет определенное негативное деяние, запрещенное предписанием.

154. Viratittaya: три воздержания праведной речи, праведного действия и праведного образа жизни. Таковы три нравственных фактора Благородного восьмичастного пути, которые в методе ментального анализа Абхидхаммы становятся тремя отдельными ментальными факторами.

155. Воззрения этерналистов «застревают» (olīyanti), поскольку они привержены непостоянным и не имеющим субстанции дхаммам как постоянной самости; воззрения аннигиляционистов «заходят слишком далеко» (atīdhāvanti), поскольку они утверждают уничтожение несуществующей самости. См. It 2:22.

156. В двенадцатифакторной формуле зависимого происхождения факторы от неведения и до ощущения являются унаследованными из прошлого, тогда как факторы, начиная от пристрастия и далее, являются продолжающимися в будущее.

157. В той же формуле неведение является главным фактором среди прошлых условий, тогда как пристрастие является главным фактором среди настоящих условий.

158. Это элемент ниббаны с остатками (sa-upādisesanibbānadhātu), т.е. ниббана, переживаемая арахатом при жизни, а также элемент ниббаны без остатка (anupādisesanibbānadhātu), т.е. ниббана, достигаемая при окончательном уходе арахата.

159. Это истина, оставление, покой и мудрость. См. 140.11.

160. Это идентично четырем брахмавихарам.

161. Любящие поступки телом, речью и умом, общепринятые воззрения и добродетели, а также раздача материального имущества. См. MN 48.6.

162. Nāthakaraṇadhammā. См. AN 10:17.

163. Согласно Vbh 4.2, происхождение страдания в его самом широком применении включает всю благотворную и неблаготворную камму, а также всю полноту неотброшенных загрязнений, которые поддерживают непрерывность самсары.

164. Негодование (āghāta) как эквивалент зломыслия (byāpāda) подразумевает другие три узла (gantha) и четыре препятствия (nīvaraṇa).

165. Ликование (ānanda), синоним восторга (pīti), является частью совокупности формаций и поэтому подразумевает остальные части этой совокупности.

166. Здесь комментатор сводит места из сутты, где следует краткое перечисление того же собрания воззрений, какое было представлено в Брахмаджала-сутте.

167. Bodhipakkhiyadhammā. Способности веры и мудрости, относящиеся к пяти способностям, которые образуют один комплект из тридцати семи составляющих просветления.

168. Полное понимание узнаваемого (ñātapariñā), полное понимание посредством внимательного рассмотрения (tīraṇapariñā) и полное понимание посредством отбрасывания (pahānapariññā). См. Vism 20:3–5.

169. См. DN 15.9, AN 9:23.

170. См. MN 24.9–15.

171. Viṭṭhānagāmaṇīvipassanā. Стадия прозрения, непосредственно предшествующая достижению запредельного пути. См. Vism. 21.83.

172. Необходимые принадлежности (parikkhārā) правильного воззрения это остальные семь факторов Благородного восьмеричного пути.

173. Непроникновение в данном случае является синонимом неведения, условием для формаций каммы, в соответствии с зависимым происхождением.

174. См. AN 2:3.10, где безмятежность объясняется как способ избавления от желания и достижения освобождения посредством ума, тогда как прозрение объясняется как способ избавления от неведения и достижения освобождения посредством мудрости.

175. Внимательность, связанная с нечистотой тела, исправляет извращенное принятие нечистого как прекрасного. Внимательность, связанная с неудовлетворительностью и неадекватностью всех ощущений, исправляет извращение (инверсию) принятия неприятного как приятного. Внимательность, связанная с мимолетной природой сознания или ума, исправляет инверсию принятия непостоянного как постоянного. И внимательность, связанная с тем,

что все дхаммы лишены самости, исправляет инверсию принятия отсутствия самости как самость.

176. Sammattaniyāma — путь, выводящий за пределы ограниченного.

177. Catukoṭisuññatā. Четыре «аспекта» — это пустотность самости и ее собственности (atta-attaniya) во внутренних и внешних совокупностях.

178. «Vāsanā» иногда переводится как впечатление ума. Здесь этот термин указывает на те аспекты учения, которые вызывают благотворные «впечатления ума», способствующие духовному развитию, но не относящиеся непосредственно к выводящему за пределы этого мира пути.

179. «Asekha» — букв. «находящийся вне обучения», арахат. «Учащийся» (sekha) — это достойный ученик, находящийся ниже уровня арахата.

180. Что касается перевода этого трактата, то здесь использовалась полная версия Cariyāpiṭaka āṭṭhakathā, а не сокращенная Sub. Cy. Кроме того, N.Sub.Cy. представляет полную версию с незначительными отличиями в прочтении.

181. Taṇhāmānadiṭṭhī anupahatā karuṇūpāyakosallapariggahitā dānādayo guṇā pāramiyo.

182. Некоторые дальнейшие цитаты, понятные лишь на палийском, здесь опущены.

183. Дана (dāna), сила (sīla), неккамма (nekkhamma), паннья (paññā), вирья (viriya), кханти (khanti), сача (sacca), адхиттхана (adhiṭṭhāna), метта (mettā), упеккха (upekkhā).

184. В Bv II v.76 есть некоторые отличия.

185. Аллюзия на первую стадию в активной деятельности на пути бодхисаттвы. После того как бодхисаттва выразил свое начальное устремление у ног живущего Будды и получил от него предсказание будущего достижения Состояния будды, он отправился в уединение и исследует каждую Парами относительно ее особого свойства. После такого исследования он приступает к практике. См. Bv II, vv.116–66.

186. Согласно действию каммического закона, практика щедрости приводит к обретению богатства, а соблюдение предписаний к достижению счастливого рождения на небесах или среди людей.

187. «Отречение» означает не только внешнее отречение от материальных вещей, но также отвержение загрязнений ума. Буддийская психология признает три стадии функционирования загрязнений: 1) стадия дремлющего состояния, когда загрязнения пребывают в виде латентной тенденции (anusaya) в основе потока ума; 2) стадия навязчивого состояния (pariyuṭṭhāna), когда загрязнения появляются на поверхности как фактор активного сознания; и 3) стадия нарушения (vītikkama), когда загрязнение побуждает какое-то неблаготворное действие тела или речи. Добродетель, как соблюдение предписаний, сдерживает активное проявление загрязнений телом или речью. Медитация безмятежности, особенно на уровне джханы, или медитативного погружения, препятствует возникновению навязчивых состояний ума. И мудрость, или прозрение, приводит к искоренению загрязнений до самого глубинного (базового) уровня латентного состояния.

188. Dhammanijjhānakkhanti: слово «khanti», обычно используемое для обозначения терпения в смысле выдержки по отношению к причиняемому другими вреду и перенесения трудностей, иногда также используется для обозначения интеллектуального принятия доктрин, которые еще не вполне ясны для понимания. Таким образом, терпение становится добродетелью не только по отношению к воле, но и к разуму. Это «ограничение неверия» следует из доверия, готовности согласиться с непонятными утверждениями или даже неприемлемыми для рационального понимания, а также уверенности, что развитие мудрости превратит это принятие в ясное и определенное знание. Сочетание «dhammanijjhānakkhanti», похоже, указывает на промежуточную стадию этого процесса трансформации, когда понимание может принимать через размышление те вещи, которые вначале принимались на веру, без полного восприятия посредством непосредственного прозрения.

189. Все необходимое для просветления — это сами Парами, разбитые на две группы: необходимое для заслуги (puññasambhāra) и необходимое для знания (ñāṇasambhāra).

190. См. Bv II v. 59.

191. Восемь медитативных достижений — это четыре джханы и четыре нематериальных достижения. Пять мирских видов прямого знания обсуждаются ниже, в разделе, посвященном практике совершенства мудрости.

192. Здесь отдается предпочтение прочтению ottappasannissaya,

представленному в N.Sub.Cy. В Cp-a используется «подталкиваемый тщеславием» (mānāpassaya), что представляется неуместным.

193. Sp-a I 50.

194. Там же.

195. Kiṭṭaka. Ни одно из значений обычного словаря не соответствует контексту. Это предположение на основании смысла, которое лучше всего соответствует контексту.

196. Это первая и низшая из шести небес чувственной сферы в буддийской космологии. «И т.д.» указывает на то, что соблюдение добродетели более высокого уровня и интенсивности приводит к пяти более высоким небесам чувственной сферы, или миру Брахмы, если это сопровождается достижением медитативных погружений.

197. См. обсуждение «трех колесниц» в вводной части.

198. Pabbajjā. Уход (удаление) от мирской жизни и обращение к бездомной жизни монаха; в частности, первый этап посвящения в буддийском монашеском сообществе.

199. Кроме третьей истины прекращения страдания, которую бодхисаттва постигает лишь непосредственно при достижении Состояния будды.

200. О четырех основаниях и четырех основах см. далее.

201. В Упаниса-сутте говорится, что страдание является очевидной опорой для веры (SN 12:23). В Гирималанда-сутте «отношение неудовлетворенности всем миром» является одним из объектов медитации (AN 10:60).

202. Anulomiyam khantiyam ṭhito. «Принимающее согласие» — это стадия в развитии прозрения, когда медитирующий может принять основополагающие истины, раскрытые посредством размышления, но без полного постижения посредством мудрости.

203. Samādānādhiṭṭhānapāripūrinipphattiyo.

204. Эти два набора являются основанием для обладания бодхисаттвой знанием и поведением, которые созревают, когда одно из девяти отличительных свойств Будды отмечается в обозначении vijjācaraṇasampanno.

205. Вера, стыд, страх безнравственности, ученость, усердие, внимательность и мудрость.

206. Dhutadhammā: тринадцать аскетических практик обсуждаются в Vism 2.

207. «Гармонизация способностей» требует баланса веры и мудрости, а также усердия и сосредоточения, поскольку усиление одной из частей каждой пары по отношению к другой приводит к отклонению от правильного способа практики.

208. Тридцать восемь объектов — это сорок традиционных объектов медитации безмятежности, которые приводятся в стандартных руководствах по медитации, минус две касины. См. Vism 3.104–105. Предварительной частью развития является практика, которая предшествует и ведет к джханам. «Пять видов овладения» — это овладение обращением к джхане, ее достижением, принятием решения, появлением и рассмотрением. См. Vism 3.131–136.

209. Семь стадий очищения (satta visuddhi) кратко описываются в Rathavinīta Sutta (MN 24) и детально в Висуддхимагге. «Следование пути праведному» (samatta-niyāma) — это запредельный этому миру путь, ведущий к ниббане, открывающийся для опытного ученика, достигшего вершины прозрения; при вхождении на этот путь он становится необратимо обращенным к просветлению и окончательному освобождению. Три вида ясного знания (vijjā) — это памятование прошлых жизней, знание смерти и перерождения существ, а также знание уничтожения язв. Шесть непосредственных знаний (abhiññā) были описаны выше. Четыре различения (paṭisambhidā) — это различение смысла, дхамм, этимологии и искусности.

210. Пять глаз — это физический глаз (maṃsaccakkhu), орган зрения, который, как принято считать, намного более сильный, чем глаз обычного существа; чудесный глаз (dibbacakkhu), которым он видит, как существа умирают и снова рождаются в соответствии со своей каммой на всех уровнях существования; глаз мудрости (paññācakkhu), которым он видит все дхаммы с их особыми и общими характеристиками, а также видами обусловленности; глаз Будды (buddhacakkhu), которым он видит предрасположенности и склонности существ, а также зрелость их способностей; и всевидящий глаз (samantacakkhu) — его всеведущее знание. См. Nidd I, pp. 356–360.

211. Тридцать две главные и восемьдесят второстепенных характеристик тела Великого мужа.

212. Это четыре потока чувственного желания, желания существо-

вать, ошибочных воззрений и неведения.

213. «Три времени» — это до дарования, во время дарования и после него.

214. Наш индийский комментатор, несомненно, рассматривает коров как источник «пяти вкусных продуктов» — молоко, простокваша, сливочное и топленое масло, а также сливки топленого масла, а не как источник мясных продуктов.

215. Здесь слово «dhamma», означающее шестую внешнюю основу чувственного восприятия, объектную сферу представления, воображения и мышления, означает не только идеи, образы и свойственное уму, но также, согласно подходу Абхидхаммы, множество материальных явлений, недоступных чувственному восприятию, таких как питательная сущность пищи, жизненная способность, элементы материальной связи и т.д., существование которых выводится из закономерностей функционирования, которые демонстрируют явления (объекты) чувственного восприятия. Таким образом, когда эти явления материальные, а не идеальные, они все еще объединены с основой ментального объекта, поскольку они скорее доступны для умозаключающего мышления, а не для непосредственного восприятия. Очевидно, что «dhammadāna» следует отделять от дарования так же называющегося Учения Будды.

216. Chanda здесь означает не пристрастие, но нравственно благотворное использование силы воли для практики Дхаммы.

217. В связи с «отпечатками ума» (vāsanā) в комментарии к Удане (Udāna) сказано: «Васаны — это определенные предрасположенности к действиям, существующие как простые потенциальные силы (энергии), сформированные вследствие загрязнений, которые были задействованы с безначальных времен. Имеющиеся даже в потоках ума тех, кто избавился от загрязнений (т.е. арахатов), они функционируют как побудители для действий, схожих с действиями, следовавшими, когда загрязнения еще не были очищены. Что касается благословенных будд, то у них, благодаря осуществлению своего первичного устремления избавиться от загрязнений вместе с препятствующим познаваемому, никаких васан в их потоках ума не остается. Но в случае арахатов и паччекабудд, которые избавились от загрязнений, не устранив препятствий познаваемого, васаны у них по-прежнему остаются». Классическим примером этого является случай с монахом Пилиндаваччха, ко-

торый хоть и был арахатом, но продолжал обращаться к другим бхиккху, называя их васала, унизительной кличкой, используемой браминами для обращения к тем, кто принадлежит к низкой касте. Однако же это слово использовалось им не из тщеславия или презрения к другим, но просто в силу привычки прошлого его использования, поскольку раньше на протяжении многих прошлых жизней он был брамином. См. Ud. 3.6. и комментарий.

218. Восемь качеств речи Будды это: откровенность, ясность, благозвучность, приятность, полнота, глубина, звучность и постоянная связь с аудиторией.

219. Очевидно, автор использует эти слова предостережения, чтобы предотвратить тенденцию использовать принцип сострадания как предлог, чтобы совершать поступки, противоречащие базовым принципам нравственности и морали.

220. Это также можно перевести как: «Он не должен быть как неприступным для других, так и угодливым, а также он не должен заниматься другими в неподходящее время».

221. Четыре арийских традиции (ariyavaṃsa) — это удовлетворенность любой одеждой, подаваемой пищей, местом пребывания и удовольствие от медитации.

222. «И т.д.» после оснований внимательности подразумевает остальные из тридцати семи составляющих просветления. «И т.д.» после «благотворных» подразумевает всю абхидхаммическую классификацию дхамм. Грамматика традиционно является главной индийской мирской наукой.

223. О мирских видах полного понимания (pariññā) см. Vism 20.3–5. Специфические характеристики — это определяющие признаки каждого определенного вида явления. Общие характеристики — это их общие признаки непостоянства, страдания и отсутствия самости. Предварительная часть мудрости, рожденная из медитации, относится к мирским видам полного понимания. Согласно описаниям Тхеравады, бодхисаттва не может постичь запредельную мудрость вплоть до своего просветления, поскольку ему необходимо ждать, пока его Парами не достигнут уровня полноты, требующейся для Состояния будды, прежде чем вступить на путь окончательного освобождения.

224. Знание каммического воздаяния (также называемое уходом и повторным появлением существ) и знание будущего — это две

дополнительные способности чудесного глаза. Таким образом, хотя перечисляются семь предметов, подразумеваются лишь пять знаний. Шестое сверхмирское непосредственное знание является знанием уничтожения язв и привязанности к арахатству.

225. Более подробно о пяти непосредственных знаниях см. Vism 12 и 13; о сфере мудрости — 14–17; и о пяти очищениях — 18–22.

226. Очищение посредством знания и видения — это сверхмирская мудрость четырех благородных истин. Поскольку это очищение выливается в постижение ниббаны, бодхисаттва должен остановиться перед этим достижением, чтобы его постижение ниббаны совпало с достижением совершенного просветления.

227. С этого момента и далее остальные Парами применяются постепенно и кратко, а не систематически и детально, как первые четыре.

228. Это соотносится с Парами усердия, терпения и правдивости.

229. Это — четыре пути, четыре плода и ниббана.

230. Samudāgama: начало пути бодхисаттвы, когда Парами появляются вместе в его уме как потенциал, из которого следует его дальнейшее восхождение к Состоянию будды.

231. Это стандартное перечисление Парами в текстах Махаяны, хотя сам список восходит к домахаянским традициям.

232. Вероятно, это щедрость бесстрашного соблюдения обязательств и щедрость дарования Дхаммы посредством мудрости.

233. Жар приложения усилия в медитации. Поскольку это технический термин школы Сарвастивада, то, вероятно, теория этих шести Парами была выдвинута их последователями, которых было много на северо-западе Индии.

234. Опорой для этих четырех оснований (cattāri adhiṭṭhānāni) служит Dhātuvibhaṅga Sutta (MN 140), хотя там эти основания представляются не в связи с Парами, но как качества арахата.

235. Neyya: буквально «познаваемое», но похоже, что здесь подразумевается понимание познаваемого, а не объекта познания.

236. Предпочтение отдается варианту из Ср-а.

237. Должно ли это быть началом (samudāgama) или, скорее, осуществлением (pāripūri)? Во всех текстах мы находим термин «pāripūri», хотя исходя из контекста должно следовать samudāgama. Технически начало означает возникновение опреде-

ленных добродетелей в начале пути бодхисаттвы и их постепенное созревание на протяжении многих жизней, осуществление полного расцвета тех же добродетелей. Эта первая позиция всегда помещает осуществление оснований перед просветлением.

238. Поскольку абсолютной целью мудрости является достижение элемента ниббаны без остатков, завершение круга рождения и смерти.

239. Продолжительность великого эона описывается в этом тексте только через сравнение. Например, если представить себе монолитную гранитную скалу высотой и толщиной в одну йоджану (примерно одиннадцать километров) и что некий человек, проходя мимо нее раз в сто лет, бьет ее шелковым платком, то в таком случае время, за которое эта скала была бы стерта в порошок, было меньше, чем длится один эон. «Неисчислимое» означает бесчисленное количество великих эонов, и это следует отличать от четырех бесчисленных, которые составляют каждый великий эон, четыре периода расширения, развития, сжатия и исчезновения.

240. Основание Суттанты для этой классификации можно найти в AN 4:133. Разъяснение этих категорий см. в The Guide, p. 15. n. 41/1.41/2.

241. Принц, который был известен своей щедростью и отсутствием эгоизма, последнее существование бодхисаттвы, ставшего Буддой Готамой.

242. Тогда как в буддизме Махаяны концепция дхармакаи выражает тождественность сущностной природы Будды и сущностной природы всех обычных существ, здесь термин дхаммакая используется лишь для обозначения собрания духовных качеств, которые определяют Будду как такового, без какой-либо онтологической подоплеки.

243. Эти шесть будд упоминаются в самых древних канонических текстах как непосредственные предшественники Будды Готамы. См. Махападанта-сутту (Mahapadāna Sutta), DN 14. Поздние канонические работы говорят о двадцати семи предшествующих буддах и относят начальное устремление нашего Будды к двадцать четвертому Будде Дипанкаре.

244. То есть среди двух собраний факторов (sambhāra) просветления это факторы заслуги и факторы знания.

245. Тридцать семь составляющих просветления (bodhipakkhiya-dhammā) развиваются на двух отдельных стадиях. Первая, предварительная часть состоит из их развития во время практики прозрения в связи с пятью совокупностями как непостоянством, страданием и отсутствием самости. Эта часть является мирской, поскольку ее объект, совокупности, является мирским. Вторая часть развития состоит из их созревания на четырех сверхмирских путях. Здесь эти факторы выделяются как компоненты этих моментальных, кульминационных действий сознания пути, которые постигают ниббану и разрывают оковы этой круговерти (самсары). В данных случаях и в последующих результатах они являются сверхмирскими, поскольку их объект, ниббана, является сверхмирской дхаммой.

246. N.Sub.Cy. «Либо его высшее положение из всех в этом мире, либо его выход за пределы этого мира».

247. Это восемь достижений медитации безмятежности, четыре относятся к тонкоматериальному и четыре — к нематериальному уровню.

248. Таковы восемнадцать главных прозрений (mahāvipassanā), которые показываются как противоположности заблуждающимся восприятиям и загрязнениям, которые они устраняют.

249. Интересно отметить, что согласно данному здесь комментарию Будда в ночь своего просветления должен был пройти все четыре пути, которым следовали его ученики: путь вхождения в поток, единственное возвращение, невозвращение и арахатство. Таким образом, эти пути, в частности, не являются путями для учеников, но необходимостью для всех, кто достигает освобождения, поскольку именно мудрость достижения этих четырех путей рассекает все путы.

250. Vism 22.1–14.

251. Контакт (phassa) хоть и относится к джханическому сознанию, не является особым фактором джханы. Непонятно, почему он включен сюда.

252. Sub.Cy. «Безмятежность и прозрение. Некоторые говорят о вере и мудрости, а также о приложении усилия и неотвлечении».

253. Sub.Cy. «Разрушение — это путь, поскольку это уничтожение загрязнений; невозникновение — это плод, поскольку это завершение без дальнейшего возникновения».

254. На палийском слова, образуемые от корня «gam», «идти», и слова, образуемые от корня «buddh», «понимать», часто рассматриваются как взаимозаменяемые по смыслу. «Ведь слова, обозначающие движение, передают смысл понимания, а слова, обозначающие понимание, передают значение движения» (yo hi gatyattho so buddhyattho, yo ca buddhyattho so gatyattho. N.Sub. Cy.).

255. Эти тринадцать разделов излагаются согласно различным ментальным факторам, таким как ощущение, контакт, сознание и т.д., которые происходят вместе с каждым чувственным объектом, являющимся их объектным основанием. Четыре метода следуют из разделения когнитивного акта на прошлое, настоящее, будущее и будущую возможность.

256. «Три Мары» — это помрачения (загрязнения), каммические формации и злое божество. Остальные два Мары, совокупностей и смерти, побеждаются лишь в результате достижения парниббаны.

257. Такова традиционная девятичастная классификация Слов Будды.

258. Bhavagga: основа ни восприятия, ни не-восприятия, высший уровень существования, онтологический эквивалент и каммическое следствие четвертого нематериального медитативного достижения.

259. Это описание происхождения хоть и является наиболее глубоким из представленных, однако же не отмечается в тексте.

260. N.Sub.Cy. «Мир в данном случае является Благородной истиной страдания». Следующие пункты также следует связывать с остальными Тремя благородными истинами в их соответствующей последовательности.

261. Appamāda: это отсылка к последним словам Будды.