

Махатеро Леди Саядав
**ОСОЗНАННОЕ
ДЫХАНИЕ**

Карунадаса
ТЕОРИЯ ДХАММ

МАХАСАТИПАТТХАНА СУТТА

ОСОЗНАННОЕ ДЫХАНИЕ И ТЕОРИЯ ДХАММ



Москва, 2012

ББК: 86.39

Публикуется по согласованию с издательством
Buddhist Publication Society, Шри-Ланка.

Осознанное дыхание и теория дхамм

Пер. с англ.: Д. Устьянцев. – М. Ганга/Самадити,
2012. – 160 стр.

Предлагаемый сборник посвящен рассмотрению основ медитативной практики и философского воззрения буддийской традиции Тхеравады. В первой работе – «Осознанное дыхание» – Махатеро Леди Саядав, считающийся одним из самых выдающихся буддистов начала XX века, подробно излагает практику медитации на дыхании в двух ее аспектах – безмятежности и прозрения.

Далее в сборнике представлен перевод знаменитой «Великой сутты основ памятования», в которой показывается, как памятование, наблюдение и бдительное осознание тела, ощущений, ума и явлений ума ведет к прямому постижению непостоянства и отсутствия Эго на всех уровнях человеческого бытия.

Завершает сборник статья «Теория дхамм», написанная известным современным буддийским ученым, профессором Карунадасой. В ней автор кратко и предельно ясно излагает воззрение палийской Абхидхамма Питакки, содержащей одну из самых ранних версий буддийской теории дхамм.

ISBN 978-5-98882-174-8

© BPS, 1996, 1999
© Самадити, 2012
© Ганга, 2012

Содержание

| | |
|---|----|
| <i>Махатеро Леди Саядав. Осознанное дыхание</i> | 5 |
| Великая сутта основ памятования..... | 61 |
| <i>Карунадаса. Теория дхамм.....</i> | 97 |

Осознанное дыхание

Махатеро Леди Саядав

**РУКОВОДСТВО ПО ВНИМАТЕЛЬНОМУ
НАБЛЮДЕНИЮ ЗА ДЫХАНИЕМ
(Ānāpāna Dīpanī)**

Намо Тасса Бхагавато Арахато Саммасамбуддхасса

Предисловие редактора

Почтенный Леди Араннавихараваси Махатеро из Монива, более известный как почтенный Леди Саядав, Аггамахапандита, характеризуется в краткой биографии, приведенной в конце книги, как «вероятно, один из самых выдающихся буддистов этого века».

В этом не приходится сомневаться, и потому необходимо пользоваться каждым случаем, чтобы познакомить западного читателя с как можно большим количеством работ, написанных им на пали или на бирманском языках. Эти работы являются ясными и точными изложениями буддийского учения, подходящими для людей широких и разнообразных способностей и интересов, а также бесценными средствами для изучения и практики Дхаммы во всех ее аспектах.

Среди его работ, представленных на английском языке, заслуживают уважения переводы английского Общества Палийских Текстов, которое уже в 1913-14 годах опубликовало в своем журнале избранные отрывки из «Некоторых моментов буддийской доктрины (Yamaka Pucchā Vissajjanā)», а в 1915-16 годах – «Философию связей (Paṭṭhānuddesa Dīpanī)», переведенную У Шве Занг Аунгом.

Но именно Бирма внесла огромный вклад в дальнейшие переводы на английский язык книг почтенного Леди Саядава и их публикацию при посредничестве регулярных выпусков «Light of the Dhamma», печатаемых в издательстве Union Buddha Sāsana Council Press. Пер-

вый номер этого периодического издания вышел в 1952 году, но, к сожалению, публикации прекратились через одиннадцать лет, в 1963 году, однако они возобновились к 1979 году.

За время первых одиннадцати лет там были последовательно опубликованы семь главных работ (Dīraṇī), переведенных различными авторами. И все эти работы продолжают оставаться доступными, будучи опубликованными в «Руководствах по буддизму (The Manuals of Buddhism)» Департаментом по Делах Религий в Рангуне. К сожалению, эта книга и другие буддийские публикации часто очень трудно достать за пределами Бирмы, но иногда их можно найти в общественных, университетских или буддийских библиотеках.

И хотя в краткой биографии представленной в конце книги перечисляются более семидесяти работ, написанных почтенным Саядавом, если собрать короткие статьи, то окончательное их количество может достигать сотни. К тому же две подробные биографии Леди Саядава все еще ждут компетентного переводчика и спонсора для их публикации.

Слава Леди Саядава и сейчас жива в Бирме и в буддийском мире за ее пределами. Он был великим ученым бхикшу и плодовитым писателем с уникальным стилем объяснения. И хотя есть некоторые традиционалисты, которые не согласны с некоторыми моментами его интерпретации, другие находят их очень интересными. Он был строгим монахом, но, в то же время, очень добрым, часто писавшим целые трактаты или длинные письма в ответ на вопросы, задаваемые его приверженцами и учениками.

Кроме помощи многим молодым бхикшу из различных частей Бирмы, которые хотели получить буддийское образование, Леди Саядав сам ездил по многим местам своей страны с целью распространения Будда-

Дхаммы. Он часто обсуждал Дхамму, проводил занятия по Абхидхамме и организовывал медитативные центры. Кроме того, он сам сочинял строфы или краткие тезисы по Абхидхамме, которым обучал на своих занятиях по Абхидхамме.

В 1910 году, находясь в монастыре Масояин, что в Мандалае, почтенный Леди Саядав вместе с Абхидхаджа Махараттхагуру, Масояин Саядавом из Мандалая (Президент Шести Великих Буддийских Собраний), почтенным Саядавом У Ньяна (который также перевел на английский Paṭṭhānuddesa Dīpanī (Paccayauddesa Dīpanī) Леди Саядава) и У Шве Зан Аунгом основали Бирманскую Буддийскую Зарубежную Миссию. Этот проект находился под опекой Масояин Саядава из Мандалая, пока через тринадцать лет после смерти почтенного Леди Саядава в 1923 году не умер его коллега Саядав У Ньян, учившийся в Англии.

В Бирме остались такие монастыри как Центр Медитации Кьяиккасан Леди в Рангуне, а также основанный самим Леди Саядавом монастырь Ледитавья, находящийся недалеко от Монивы, где его учения и объяснения сохраняются и продолжают изучаться.

Хорошо известно, что в Мандалае в 1856 году царь Миндон (1852-77) пожелал вырезать палийскую Трипитаку на мраморных плитах, чтобы обеспечить сохранность Учений Будды. Эта работа продолжалась с 1860 до 1868 года и было изготовлено 729 плит. В 1871 году царь Миндон созвал Пятый Буддийский Собор. Однако за пределами Бирмы не так хорошо известно, что похожий знак уважения за работу, проделанную почтенным Леди Саядавом, был выражен его приверженцами из Монивы, что в верхней Бирме, после его смерти. Такое признание труда буддийского монаха является уникальным, что указывает на огромное уважение, которое испытывали к нему люди.

Ввиду важности работ Леди Саядава, а также не очень большой их известности на Западе, необходимо прикладывать все усилия, чтобы собрать воедино его наследие на палийском и бирманском языках, и уже переведенное на западные языки. Большое количество его работ находится в Британской Библиотеке в Лондоне, где они доступны бхикшу, ученым, студентам и прочим читателям.

Публикация книги «Анапана Дипани» позволит сделать это сущностное наставление доступным интересующимся студентам и читателям как на Востоке, так и на Западе. Вся работа осуществлялась с искренним желанием, чтобы другие также были вдохновлены идеей сделать работы почтенного Леди Саядава известными более широкой аудитории.

Почтенный Леди Саядав написал «Анапана Дипани» на бирманском языке, но использовал слова на пали. Он всегда считал это очень важным в переводах и исследованиях, поскольку любое сомнение, которое может возникнуть при переводе, снимается палийскими терминами и разъяснениями их значения, что позволяет сохранить ясный и определенный смысл, который может отличаться в различных контекстах, где эти слова используются. Включение палийских терминов из палийского канона вместе с пояснительными словами комментаторов, кроме неоценимой смысловой помощи для читателей, добавляет переводу аромат языка Будды.

С.С. Дэвидсон
Южное море, 1996

I

Просьба и согласие

(abhiyāaka, paṭiññāna)

В ответ на неоднократные просьбы Лекаинг Мьёса Вуншиндав Кинвун Мингьи я отправился в Мандалай в 11 день убывающей луны месяца Табаунг 1265 года б.э. (буддийской эры) (в марте 1904 года), и в течение трех дней и ночей давал там наставления монахам и мирянам, расположившись перед домом Кинвун Мингьи.

В это время сын Кинвун Мингьи, мьёк Патеин, а также Маунг Кхин, главный секретарь Канцелярии Полномочного Представительства в Мандалае, попросили меня написать руководство по практике памятования дыхания (ānāpānasati), как приносящее благо и руководство для всей их жизни. В ответ на эту просьбу я, главный Саядав лесного монастыря Леди в Монива, приступаю к краткому изложению Анапанасати-сутты (Ānāpānasatisutta), как она представлена в Упарипаннаса (Uparipaṇṇāsa) в Маджима Никае (Majjhima Nikāya).

II

Призыв практиковать и усердствовать ради духовных достижений

Tiṇṇaṃ aññataraṃ yāmaṃ,
Paṭijaggeyya paṇḍito.

Мудрый должен очищаться, прикладывая усилия, чтобы обрести духовные достижения по крайней мере в течение одного из трех периодов жизни.

Согласно вышеприведенному указанию из Дхаммапады, мудрый и добродетельный человек, обладаю-

щий способностью ясно видеть связь причины и следствия, должен уже в первый период жизни отречься и отказаться от стремления к обретению мирских благ (bhoga-sampatti) и прилагать усилия для обретения духовных достижений (bhava-sampatti). Если такие усилия невозможны в течение первого периода жизни, тогда они должны прикладываться в течение второго периода жизни. Если же эти усилия невозможны в течение второго периода жизни, тогда они должны прикладываться, как только входят в третий период жизни. Суть здесь в том, что если остаются захваченными материальными интересами во время всех трех периодов жизни, тогда теряют возможность использовать преимущества и возможности этой жизни, предоставляющей возможности достичь многообразных высших благ, которые подобны великому дереву, исполняющему все желания, с которого можно сорвать множество прекрасных плодов.

Поскольку нынешняя жизнь очень ненадежна, а обычные существа подвержены смерти, умирая быстро и неожиданно, необходимо определить 50 или 55 летний возраст как конец периода поисков материального благополучия. После этого необходимо отречься и отказаться от материальных благ, а также следует прикладывать усилия ради достижения преимуществ, предлагаемых Буддха-сасаной (buddha-sāsana), которую так трудно повстречать.

Есть много способов прилагать усилия для обретения духовных достижений. Первый способ связан с именами царей Теми и Хаттхипала, которые, отказавшись от удовольствий и радостей дворцового трона, когда они еще были молоды, во время первого периода жизни, обратились к аскетическому образу жизни в лесу. Также есть способ длинной традиции 84 000 царей, начиная от царя Неми, который управлял своим царством и радо-

вался удовольствиям, живя в роскоши в течение первого и второго периодов своей жизни, но потому ушел, оставив трон своему старшему сыну. В течение этого периода жизни все эти цари вели уединенный образ жизни в царских садах, практикуя медитацию на четырех высших состояниях (*brahmavihāra-bhāvana*), пока они не достигли состояний медитативных погружений (*jhāna*), продолжая жить в одиночестве и пребывая в радости благодаря этим достижениям до самой смерти.

Затем, есть путь вселенского монарха, царя Махасудассаны, который вовсе не покидал своего дворца, чтобы жить в царских садах, но продолжал находиться в великом золотом дворце, который назывался «Дворцом Дхаммы», украшенном драгоценностями и построенном для него Саккой, царем богов на небесах Таватимса (*Tāvātimsa*). Он продолжал жить в своей богатой резиденции, практикуя четыре высших состояния, пока не реализовал джханы (*jhāna*).

Кроме того, есть путь царя Таккасилы, который, увидев наставления по медитации вдоха и выдоха, записанные на золотых пальмовых листьях, посланных ему царем Раджагахой, медитировал в одиночестве на верхнем этаже своего семиэтажного дворца, практикуя вдох и выдох, пока не достиг состояния реализации четырех джхан.

Мудрые буддисты наших дней должны следовать примеру этих выдающихся личностей, чтобы обрести духовное достижение, избрав и применяя ту или иную практику. И хотя первую часть жизни они могут жить среди удовольствий и радостей материального богатства, в надлежащее время они должны отречься и отбросить свое пристрастие к внешним вещам, а также любую деятельность, связанную с этим. Они должны отречься и отказаться от такой деятельности, как общение с друзьями и знакомыми, которые не склонны к развитию сосре-

доточения (*samādhi-bhāvanā*). Поддерживая связь только с теми, кто приносит им пищу, они должны заниматься практиками, ведущими к духовным достижениям.

III

Дрейф в потоке самсары по причине неустойчивости ума

Здесь, для обычных мирян, практиковать ради духовных достижений означает твердо придерживаться восьми предписаний (*ājīvaṭṭhamakasīla*)¹ нравственного поведения и правильного образа жизни, а также прилежно практиковать памятование (внимательность)² по отношению к телу (*kāyagatā-sati*), медитацию безмятежности (*samatha-kammaṭṭhāna*) и медитацию прозрения (*vipassanā-kammaṭṭhāna*) в этой жизни, когда обладают трудно обретаемыми человеческим рождением и встречей с Буддха-сасаной.

Перед тем, как приступить к безмятежности и прозрению, необходимо практиковать памятование по отношению к телу, которое является одним из четырех оснований памятования (*satipaṭṭhāna*). Поэтому теперь я приведу пример того, почему вначале необходимо практиковать основание памятования.

В этом мире человек, который не контролирует свой ум, не способен действовать ради своего блага или же ради блага других. Даже во время еды он может опрокинуть свою тарелку и убежать. И гораздо меньше у него способности приносить пользу другим. Когда же этот сумасшедший правильно лечится и выздоравливает, а его ум становится устойчивым, только тогда он может действовать ради своей пользы и на благо других, так же как другие нормальные люди.

Таким же образом обычные люди, с нормальным умом, когда приступают к тонкой работе медитации безмятежности и прозрения, похожи на сумасшедшего, не могущего контролировать свой ум. Например, выказывая уважение и почтение перед Буддой, умы обычных людей не остаются устойчиво и непрерывно сосредоточенными на возвышенных и несравненных качествах Будды. И даже повторяя строфы памятования о Будде (*iti pi so bhagavā...*), их умы блуждают. Если они будут начинать снова, когда их внимание отвлечется, то цель произнесения этих строф никогда не завершится успешно. И только потому, что они заучили их наизусть, строфы повторяются до конца. То же самое происходит у них и с любым объектом медитации. Таким образом, обычные индивидуумы, считающиеся нормальными, признаются безумными в контексте медитативного развития сосредоточения и мудрости.

Давайте обратим внимание! Поскольку люди, не обладающие контролем над своим умом, далеки от того, чтобы вступить на путь, обрести Плод и Нибанну (*magga-phala-nibbāna*), нет никакой определенности относительно того, смогут ли они переродиться в одном из счастливых миров (*sugati-loka*).

В этом мире люди, которые не контролируют свои ноги, не могут успешно выполнять работу, которая требует использования ног. Люди, которые не контролируют свои руки, не могут успешно выполнять работу, которая требует использования рук. Люди, которые не контролируют свой язык, не могут успешно выполнять работу, которая требует использования языка. И люди, которые не контролируют свой ум, не могут успешно выполнять работу, которая требует использования ума. Работа, связанная с медитативной практикой, это работа, которая должна осуществляться исключительно посредством ума.

Следовательно, люди, миряне и монахи, которые не могут контролировать свой ум, не смогут успешно практиковать и развивать медитацию. И их деятельность сведется к простой имитации.

Рассмотрим случай с лодочником, который не обучался искусству управления судном. Его лодка, наполненная товарами, плывет вниз вместе с быстрым течением, увлекаемая мощным потоком большой реки. Ночью он не видит городов, бухт и якорных стоянок по берегу. Днем, хотя он и видит города, бухты и якорные стоянки, ему не под силу остановиться и бросить якорь в этих местах, поскольку он не может управлять судном. Таким образом, дрейфуя в океан, он смотрит на города, бухты и якорные стоянки со страстью и восхищением.

В этом примере большая река, с быстрым и сильным течением, вместе с океаном – это самсара (saṃsāra), круг перерождений с четырьмя разливами (ogha). Лодка, наполненная товарами – это совокупности (khandha) живых существ. Лодочник, не могущий управлять своей лодкой – это обычный человек (puṭhujjana). Берега реки, покрытые лесами, где нет городов, бухт и якорных стоянок – это мировые циклы, в которых нет Буддха-сасан. Период ночи, когда лодочник не видит городов, бухт и якорных стоянок, можно сравнить с положением существ, которые, хотя и перерождаются в этом мире во времена Буддха-сасаны, тем не менее остаются несведущими или не замечают этого, поскольку находятся в одном из восьми неблагоприятных мест (aṭṭhakkaṇa)³.

Во время дня, когда города, бухты и якорные стоянки видны, но лодочник не может остановиться там и бросить якорь, поскольку он не может управлять лодкой и поэтому дрейфует в океан, глядя на них со страстью и восхищением, можно сравнить с положением тех существ, которые, несмотря на то, что являются буддистами, не делают никаких усилий, чтобы практиковать

медитацию и поэтому похожи на сумасшедших, не контролирующих свой ум. Они не могут приблизиться к городам, бухтам и якорным стоянкам, которыми являются медитативные погружения, достигаемые в результате практики безмятежности (*samatha-jhāna*), знания прозрения (*vipassanā-ñāna*), знания пути (*magga-ñāna*), знания Плода (*phala-ñāna*) и Ниббаны. Воздавая почести и чувствуя восхищение по отношению к Трем драгоценностям (Буддха, Дхамма и Сангха), они бесконтрольно дрейфуют в мировых циклах, лишенных Буддха-сасаны, состоящей из мирян-дарителей храмов и алтарей (*paṇāṭhas, paṇāṭhas*), мирян-дарителей монастырей (*kuṇḍalas*), жертвователей (*dāyakas*) четырех необходимых вещей для Сангхи, из обычных бхикшу и прославленных махатеро, почитаемых за широту и глубину их знаний.

Так представляется дрейф, который происходит с существами в течение бесконечно древней самсары, круга перерождений.

IV

Памятование тела перед практикой безмятежности и прозрения

Если существа в этой своей жизни не могут практиковать памятование тела (*kāyagatā-sati*) и таким образом продолжают жить без контроля над умом, тогда они будут дрейфовать и терпеть крах в будущей самсаре, как это было в прошлом, несмотря на то, что они могут быть буддистами. Отсутствие контроля над умом – это определенный путь дрейфа в самсаре, поскольку без контроля над умом практика безмятежности (*samatha*) и прозрения (*vipassanā*) не может быть осуществлена.

Обретение контроля над умом, с другой стороны, это определенный путь к Ниббане, поскольку он приводит к возможности осуществления практики безмятежности и прозрения. Практика памятования тела направлена на обретение контроля над умом.

И хотя может не быть возможности осуществить высшую практику безмятежности и прозрения, Будда сказал, что если смогут твердо контролировать свой ум и успешно удерживать его на своем теле, то тогда будут наслаждаться ароматом Ниббаны.

Те, кто теряют памятование тела – теряют Ниббану.

Те, кто не теряют памятование тела – не теряют Ниббану.

Те, кто не используют памятование тела – не используют Нибанну.

Те, кто используют памятование тела – используют Нибанну.

Amataṃ tesam viraddhaṃ, yesam kāyagatā-sati
viraddhā.

Amataṃ tesam aviraddhaṃ, yesam kāyagatā-sati
aviraddhā.

Amataṃ tesam aparibhuttaṃ, yesam kāyagatā-sati
aparibhuttā.

Amataṃ tesam paribhuttaṃ, yesam kāyagatā-sati
paribhuttā.

Āṅguttara Nikāya, Ekaka-nipāta, Amata-vagga

Основной смысл этого заключается в том, что если вы укрепились в памятовании тела, тогда можно успешно осуществлять практику безмятежности и прозрения, поскольку имеется твердый контроль над своим умом и таким образом имеется уверенность в том, что в этой

жизни не потеряете Ниббану. Но если, подобно сумасшедшему, не контролировать свой ум, и, следовательно, продолжать жить без практики памятования тела, то тогда вы не сможете приступить к практике безмятежности и прозрения, и поэтому потеряете Ниббану.

Есть много уровней контроля ума. В этом мире обычные люди, не лишённые рассудка, имеют достаточный контроль над умом, чтобы решать различные повседневные задачи, исполняя обязанности перед собой и перед другими. Это один из видов контроля.

Поддержание внутри Буддха-сасаны нравственной дисциплины, состоящей из контроля за органами чувств (*indriya-saṃvara-sīla*), это другой вид контроля. Однако, это не тот контроль, который может быть назван зависимым.

Укрепление памятования тела, которое является непосредственной причиной (*padatṭhāna*) медитативного развития безмятежности и прозрения, является твердым контролем. Достижение приближающего сосредоточения (*urasaṅga-samādhi*), которое происходит перед вхождением в любую из джхан, это еще более твердый контроль. И еще более твердый контроль – это достижение погруженного сосредоточения (*arpanā-samādhi*), происходящего при реализации состояний джхан. Достижение восьми стадий погружения – это виды контроля, которые становятся все более твердыми, по мере перехода на все более высокие стадии. Что касается безмятежности, то достижение высших духовных сил (*abhiññās*) представляет собой высший контроль.

Это путь безмятежности, который называется *samatha-yānika*.

Путь прозрения называется *vipassanā-yānika*.

На этом завершается раздел, демонстрирующий, что памятование тела должно предшествовать практикам безмятежности и прозрения.

V

Почему необходимо практиковать памятование дыхания

Таким образом, в наши дни, люди, встретившиеся с Будда-сасаной, будь то миряне или монахи, должны питать отвращение и бояться неконтролируемого ума, а также они должны как можно быстрее практиковать одно из упражнений памятования тела, которые были представлены в Махасатипатхана-сутте (MN 10), чтобы обрести твердый контроль над своим умом.

В Каягатасати-сутте (MN 119) описываются восемнадцать упражнений памятования тела, а именно: памятование дыхания (*ānāpānasati*), распознавание положения тела и движения (*īriyāpatha*), бдительное осознание действий (*samprajāñña*), наблюдение за нечистыми составляющими тела (*paṭikkūla*), анализ элементов (*dhātuvavatṭhāna*), девять кладбищенских созерцаний (*sivithikā*) и четыре джханы.

В Анапанасати-сутте (MN 118) показывается, как практика памятования тела, а также четыре погружения медитации безмятежности (*appanā-jhāna*, *samatha-bhāvanā*), медитации прозрения (*vipassanā-bhāvanā*), развития пути (*magga-bhāvanā*) и обретения плода (*phala-sacchikiriya*), где последние два известны как истинные знание и освобождение (*vijjā-vimutti*), осуществляются благодаря практике только лишь памятования дыхания.

Кроме того, для всех будд было вполне естественным достигать Высшего Просветления посредством памятования дыхания. И, достигнув Состояния Будды, все будды продолжали оставаться пребывающими в непрерывном памятовании дыхания вплоть до достижения Париниббаны.

Из сорока предписанных упражнений медитации безмятежности, памятование дыхания является самым простым для непрерывной и постоянной практики. Кроме того, Будда превозносил эту медитацию превыше всех остальных. Комментаторы также называли анапанасати «уровнем великого существа» (*mahāpurisa-bhūmi*). Однако памятование дыхания не является предметом, подходящим для обычных людей. Оно подходит только для индивидуумов, наделенных великой мудростью.

Поэтому теперь я перехожу к краткому описанию Анапанасати-сутты, в том виде, как она представлена в Маджхима Никае (MN 118), на благо тех мудрых, которые хотят обрести духовные достижения и получить блага, предоставляемые этой редкой встречей с Буддхасасаной, таким образом следуя пути вышеупомянутого таккасилского царя Пуккусати, который провел остаток жизни на верхнем этаже своего семиэтажного дворца, практикуя медитацию, начиная с памятования тела и вплоть до достижения четвертой джханы⁴.

VI

Памятование дыхания ведет к Ниббане

О, бхикшу! Если памятование дыхания поддерживается и развивается раз за разом в течение долгого времени, тогда осуществляются и совершенствуются четыре основания памятования.

Если четыре основания памятования поддерживаются и развиваются раз за разом, в течение долгого времени, тогда осуществляются и совершенствуются семь факторов Просветления.

Если семь факторов просветления поддерживаются и развиваются раз за разом, в течение долгого времени,

тогда осуществляется и совершенствуется знание и освобождение.

Ānāpānasati bhikkhave bhāvitā bahulīkatā cattāro satipaṭṭhāne paripūrenti.

Cattāro satipaṭṭhānā bhāvitā bahulīkatā satta bojjhaṅge paripūrenti.

Satta bojjhaṅgā bhāvitā bahulīkatā vijjā vimuttiṃ paripūrenti.

Ānāpānasati-sutta, MN 118

Здесь знание (vijjā) означает четыре пути знаний (magga-ñāṇa), а освобождение (vimutti) – четыре плода знаний (phala-ñāṇa). Сущностный смысл этого заключается в том, что если памятование дыхания усердно практикуется в течение дней и месяцев, то автоматически осуществляются практики четырех оснований памятования, семи факторов Просветления, а также знания и освобождения. Четыре основания памятования, семь факторов Просветления, а также знание и освобождение составляют тридцать семь средств Просветления (bodhipakkhiyadhammā). И это означает, что автоматически осуществляются тридцать семь средств Просветления. На этом завершается вступительная часть Анапанасати-сутты.

VII

Поза для медитации

О, бхикшу! В этой сасане бхикшу, ушедший в лес, к подножиям деревьев, в тихие места, сидит со скрещенными ногами, с выпрямленным туловищем, твердо удерживая внимание на объекте медитации.

Idha pana bhikkhave bhikkhu araññagato vā rukkhamūlagato vā suññagārāgato vā nisīdati pallaṅkaṃ ābhujitvā ujum-kāyaṃ pañidhāya parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā.

В этой сутте Будда говорит: «сидит со скрещенными ногами», поскольку поза со скрещенными ногами особенно подходит для медитации. Однако любая из четырех поз, правильно используемая, может быть подходящей.

На этом завершается описание позы для медитации.

VIII

Первая четверка

1. Йогин (человек, посвятивший себя тренировке ума) с памятованием⁵ выдыхает и с памятованием вдыхает.

2. Когда выдыхается длинный выдох, он распознает, что выдыхает длинный выдох. Когда вдыхается длинный вдох, он распознает, что вдыхает длинный вдох. Когда выдыхается короткий выдох, он распознает, что выдыхает короткий выдох. Когда вдыхается короткий вдох, он распознает, что вдыхает короткий вдох.

3. Выдыхая, он старается ощущать (осознанно переживать) весь выдох в целом – его начало, середину и конец. Вдыхая, он старается ощущать (осознанно переживать) весь вдох в целом – его начало, середину и конец.

4. Когда он выдыхает, он старается смягчить и успокоить выдох. Когда он вдыхает, он старается смягчить и успокоить вдох.

1. So sato ‘va assasati sato ‘va passasati.

2. Dīghaṃ vā assasanto dīghaṃ assasāmīti pajānāti. Dīghaṃ vā passasanto dīghaṃ passasāmīti pajānāti. Rassamaṃ vā assasanto rassamaṃ assasāmīti pajānāti. Rassamaṃ vā passasanto rassamaṃ passasāmīti pajānāti.

3. Sabbakāyappaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati. Sabbakāyappaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati.

4. Passambhayaṃ kāyasāṅkhāraṃ assasissāmīti sikkhati. Passambhayaṃ kāyasāṅkhāraṃ passasissāmīti sikkhati.

На первой стадии должна быть предпринята попытка устойчиво удерживать внимание на выдохах и вдохах.

На второй стадии должна быть предпринята попытка распознавать длинные и короткие выдохи и вдохи как длинные и короткие соответственно.

На третьей стадии должна быть предпринята попытка переживать выдохи и вдохи в целом – их начало, середину и конец.

На четвертой стадии должна быть предпринята попытка смягчить и успокоить выдохи и вдохи до тех пор, пока они не станут необычайно тихими.

На первой стадии пока еще не представляется возможным воспринимать такие детали, как длина выдохов и вдохов. На этой стадии следует удерживать внимание на кончике носа или верхней губе (что также возможно), то есть на местах, где воздействие выдохов и вдохов может быть легко распознано, и стараться осознавать каждый выдох и вдох, который происходит. Практика должна длиться один или два часа, либо так долго, как это представляется возможным, и в течение всего этого времени внимание должно быть направлено на кончик носа или на верхнюю губу. Следует настойчиво

прилагать усилия до тех пор, пока не будет достигнуто восприятие каждого выдоха и вдоха без пропущенных дыханий, ускользнувших от внимания.

На второй стадии, после того, как удержание внимания на выдохах и вдохах освоено, следует пытаться распознавать длинные выдохи и вдохи как длинные, а короткие выдохи и вдохи – как короткие. Даже в течение одного сеанса медитации возникают как длинные, так и короткие дыхания. Каждое длинное и каждое короткое дыхание следует воспринимать соответствующим образом, причем восприятие должно охватывать каждое дыхание, не пропуская ни единого выдоха или вдоха. Когда выдохи и вдохи происходят медленно, они длинные, а когда они происходят быстро – они короткие. Таким образом, распознавание длинных и коротких выдохов и вдохов состоит в распознавании медленных и быстрых выдохов и вдохов.

На третьей стадии, когда распознавание длинных и коротких выдохов и вдохов освоено, каждое дыхание, возникающее в теле, должно переживаться в его целостности, начиная непосредственно от его начальной точки внутри тела, через его середину, и вплоть до его конечной точки внутри тела, причем крайние точки дыхания (начало и конец) располагаются на кончике носа и в пупке.

На четвертой стадии, когда переживание дыхания в его целостности освоено, грубые и неровные дыхания должны быть постепенно смягчены и успокоены. Они должны становиться все более и более мягкими и тонкими до тех пор, пока не достигается стадия, когда кажется, что вдохи и выдохи полностью исчезли.

IX Метод Комментария

В комментарии (aṭṭhakathā) имеются три уровня усилий, а именно:

1. Счет (gaṇanā): внимание фиксируется на выдохах и вдохах посредством их подсчета.

2. Соединение (anubandhanā): внимание направляется непосредственно на выдохи и вдохи и делается более сильным и устойчивым, однако, счет прекращается.

3. Фиксация (tḥapanā): усилия наращиваются до тех пор, пока не обретаются более высокие уровни достижения.

Имеются две точки, в которых дыхание может быть схвачено (распознано): кончик носа и верхняя губа. Для одних людей дыхание более отчетливо распознается на кончике носа, для других – на верхней губе. Внимание должно быть направлено на область, в которой восприятие наиболее ясно – эту область можно назвать «пятном осязания». В начале следует направить внимание на пятно осязания, подсчитывая, сколько раз выдохи и вдохи воздействуют на это пятно. На следующей стадии необходимо стараться непрерывно удерживать внимание на выдохах и вдохах без помощи счета. В конце же следует прилагать усилия к тому, чтобы сделать внимание более сильным и устойчивым.

Счет

Существует два метода [стадии] счета – медленный и быстрый – в соответствии с тем, является ли внимание слабым или сильным. В начале ум беспокоен и отвле-

чен, а внимание слабо, и из-за этого не все дыхания распознаются. Некоторые дыхания ускользают от внимания и не распознаются. Подсчитываются только те дыхания, которые были ясно восприняты, а те, которые не были ясно восприняты, исключаются из счета. Таким образом, подсчет идет медленно – это медленная стадия.

Подсчет ведется в шесть кругов (*vāra*). В первом круге ведется счет от одного до пяти; затем во втором круге – от одного до шести; в третьем – от одного до семи; в четвертом – от одного до восьми; в пятом – от одного до девяти; и наконец в шестом – от одного до десяти. После шестого круга начинают снова с первого круга. Иногда эти шесть кругов считают за один.⁶

Сначала направьте внимание на пятно осязания и, когда выдох или вдох ясно воспринят, считайте «один». Продолжайте считать «два», «три», «четыре», и т.д. в случае, если вновь возникающие выдохи и вдохи ясно распознаются. Если хотя бы один из них не был ясно воспринят, прекратите последовательный счет, и продолжайте считать «один», «один», «один» до следующего ясного восприятия выдоха и вдоха, после чего счет продвигается до «два». Когда досчитаете до пяти в первом круге, возвращайтесь к единице. Продолжайте счет таким же образом до тех пор, пока все шесть кругов не будут выполнены. Поскольку при таком методе подсчитываются только ясно распознанные дыхания, он называется медленным счетом.

Когда счет выполняется повторно много раз, количество ясно воспринятых дыханий увеличивается, а промежутки между периодами последовательного счета становятся меньше. Когда каждое дыхание ясно распознается, счет идет без пропусков и становится быстрым. Следует продолжать до тех пор, пока ни одно дыхание не будет выпадать из счета.

Нет необходимости считать вслух, мысленный счет вполне достаточен. Некоторые люди предпочитают считать вслух. Другие отсчитывают одну бусину на четках в конце каждого шестого цикла и стремятся насчитать определенное количество кругов четок в день. Сущность практики, однако, состоит в том, чтобы сделать восприятие (распознавание) ясным, а внимание – сильным и устойчивым.

Соединение

Когда достигается уровень, при котором каждый выдох и вдох ясно распознаются посредством счета, так что ни один из них не ускользает от внимания, следует прекратить счет и переходить к методу соединения (*anubandhanā*). Здесь метод соединения состоит в удержании внимания на пятне осязания и ясном распознавании всех выдохов и вдохов без их подсчета. Это означает продолжение приложения таких же усилий, как и на стадии счета, но уже без опоры на счет, с целью сделать восприятие более ясным, а внимание – более сильным и устойчивым.

Как долго должен применяться метод соединения? До тех пор, пока не возникнут сопутствующие знаки (*counterpart signs, pañbhāga-nimitta*), то есть ментальные образы, которые возникают, когда достигается продвинутая стадия концентрации.

Когда внимание становится зафиксированным на выдохах и вдохах, (то есть, когда достигается определенный уровень концентрации), возникают проявления, такие как массы пушистой шерсти, порывы ветра, россыпи звезд, драгоценных камней, жемчуга или жемчужных бус и т.п. различных форм, в различных сочетаниях

и разных цветов. Это называется сопутствующими знаками. Усилия на стадии соединения должны прилагаться до тех пор, пока сопутствующие знаки не проявляются ясно всякий раз, когда прилагается усилие.⁷

Фиксация

На стадиях счета и соединения внимание все еще должно быть зафиксировано на пятне осязания. С момента возникновения сопутствующих знаков следует начинать практику третьей стадии – метода фиксации (*ṭhapanā*). Сопутствующие знаки являются проявлениями (манифестациями) и напоминают новые ментальные объекты. Не являясь природными объектами, однажды возникнув, они легко исчезают, и как только они исчезли, их трудно вызвать снова. Поэтому, когда возникает сопутствующий знак, следует прилагать специальные усилия с дополнительной энергией по фиксации внимания на знаке для того, чтобы удержать его от исчезновения. Таким образом, необходимо стремиться делать эти знаки все более ясными с каждым днем. Приложение этих специальных дополнительных усилий известно как метод фиксации.

По достижении стадии фиксации следует избегать семи неподходящих вещей (*asappāya*) и культивировать семь подходящих вещей (*sappāya*). Также должны быть осуществлены десять видов навыков медитативного погружения (*dasa-āppanā-kosalla*).

Семь неподходящих вещей следующие:

1. неподходящее место
2. неподходящая деревня, в которой [практикующий] получает еду в виде подаяния
3. неподходящие разговоры

4. неподходящие друзья и товарищи
5. неподходящая еда
6. неподходящий климат
7. неподходящие позы тела

Эти вещи названы неподходящими, поскольку они приводят к ухудшению медитации. Соответственно семь подходящих вещей – это прямые противоположности семи выше перечисленных, то есть подходящие место, деревня, разговоры, друзья, еда, климат и позы, которые приводят к улучшению медитации.

Десять навыков медитативного погружения следующие:

1. чистота тела и утвари;
2. гармонизация пяти духовных способностей (indriya);
3. способность к [удержанию] объекта внимания;
4. контроль бурного ума;
5. приободрение угнетенного ума;
6. умение делать бесстрастный ум доставляющим радость;
7. спокойствие, ведущее к уравновешенному уму;
8. избегание людей, не обладающих концентрацией;
9. связь с людьми, обладающими концентрацией;
10. обладание умом, который всегда обращен к медитативному погружению.

Осуществив реализацию вышеперечисленных качеств и вооружив себя ими, следует прилагать специальные энергичные усилия в течение многих дней и месяцев, фиксируя внимание (thapanā) на сопутствующих знаках, чтобы сделать их устойчивыми. Этот метод должен практиковаться до тех пор, пока не будет достигнута четвертая джхана.

Знаки

Я теперь опишу различные знаки, возникающие на трех стадиях практики, а также типы концентрации, достигаемые на этих стадиях.

Образ выдоха и вдоха, который возникает на стадии счета, называется предварительным знаком (*parikamma-nimitta*). На стадии соединения он называется обретенным знаком (*uggaha-nimitta*). Проявление, которое возникает на стадии фиксации, называется сопутствующим знаком (*paṭibhāga-nimitta*).

Медитативная концентрация, достигаемая во время возникновения предварительного знака и обретенного знака, называется предварительной концентрацией (*parikamma-bhāvanā-samādhi*). Медитативная концентрация, развиваемая при фиксации внимания на сопутствующем знаке на стадии фиксации, но до полного погружения (*appanā*), называется концентрацией доступа (*upacāra-bhāvanā-samādhi*). Четыре джханы называются концентрацией посредством погружения (*appanā-bhāvanā-samādhi*).

На стадиях счета и соединения выдохи и вдохи — объекты медитации — постепенно смягчаются и успокаиваются. В конце концов, они могут стать настолько тонкими, что кажется, они вообще исчезли. Когда такое происходит, следует продолжать удерживать внимание на пятне осязания и пытаться уловить выдохи и вдохи в этой точке. После того, как выдохи и вдохи вновь начинают ясно восприниматься, вскоре следует ожидать возникновения сопутствующих знаков, что в свою очередь означает обретение доступа к упачара-джхане (*upacāra-jhāna*). Здесь упачара-джхана означает концентрацию доступа медитации сферы чувственного (*kāmāvacara-bhāvanā upacāra-samādhi*), которая преодолела пять помех (*pañcanīvaraṇa*).

Успокоение выдохов и вдохов вплоть до их исчезновения, упомянутое в методе Комментария, возникает автоматически, так что специальных усилий для его возникновения прилагать не следует. Я сам видел йогоинов, у которых выдохи и вдохи успокоились до точки их исчезновения. Однако в сутте, где сказано (*Passam-bhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ assasissāmīti sikkhati, passam-bhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ passasissāmīti sikkhati*), смысл состоит в том, что при достижении стадии соединения следует прилагать специальные усилия для успокоения выдохов и вдохов.

Когда выдохи и вдохи, как может показаться, прекратились, люди, не обладающие необходимыми навыками медитации, могут подумать, что выдохи и вдохи действительно исчезли, или остановились. Тогда они, возможно, прекратят медитативную практику, [что является ошибкой]. Пусть все будут внимательными касательно данного момента.

X

Комментарий, согласованный с суттой

Теперь необходимо согласовать метод, данный в этом комментарии, с Анапанасати-суттой.

Стадия подсчета, когда внимание фиксируется на «пятне осязания» и делается попытка зафиксировать внимание на дыхании посредством счета – это первая стадия первой четверки данной сутты. На этой стадии главная работа состоит в том, чтобы преодолеть привычку ума все время блуждать от объекта к объекту, и именно по этой причине используется метод счета. Еще не время для наблюдения за короткими и длинными дыханиями, и в соответствии с текстом сутты: «Йогин с па-

мятованием выдыхает и с памятованием вдыхает (*sato va assasati, sato va passasati*)», усилие должно сосредотачиваться на поддержании внимания на выдохе и вдохе.

В частности, в этом комментарии сказано:

Единственная функция подсчета – это пресечение привычки ума блуждать, которая накапливалась в течение многих прошлых жизней и которая уводит ум от внутреннего к внешним объектам, а также твердо фиксировать внимание на внутренних объектах выдоха и вдоха. (*Bahivisaṭavittakkavicchedaṃ katvā assāsapassāsārammaṇe sati-sañṭhapanatthaṃ yeva hi gaṇanā*).

После стадии подсчета, когда достигается стадия соединения, должны прикладываться усилия в соответствии со второй стадией первой четверки, которая описывается в тексте так: «Когда делается долгий выдох, он распознает, что он делает долгий выдох; и когда делается долгий вдох, он распознает, что он делает долгий вдох (*dīghaṃ vā assasanto dīghaṃ assasissamīti pajānāti*, и т.д.)». Здесь внимание должно фиксироваться на «пятне осязания», и с такой фиксацией внимания необходимо наблюдать за длинными и короткими дыханиями. Делая так, нужно следить за всем дыханием, от начала и до конца. Все, что необходимо делать, сохраняя фиксацию внимания на «пятне осязания», – это прикладывать дополнительные усилия к распознаванию длины дыханий, которые касаются «пятна осязания». Длинные дыхания касаются этого «пятна» в течение более продолжительного времени, тогда как короткие дыхания касаются «пятна» в течение короткого времени. Ум может становиться крайне широким, и тогда можно распознавать длинные и короткие дыхания, которые выходят и входят, даже когда удерживают устойчивую фиксацию внимания на «пятне осязания».

Когда длинные и короткие дыхания воспринимаются ясно и отчетливо, необходимо направить усилие на восприятие всей структуры каждого дыхания – начала, середины и конца – даже когда удерживают фиксацию внимания на пятне осязания. Как сказано в сутте: «Когда выдыхают, стараются ощущать (осознанно переживать) весь выдох – начало, середина и конец; когда вдыхают, стараются ощущать (осознанно переживать) весь вдох – начало, середина и конец (*sabbakāyappaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati, sabbakāyappaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati*)».

Когда дыхание выходит, оно не должно оставаться без внимания, но следует полностью осознавать его с самого начала внутри тела и следовать за ним, пока оно не достигнет своего конца в теле в точке «пятна осязания». То есть процесс выхода дыхания должен сопровождаться усилием, направленным на полноту его переживания. Точно так же, когда происходит вдох, следует осознавать его с самого начала внутри тела в «пятне осязания», и следить за ним до конца, в области пупка.

Когда таким образом следуют за выдохом и вдохом от начала и до конца, внимание должно постоянно фиксироваться на «пятне осязания». За дыханиями нельзя следовать, позволяя вниманию отвлекаться от «пятна осязания». Если прилагается энергичное усилие, чтобы следовать за выдохом и вдохом, не позволяя вниманию отвлекаться от «пятна осязания», тогда, даже если внимание продолжает фиксироваться на «пятне осязания», форма и очертание выдоха и вдоха будет постепенно проясняться во всей своей полноте.

Когда начало, середина и конец выдоха и вдоха ясно воспринимается, и если грубое дыхание не успокаивается автоматически и не ослабляется до момента исчезновения, тогда, в соответствии с текстом четверто-

го раздела первой четверки сутты, где сказано: «Когда выдыхают, то стараются смягчить и успокоить выдох, и когда вдыхают, то стараются смягчить и успокоить вдох (passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ assasissāmīti sikkhati, passambhayaṃ kāyasaṅkhāraṃ passasissāmīti sikkhati)», необходимо прилагать дополнительное усилие, чтобы сделать его более мягким, и это должно сопровождаться решением не позволять ему оставаться без осознания.

Однако в методе, описываемом в Комментариях, утверждается, что выдох и вдох успокаиваются и смягчаются сами по себе даже на этапе подсчета, и я лично встречал тех, чье дыхание самопроизвольно исчезало.

В частности, именно об этом в Комментариях сказано:

С момента усилий в соответствии с методом счета, должным образом, когда грубые выдохи и вдохи успокаиваются и смягчаются, беспокойства и забота о теле умиротворяются, тело и ум становятся легким, а физическое тело поднимается в небо.

Gaṇanā vassen'eva pana manasikārakālatō pabhutī
anukkamatō oḷārika-assāsapassāsa nirodhavasena kāy-
adarathe vyūpasante kāyopī cittampī lahukaṃ hotī.
Sārīraṃ ākāse laṅghanākārapattamaṃ viya hotī.

Я знал людей, чьи тела поднимались в воздух на высоту четырех пальцев.

Когда достигается эта ступень исчезновения выдоха и вдоха, тогда, не отвлекая внимание от «пятна осязания», необходимо пробовать воспринимать исчезнувшие выдохи и вдохи. И когда они вновь ясно воспринимаются, появляется аналогичный знак (paṭibhāga-nimitta). На этой стадии ментальные препятствия, такие как страх, ужас, сонливость, лень и т.д., преодолеваются, а также достигается приближение к джхане (jhāna).

На этом завершается согласование Комментариев и Анапанасати-сутты.

На этом также завершается описание методов счета, связи и фиксации (gaṇanā, anubandhanā, ṭharanā) соответственно Комментарию, где представлены семь стадий, а именно счет, связь, прикосновение, фиксация, наблюдение, отклонение и очищение (gaṇanā, anubandhanā, phusanā, ṭharanā, sallakkhaṇā, vivaṭṭanā, pārisuddhi)⁸.

Первая четверка является главной и сущностной стадией. В наши дни, если работа с первой четверкой благополучно завершена, можно по желанию приступать к безмятежности (samatha) и прозрению (vipassanā).

На этом завершается первая четверка.

XI

Вторая четверка

Теперь я опишу вторую четверку этой сутты, которая должна практиковаться на стадии фиксации, стадии полного погружения, или джханы. В тексте сказано:

1. «Ощущая (осознанно переживая) [ощущение] восторга, я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

2. «Ощущая (осознанно переживая) [ощущение] счастья, я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

3. «Ощущая (осознанно переживая) ментальные функции я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

4. «Ослабляя и успокаивая ментальные функции, я буду выдыхать и вдыхать», таким образом упражняются.

1. Pītipaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati, pītipaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati.

2. Sukhapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati, sukhapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati.

3. Cittasaṅkhāraṃ paṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati, cittasaṅkhāraṃ paṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati.

4. Passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ assasissāmīti sikkhati, passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ passasissāmīti sikkhati.

Под «ощущением (осознанным переживанием) ощущения восторга (rītipaṭisaṃvedī)» подразумевается приложение усилий, пока не появятся соответствующие знаки, пока не будут достигнуты первая и вторая джханы, в которых преобладает восторг (rīti).

Под «ощущением (осознанным переживанием) ощущения счастья (sukhapaṭisaṃvedī)» подразумевается приложение усилий, пока не будет достигнута третья джхана, в которой преобладает счастье (sukha).

Под «ощущением (осознанным переживанием) ментальных функций (cittasaṅkhāraṃ paṭisaṃvedī)» подразумевается усилие, пока не будет достигнута четвертая джхана, в которой преобладают ментальные функции ощущения невозмутимости (upekkhā vedanā).

Под «ослаблением и успокоением ментальных функций (passambhayaṃ cittasaṅkhāraṃ)» подразумевается приложение усилий для ослабления и успокоения грубых ощущений (vedanā) и восприятий (saññā).

Комментарий связывает эту четверку с полным погружением джханы, но ощущение восторга, радости и покоя также связаны с приближением к джхане (урасāga-jhāna), достигаемого после первого проявления сопутствующих знаков.

На этом завершается вторая четверка.

XII Третья четверка

Теперь я опишу третью четверку этой сутты, где представлена практика вхождения в джхану полного погружения.

1. «Ощущая (осознанно переживая) ум (сознание), я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

2. «Делая ум крайне удовлетворенным, я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

3. «Делая ум очень сосредоточенным, я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

4. «Освобождая ум [от загрязнений, беспокойств и т.д.], я буду выдыхать и вдыхать», так упражняются.

1. *Cittapaṭisaṃvedī assasissāmīti sikkhati, cittapaṭisaṃvedī passasissāmīti sikkhati.*

2. *Abhippamodayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati, abhippamodayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati.*

3. *Samādahaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati, samādahaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati.*

4. *Vimocayaṃ cittaṃ assasissāmīti sikkhati, vimocayaṃ cittaṃ passasissāmīti sikkhati.*

«Ощущение (осознанное переживание) ума (сознания) (*cittapaṭisaṃvedī*)» означает повторное вхождение в четыре джханы, чтобы сделать восприятие ума очень ясным.

«Делать ум (сознание) крайне удовлетворенным (*abhippamodayaṃ cittaṃ*)» означает, что когда восприятие ума (...) очень ясное, тогда делают ум (...) очень удовлетворенным посредством повторного вхождения в первую и вторую джханы (которые связаны с восторгом).

«Делать ум (...) очень сосредоточенным (samāda-
ham cittaṃ)» означает, что когда ум (...) крайне удо-
влетворен, ум (...) делают очень сосредоточенным
посредством вхождения в третью и четвертую джханы.

«Освобождать ум (...) (vimosaṃ cittaṃ)» означа-
ет освобождать его от препятствий посредством повтор-
ного вхождения в четыре джханы.

Комментарий связывает эту четверку с погружени-
ем джханы, хотя в ней также содержатся практики, свя-
занные с приближением к джхане.

На этом завершается третья четверка.

ХIII

Четвертая четверка

Теперь я опишу четвертую четверку, которая пред-
ставляет метод продвижения от памятования дыхания к
прозрению (vipassanā).

1. «Наблюдая непостоянство, я буду выдыхать и
вдыхать», так упражняются.

2. «Наблюдая отделение, я буду выдыхать и вды-
хать», так упражняются.

3. «Наблюдая прекращение, я буду выдыхать и
вдыхать», так упражняются.

4. «Наблюдая отбрасывание, я буду выдыхать и
вдыхать», так упражняются.

1. Aniccānupassī assasissāmīti sikkhati, aniccānupassī
passasissāmīti sikkhati.

2. Virāgānupassī assasissāmīti sikkhati, virāgānupassī
passasissāmīti sikkhati.

3. Nirodhānupassī assasissāmīti sikkhati, nirodhānu-
passī passasissāmīti sikkhati.

4. Paṭinissaggānupassī assasissāmīti sikkhati, paṭinissaggānupassī passasissāmīti sikkhati.

Метод приближение к прозрению будет описываться далее (в главе XVII).

XIV

Как достигают основ памятования

Будда сказал, что реализовавшие памятование по отношению к дыханию также осуществляют функцию четырех основ памятования (satipaṭṭhāna). И здесь я объясню сущностный смысл.

Среди описываемых выше четырех четверок усилие в первой четверке, куда входят методы счета и связи (gāṇanā, anubandhanā) целиком состоит из применения памятования по отношению к наблюдению тела (kāyānupassanā satipaṭṭhāna). Выдох и вдох, будучи частью телесной группы (gūpa-kāya), называются телом (kāya). Таким образом, в Анапанасати-сутте сказано: «Это определенное тело среди различных видов тел, а именно выдох и вдох (kāyesu kāyaññatarāhaṃ bhikkhave etaṃ vadāmi yadidaṃ assāpassāsā)».

Усилие во второй четверке состоит из применения памятования по отношению к наблюдению ощущений (vedanānupassanā satipaṭṭhāna). В тексте сказано: «Это определенное ощущение среди различных видов ощущений, а именно, это внимательность ума по отношению к выдоху и вдоху, осуществляемая хорошо и тщательно (vedanāsu vedanaññatarāhaṃ bhikkhave etaṃ vadāmi, yadidaṃ assāpassāsānaṃ sādhukaṃ manasikāro)». «Хорошо и тщательно (sādhukaṃ)» указывает на особое усилие, которое требуется для ощущения (осознанного переживания) восторга (pītippaṭisaṃvedī) и т.д. Здесь, когда вни-

мательность продолжает направляться на выдох и вдох, прилагается усилие ясного распознавания ощущений посредством мудрости. Таким образом, работа во второй четверке называется применением памятования по отношению к наблюдению ощущений.

Работа в третьей четверке состоит из применения памятования по отношению к наблюдению ума (*cittānupassanā satipaṭṭhana*). И здесь тоже, когда внимание продолжает пребывать на выдохе и вдохе, прилагается усилие прояснить восприятие ума посредством мудрости.

Работа в четвертой четверке, такая как наблюдение непостоянства (*aniccānupassī*), – это приложение памятования по отношению к наблюдению объектов ума (*dharmānupassanā satipaṭṭhāna*). И здесь снова, когда внимание продолжает пребывать на выдохе и вдохе, прилагается усилие ясно распознавать преодоление таких не благих состояний как алчность (*abhiḥhā*) и печаль (*domanassa*) посредством мудрости.

В сутте сказано: «Видя точно посредством мудрости то, что является преодолением алчности и печали, он уделяет этому внимание (*yo yaṃ abhiḥhādomanassānaṃ pahānaṃ, taṃ paññāya disvā sādhukaṃ ajjhupekkhitā hoti*)». Поскольку такие явления (*dhamma*) как непостоянство наблюдаются вместе с выдохом и вдохом, будет правильно назвать это применением памятования по отношению к наблюдению ментальных объектов.

XV

Как осуществляются факторы просветления

Теперь я расскажу, как индивидуум, который осуществляет памятование дыхания, тем самым осуществляет семь факторов просветления (*bojjhaṅga*).

Поскольку работа с наблюдением за дыханием состоит в том, что памятование (*sati*) делают более прочным и устойчивым, это сводится к развитию такого фактора просветления как памятование (*sati-sambojjhaṅga*). В суте сказано: «Когда для йогина, практикующего памятование дыхания, памятование становится прочным, и нет момента, когда он отвлекается от памятования, тогда осуществляется фактор просветления – памятование».

Продвижение индивидуума в практике памятования дыхания состоит в развитии мудрости и различения различных явлений, связанных с этой практикой, и поэтому здесь развивается такой фактор просветления как исследование явлений (*dhammavicaya-sambojjhaṅga*).

Развитие энергии (усердия) в практике памятования дыхания фактически есть развитие такого фактора просветления как энергия (*virīya-sambojjhaṅga*).

Когда достигается стадия «ощущения восторга (*pītipaṭisaṃvedī*)», то последовательное развитие восторга является развитием такого фактора просветления как восторг (*pīti-sambojjhaṅga*).

Когда достигается восторг в практике памятования дыхания, то беспокоящие состояния вялости и тупости ослабевают и успокаиваются. Развитие этого успокоения является развитием такого фактора просветления как покой (безмятежность) (*passadhi-sambojjhaṅga*).

Когда развивается покой, развивается сосредоточение (*samādhi*). Это есть развитие такого фактора просветления как сосредоточение (*samādhi-sambojjhaṅga*).

Когда развивается сосредоточение, то больше нет никакой возможности для возникновения тревоги и беспокойства из-за невнимательного ума. Таким образом развивается такой фактор просветления как невозмутимость (*upekkhā-sambojjhaṅga*).

Сутта показывает в деталях, как семь факторов просветления осуществляются в результате развития каждого из четырех оснований памятования.

XVI

Как достигают знания и освобождения

Чтобы показать, как перейти от памятования дыхания к прозрению, знанию пути и знанию результата (*vipassanā, magga-ñāṇa, phala-ñāṇa*), в Анапанасати-сутте Будда сказал:

О, бхикшу, как должны семь факторов просветления развиваться и тренироваться, чтобы осуществить знание и освобождение? О, бхикшу, в этой сасане бхикшу развивают и культивируют такие факторы просветления как памятование, ..., невозмутимость, связывающие с Ниббаной, которая отделена от загрязнений, где нет страстей, где загрязнения прекращены и где загрязнения отброшены. Именно таким образом семь факторов просветления должны развиваться и культивироваться для осуществления знания и освобождения.

Kathaṃ bhāvitā ca bhikkhave satta bojjhaṅgā kathaṃ bahulikatā vijjāvimuttiṃ paripūrenti? Idha bhikkhave bhikkhu sati-sambojjhaṅgaṃ ... upekkhāsambojjhaṅgaṃ bhāveti vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vosaggaparināmiṃ. Evaṃ bhāvitā kho bhikkhave satta sambojjhaṅgā evaṃ bahulikatā vijjāvimuttiṃ paripūrenti.

Отделенность, отсутствие страстей, прекращение и отбрасывание (*viveka*, *virāga*, *nirodha*, *vossagga*), – все это названия Ниббаны. «Практиковать с целью достижения Ниббаны в этой жизни», – именно это подразумевается под *vivekanissita* (зависимостью от отделенности) и пр. Это также называется *vivaṭṭanissita* «зависимостью от завершения круга». Если усилие прилагается только к обретению заслуги, то это *vaṭṭanissita* «зависящее от круга (существования)».

Если практикуют в соответствии с методом счета, методом связи и методом фиксации (и тем самым достигают приближения к джхане (*uracāra-jhāna*) и полного погружения (*appāna-jhāna*)), тогда достигают четырех оснований памятования и семи факторов просветления. Но если это происходит вместе с привязанностью по отношению к тому, чтобы стать после смерти дэвой и брахмой, то семь факторов просветления становятся «зависимыми от круга». Если же останавливаются, не достигнув приближения, погружения и созерцания непостоянства, то все еще остается привязанность к кругу. Следовательно, слова: «которая отделена от загрязнений, где нет страстей, где загрязнения прекращены и где загрязнения отброшены (*vivekanissitaṃ virāganissitaṃ nirodhanissitaṃ vosaggaparināmiṃ*)», подчеркивают необходимость прикладывать усилия с целью достижения завершения круга в этой жизни и не останавливаться на таких достижениях, как приближение к джхане и погружение. «Завершение круга (*vivaṭṭa*)» означает достижение Ниббаны.

В наши дни люди в Буддха-сасане имеют возможность работать в направлении достижения Ниббаны, завершения круга, и поэтому они должны сосредоточить все свои усилия на достижении этого. Именно потому, что они хотят завершить этот круг, они должны при-

кладывать усилия для достижения истинного знания и освобождения (*vijjā-vimutti*). И, чтобы достичь знания и освобождения, они должны применять семь факторов просветления (*satta bojjhaṅga*). Но, чтобы применить семь факторов просветления, они должны установить четыре основания памятования (*cattāro satipaṭṭhāna*).

Чтобы установить четыре основания памятования, следует выполнить работу по памятованию дыхания (*ānāpānasati*). И если памятование дыхания, четыре основания памятования, семь факторов просветления и два состояния истинного знания и освобождения осуществлены, тогда также осуществляются тридцать семь средств просветления (*bodhipakkhiyā dhammā*). Таков сжатый смысл Анапанасати-сутты.

Способ быстро достичь истинного знания и освобождения состоит в том, что описывалось в четвертой четверке, где было сказано: «он упражняется в наблюдении непостоянства, когда выдыхает и вдыхает и т.д. (*an-iccānupassī assasissāmīti sikkhati*)» И если семь факторов просветления установлены, а также достигаются знание и освобождение пути и плода вступившего в поток (*sotāpatti-magga-phala*), то уже в этой жизни могут достичь Ниббаны «завершения круга» вместе с группой все еще остающегося существования (*sa-upādisesa-nibbāna*), когда ошибочные воззрения (*diṭṭhi*) и сомнения (*vicikicchā*) прекращаются и достигается освобождение от не благого поведения (*duccarita*), порочного образа жизни (*durājīva*) и необходимости переродиться в мире страдания (*arāya loka*, то есть переродиться животным, голодным духом или в аду).

XVII

Как переходить к випассане

Теперь я кратко опишу работу четвертой четверки.

Когда можно переходить к випассане?

Когда в Анапанасати-сутте и в ее комментарии объясняется порядок практики памятования дыхания, то переходят к работе с четвертой четверкой только после того, как достигают четырех джхан. Если могут строго придерживаться этого порядка практики, то это идеально, но если такой возможности нет, тогда можно перейти к випассане, или прозрению, начиная с третьей джханы. Кроме того, допустимо переходить к випассане со второй джханы, с первой или даже со стадии приближения к достижению джханы, со стадии соединения или со стадии счета, после того как преодолевают тенденции ума блуждать.

Два метода

Можно переходить к випассане, когда все еще сохраняют внимание на выдохе и вдохе, или же можно использовать памятование дыхания как подготовительную работу, а затем приступить к випассане, приняв любую часть пяти совокупностей (pañcakkhandhā) по желанию за объект внимания.

В Анапанасати-сутте, соответственно строке: «он упражняется в наблюдении непостоянства, и таким образом выдыхает и вдыхает и т.д. (aniccānupassī assa-sissāmīti sikkhati)», данный метод связан с работой медитации прозрения, непосредственно направленной на наблюдение за дыханием. Суть этого текста состоит в том, что когда вдыхают и выдыхают, необходимо делать

это, прикладывая особые усилия, чтобы обращать внимание на непостоянную природу дыхания, а также ясно распознавать эту непостоянную природу.

Со стадии счета и соединения

На этих двух стадиях работа состоит исключительно в поддержании внимания на выдохе и вдохе, а также в наблюдении за ними, сопровождаемом действием различающей мудрости. Следовательно, если хотят перейти к випассане с этих стадий, тогда усилие должно опираться на материальные явления (*gūpa-dhamma*).

Со стадии фиксации

На уровне приближения к сосредоточению (*urasa-āra-samādhi*) есть две стадии: наблюдение ощущения (*vedanānupassanā*) и наблюдение ума (*cittānupassanā*). Вторая четверка (где сказано: «ощущая (осознанно переживая) [ощущение] восторга ... [ощущение] счастья») является наблюдением стадии ощущения. Третья четверка (где сказано: «ощущая (осознанно переживая) ум...») – это наблюдение стадии ума. Если хотят перейти к випассане от наблюдения стадии ощущения, то усилия должны опираться на ментальные явления (*pāma-dhamma*) ощущения (*vedanā*). Если хотят перейти от стадии наблюдения ума, то усилия должны опираться на ментальные явления ума (*citta*). Если хотят переходить от уровня полного погружения (*appanā-samādhi*), то усилие может опираться либо на ощущения, либо на ум, либо на любую из достигнутых характеристик джхан.

Випассана, опирающаяся на материальные явления

Когда осуществляется усилие на стадии счета, то вместо перехода к следующей стадии соединения необходимо переходить к стадии прозрения непостоянства (*anicca-vipassanā*) в соответствии с текстом: «он упражняется в наблюдении непостоянства, и таким образом выдыхает и вдыхает и т.д. (*aniccānupassī assasissāmīti sikkhati*)».

Моментальное сосредоточение (*khaṇika-samādhi*), которого достигают на стадии счета, должно использоваться как приближение к сосредоточению. Индивидуум, который хочет практиковать випассану, будучи обычным существом, возможно, не сможет прилагать к этому усилия двадцать четыре часа в сутки. Поэтому он должен отвести три или четыре часа в день и прилагать усилия регулярно каждый день. Когда он начинает практиковать, он должен вначале преодолеть тенденцию ума блуждать и сосредоточить внимание на випассане. Он не должен отвлекаться от памятования дыхания, но должен оставаться в этом состоянии, пока не достигнет прозрения, а также знания пути и плода (*magga-ñāṇa* и *phala-ñāṇa*).

И даже когда достигают плода, необходимо применять памятование дыхания как доступ к сосредоточению.

Пять стадий чистоты (*visuddhi*)

На пути випассаны есть пять стадий чистоты: 1) чистота воззрения (*diṭṭhi-visuddhi*); 2) чистота избавления от сомнений (*kaṅkhāvitarāṇa-visuddhi*); 3) чистота мудрости

отделения истинного пути от ошибочного (maggāmaggañāḍadassana-visuddhi); 4) чистота мудрости в практике (paṭipadañāḍadassana-visuddhi) и 5) чистота мудрости (ñāḍadassana-visuddhi)⁹.

Чистота воззрения относительно материальных явлений

Теперь я расскажу, как достигается чистота воззрения относительно материальных явлений¹⁰.

В материальных явлениях выдоха и вдоха всегда присутствуют восемь материальных элементов: земля (paṭhavi), вода (āpo), огонь (tejo), ветер (vāyo), цвет (vaṇṇa), запах (gandha), вкус (rasa) и питательность (ojā)¹¹. Когда производят звук, то он содержит девять элементов, дополнительным элементом является звук (sadda). Среди всех этих элементов базовыми элементами являются земля, вода, огонь и ветер.

Элемент земли является функциональным качеством твердости. Во всех материальных явлениях присутствует это базовое качество твердости. И в тех вещах, где элемент земли преобладает, качество твердости может быть ощутимым, но не в таких вещах, как солнечные или лунные лучи. Однако их существование может быть понято логически. Например, как элемент воды может быть связан, если нет ничего прочного? Как может элемент огня гореть, если нет ничего осязаемого? Как элемент ветра может производить движение, если нет ничего плотного?

В материальных группах выдоха и вдоха функция связывания, которая приводит к группированию (соединению), является элементом воды. Жар и холод в этих группах причиняется элементом огня. Движение причи-

няется элементом ветра. В выдохе и вдохе преобладает элемент ветра. Если могут оценить существование этих четырех элементов в выдохе и вдохе, тогда могут оценить и их существование во всем теле. И вследствие этого, если могут постичь и воспринять их существование в выдохе и вдохе, тогда также могут постичь и воспринять их во всем теле.

В абсолютной реальности в выдохе и вдохе существуют только эти четыре первичных элемента земли, воды, огня и ветра. И когда глаз мудрости проникает и воспринимает эти первичные элементы, тогда можно сказать, что воспринимают реальность. Если же восприятие недостаточно проникательно и не может приблизиться к этим четырем элементам, но останавливается перед такими вещами как очертание и форма выдохов и вдохов, тогда все еще пребывают на пути воззрения индивидуальности (*sakkāya-dit̥ṭhi*), в соответствии с которым: «Начало выдоха находится в пупке. Его конец – на кончике носа. Вначале он появляется, а в конце исчезает. И в середине нет повторяющегося появления и исчезновения. И то же самое со вдохом». Это вера, которая глубоко укоренилась в умах обычных людей (*puṭhujjana*). Поэтому необходимо избавиться от этого глубоко укоренившегося восприятия своего тела, очищаясь от него в процессе выдоха и вдоха.

Способ избавиться себя от этого следующий: Когда глаз мудрости проникает в эти четыре первичных элемента и воспринимается абсолютная реальность, такие вещи как очертания и форма в выдохе и вдохе растворяются, и когда это непрерывно наблюдается, то глубоко укоренившееся воззрение индивидуальности исчезает. Тогда видят, что на самом деле нет очертания и формы – нет выдоха и вдоха. А также видят, что существует только четыре первичных элемента. Таким образом достигается чистота воззрения (*dit̥ṭhi-visuddhi*).

То же самое относится и к другим частям тела, таким как волосы на голове и на теле и т.д. С одной стороны, есть глубоко укоренившаяся привычка воспринимать очертания и форму: «это волосы на голове» и т.д., а с другой – существуют четыре первичных элемента. И когда эти четыре первичных элемента в волосах головы пронизываются и ясно распознаются мудростью, то глубоко укоренившееся восприятие очертания и формы исчезает. Тогда видят, что волосы на голове на самом деле не существуют. Когда же видят это, то достигается чистота видения волос на голове. И точно так же продолжают исследовать другие части тела, такие как волоски на теле, и т.д.

На этом завершается тема чистоты воззрения относительно материальных явлений.

Чистота воззрения относительно ментальных явлений

Есть ум, который обращен к объектам выдоха и вдоха. Есть ум, который обращен к четырем первичным элементам. Есть качества этого ума, такие как памятование, энергия и знание (*sati, viriya, ñāṇa*). Все это ментальные элементы (*nāma-dhātu*). Функция знания объектов является умом (*citta*), а его обращение к ним снова и снова является памятованием. Приложение его усилия является энергией, а его опыт является знанием.

Думать и размышлять: «Я обращаю свой ум к выдоху и вдоху» – это работа с глубоко укоренившимся воззрением ума. Необходимо преодолеть это глубоко укорененное воззрение. Как? Обращение внимания на выдох и вдох – это функциональный, ментальный элемент. Когда этот элемент появляется в ментальном органе, возникает

обращенность на выдох и вдох. Это чисто ментальный функциональный элемент. Он не материальный. Это не функция материальной совокупности. Это не сущность или существо. Это не функция существа. Это не «я» и это не функция «я». Это элемент, который в Абхидхамме называется *citta*, *viññāṇa*, или *pāma*. Таким образом, это то, что следует стараться распознать. Это не нужно смешивать с материальной совокупностью, или же принимать за существо или «я». И когда это ясно распознается, достигается чистота воззрения в ментальном элементе. А когда в уме достигается чистота воззрения, она также достигается в других ментальных элементах памятования, энергии и знания.

На этом завершается тема чистоты воззрения в ментальных явлениях. И на этом также завершается объяснение чистоты воззрения.

Чистота избавления от сомнений

Когда функции пяти элементов – четырех материальных элементов и одного элемента ума, – пронизываются и постигаются мудростью, должно быть приложено усилие обрести мудрость чистоты избавления от сомнений (*kañkhāvitarāṇa-visuddhi-ñāṇa*). Эта мудрость достигается благодаря обретению мудрости различения зависимого возникновения (*paṭicca-samippāda-ñāṇa*)¹².

Kañkhā означает *vicikicchā* (сомнение). В бесконечной долгой самсаре есть множество ошибочных воззрений и ошибочных теорий относительно функций пяти элементов, упомянутых выше. Эти существа опираются на эти ошибочные воззрения и теории, такие как вера в самость и постоянство, поскольку они не знают о зависимом возникновении материальных и ментальных

элементов. Это обычное сомнение. Запутанность относительно шестнадцати пунктов, упомянутых в суттах, такие как: Не существовал ли я в прошлом? (*ahosiṃ nu kho ahaṃ atītamaddhānaṃ*) и т.д., это особые виды сомнения (см. MN Sutta No. 2).

Из четырех видов материальных элементов, которые находятся в теле, есть те, которые произведены каммой, произведенные умом, произведенные температурой (*utu*) и питанием (*āhāra*). Эти четыре причины материальных явлений следует знать.

Внутри тела есть материальные явления, произведенные каммой, непрерывно возникающие, подобно потоку реки. Кроме того, есть материальные явления, производимые умом и таким образом постоянно возникающие. И точно так же есть материальные явления, производимые изменением температуры, проглатываемым питанием.

В случае элементов ума есть то, что возникает в зависимости от определенных объектов мышления (таких как выдох и вдох), причем каждая определенная мысль связана с отдельным выдохом и вдохом, в зависимости от обстоятельств, подобно зависимости тени и отражения от солнечных лучей.

Это кратко демонстрирует возникновение в зависимости от пяти базовых элементов. Если это зависимое возникновение может быть понято посредством мудрости, тогда осуществляется избавление от сомнений. Преодолеваются воззрения самости и постоянства.

На этом завершается обсуждение чистоты избавления от сомнений.

Заключение

Таким образом, есть пять базовых элементов: земля, вода, огонь, ветер и ум. Есть четыре причины материальных элементов: камма, ум, температура и питание. Есть две причины ментальных элементов: внешние воспринимаемые объекты и внутренние воспринимающие органы. Разделяя их на материальные и ментальные, эти вещи, вместе с их возникновением и исчезновением, должны раз за разом различаться посредством применения трех характеристик (*lakkhana*) – непостоянства, страдания и отсутствия самости. Например, материальное является непостоянным в смысле того, что подвержено разложению, страдание является устрашающим, а отсутствие самости есть лишенность субстанции (*rūpaṃ aniccaṃ khayaṭṭhena, dukkhaṃ bhayaṭṭhena, anattā asāraṇaṭṭhena*). Необходимо созерцать их такими, пока они не постигнутся мудростью. Таким образом следует прикладывать усилия к прозрению.

Здесь вкратце показывается, как переходить к випассане в соответствии с формулой: «Наблюдая непостоянство, я буду выдыхать и вдыхать и т.д.», как это описывается в четвертой четверке Анапанасати-сутты.

Другой способ – рассматривать свои материальные и ментальные явления на общепринятом уровне, направляя внимание на выдох и вдох и осуществляя приближение к сосредоточению. И здесь такое приближение может быть объяснено следующим образом: Когда йогин начинает прилагать усилия, вначале он должен сосредоточить и успокоить свой ум, и для этого он наблюдает за выдохом и вдохом. Он следует этому методу в каждом случае, когда он прилагает усилия. Предшествующие сосредоточение и успокоение – это действие приближения к сосредоточению. Только после того, как

ум был сосредоточен и успокоен, можно переходить к наблюдению за какой-либо частью тела.

Здесь кратко описывается, как переходить со стадии счета к випассане. Более детальное описание можно найти в моем «Руководстве к пропитанию (Āhāra Dīraṇī)» и в «Руководстве к отсутствию самости (Anatta Dīraṇī)».

Когда от стадии соединения или приближения к сосредоточению стадии фиксации, или же от полного погружения первой, второй, третьей или четвертой дхжан стадии фиксации переходят к випассане, то метод может быть собран из того, что было показано в случае стадии счета.

Что касается трех остальных видов чистоты, десяти видов прозрения-знания (vipassanā-ñāṇa), знания пути и плода вхождения в поток (sotāpatti-magga и phala-ñāṇas), то обращайтесь к «Предмету медитации (Kammaṭṭhāna)» и к разделу в моем «Кратком описании абсолютного (Paramattha Saṅkhita)».

На этом завершается краткое описание медитации наблюдения за дыханием, как это представлено в Анапанасати-сутте и в комментарии к ней.

На этом завершается Анапана-дипани (Ānāpāna Dīraṇī), «Наставление по наблюдению за дыханием».

Краткая биография почтенного Махатеро Леди Саядава, Аггамахапандиты

Известный ученым из многих стран, почтенный Леди Саядав, Аггамахапандита, был наверное одной из наиболее выдающихся фигур этого века. По мере усиления интереса к буддизму в западных странах, появилась насущная необходимость в его рассуждениях и статьях о буддизме.

Бхиккху Ньяни, которого позже стали узнавать под именем Леди Саядав, родился в 13 день растущей луны месяца Натав, в 1846 году, в деревне Саинг-пъин, местечка Дипеин, что в районе Швебо. Его родителей звали У Тун Тха и Дав Кьоне. В детстве он был посвящен в послушники, а в возрасте двадцати лет в сан бхиккху под опекой Салин Саядав У Пандичча. Он получил монашеское образование под руководством различных учителей, а позже изучал буддийскую литературу у почтенного Санкьянг Саядава, Судассана Дхаджа Атуладхипати Сирипавара Махадхамма Раджадхираджагуру из Мандалая.

Он был способным учеником. О нем рассказывают, что когда он посещал ежедневные лекции почтенного Санкьянга Саядава вместе с 2000 других студентов, однажды почтенный Саядав задал на палийском языке 20 вопросов по предмету совершенства (*rāgamī*) и попросил всех учеников ответить на них. И никто, кроме Бхиккху Ньяна не смог на них ответить удовлетворительно. Затем он собрал все эти ответы и после четырнадцати лет (*vassa*) пребывания бхиккху, находясь в монастыре Санкуанг, он опубликовал свою первую книгу «Руководство по совершенству (*Pāgamī Dīraṇī*)».

Во время правления царя Фебава он стал учителем палийского языка в монастыре Маха Джотикарама, в Мандалае. Через год после пленения царя Фебава (1887) он отправился на север города Монива, где заложил монастырь Ледитавья. Он собрал множество студентов-бхиккху из различных концов Бирмы, чтобы давать им буддийское образование. В 1897 году он написал «Руководство по абсолютным истинам (*Paramattha Dīraṇī*)» на палийском языке, комментарий к *Abhidhammattha-saṅgaha*.

Позже он побывал во многих местах Бирмы, проповедуя буддийскую Дхамму. В городах и деревнях он рассказывал о Дхамме, учреждал курсы по Абхидхамме и медитационные центры. Он составлял краткие строфы по Абхидхамме, на основе которых обучал на своих курсах. В некоторых городах он проводил затворничества в сезоны дождей, обучая Абхидхамме и Винае своих последователей мирян. Некоторые из медитационных центров Леди существуют до сих пор и весьма популярны. За свою жизнь он написал множество статей, писем, поэм и учебников на бирманском языке. Он написал более семидесяти руководств, из которых лишь семь были переведены на английский язык и опубликованы в издательстве «Свет Дхаммы (The Light of the Dhamma)». «Руководство по прозрению (Vipassanā Dīraṇī)» было переведено его учеником Саядавом У Ньяна, Патхамаявом. «Краткое описание буддийской философии связей (Paṭṭhānuddesa Dīraṇī)» было вначале написано на пали, а затем было переведено Саядавом У Ньяна. «Руководство по космическому порядку (Niyāma Dīraṇī)» было переведено У Ньяна и доктором Баруа, а также отредактировано мистером Рисом Дэвидсом. «Руководство по правильному пониманию (Sammāditṭhi Dīraṇī)», «Руководство по четырем Благородным истинам (Catusacca Dīraṇī)» и «Описание пяти видов света (Alin-Kyan)», переведенное лишь частично, были переведены редакторами издательства «Свет Дхаммы». «Описание факторов, ведущих к просветлению (Bodhipakkhya Dīraṇī)» было переведено У Сеин Ньо Туном, а «Руководство по элементам Благородного пути (Maggaṅga Dīraṇī)» было переведено У Сав Тун Теиком, проверка и редакция была осуществлена Английским Редколлегией (English Editorial Board) Союза Буддийского Совета Сасаны (Union Buddha Sasana Council).

Правительством Индии в 1911 году Леди Саядав был удостоен титулом Агамахапандиты, а немного позже Рангунский Университет вручил ему степень Доктора Филологии (Honorid Causa). На склоне лет он поселился в Пьинмане, где и умер в 1923 году в возрасте 77 лет.

Работы Леди Саядава:

1. Paramartha Dīpanī (Manual of Ultimate Truths) или Abhidhammattha-saṅgaha Mahāṭīkā.
2. Nirutti Dīpanī или Vuttimoggallāna ṭīkā.
3. Anu-dīpanī.
4. Vibhatyattha ṭīkā.
5. Vaccavācaka ṭīkā.
6. Sāsanasampatti Dīpanī.
7. Sāsanavipatti Dīpanī.
8. Paṭṭhānuddesa Dīpanī.
9. Sammādiṭṭhi Dīpanī.
10. London Pāli Devi Questions and Answers.
11. Exposition of Buddhism for the West.
12. Padhāna Sutta (Pāli and word for word meanings).
13. Anattavibhāvanā.
14. Yamaka Pucchā Vissajjanā.
15. Niyāma Dīpanī.
16. Vipassanā Dīpanī.
17. Rūpa Dīpanī (Manual of Material Qualities).
18. Lakkhaṇa Dīpanī (Manual of Characteristics of Existence).
19. Pāramī Dīpanī (Manual of Perfections).
20. Vijjāmagga Dīpanī (Manual of the Way to the Holy Path-Knowledge).
21. Nibbāna Dīpanī (Manual of Nibbāna).
22. Mahāsayana Dīpanī (Manual of Great Lying Down).
23. Uttamapurisa Dīpanī (Manual of the Real Superman).

24. Paṭiccasamuppāda Dīpanī (Manual of Dependent Origination).
25. Ahāra Dīpanī (Manual of Nutritive Essence).
26. Anatta Dīpanī (Manual of Non-Self).
27. Anatta Dīpanī (New).
28. Kammatṭhāna Dīpanī (Manual of Meditation Subjects).
29. Anāpāna Dīpanī (Manual of Mindfulness of Breathing).
30. Catusacca Dīpanī (Manual of the Four Noble Truths).
31. Bodhipakkhiya Dīpanī (Manual of the Factors Leading to Enlightenment).
32. Somanassupekkhā Dīpanī (Manual of Joy and Concentration).
33. Bhāvanā Dīpanī (Manual of Mental Concentration).
34. Sukumāra Dīpanī.
35. Saccattha Dīpanī.
36. Sāsanadāyajja Dīpanī.
37. Rogantara Dīpanī.
38. Dhamma Dīpanī.
39. Dānādi Dīpanī.
40. Maggaṅga Dīpanī (Manual of the Constituents of the Noble Path).
41. Goṇasurā Dīpanī.
42. Niyāma Dīpanī (Manual of Cosmic Order).
43. Silavinicchaya Dīpanī.
44. Virati-silavinicchaya Dīpanī.
45. Ināparibhoga-vinicchaya Dīpanī.
46. Dīghāsana-vinicchaya Dīpanī.
47. Asaṃkhāra-Sasaṃkhāra-vinicchaya Dīpanī.
48. Sikkhā-gahana-vinicchaya Dīpanī.
49. Cetīyaṅgana-vinicchaya Dīpanī.
50. Upasampadā-vinicchaya Dīpanī.
51. Decision on Ajivaṭṭhamaka Sīla.
52. Decision on Vikālabhojana-sikkhāpada.
53. Saraṇa-gamaṇa-vinicchaya Dīpanī.

54. Paramattha Saṅkhitta.
55. Vinaya Saṅkhitta.
56. Sadda Saṅkhitta.
57. Prosody Saṅkhitta.
58. Alaṃkā Saṅkhitta.
59. 'Alphabets' Saṅkhitta.
60. Spelling Saṅkhitta.
61. Paramattha Saṅkhitta.
62. Chapter on Material Qualities (in brief).
63. Nibbāna-vissajjanā Manual.
64. Ledi Questions and Answers.
65. Questions on Sotāpanna.
66. Sāsanavisodhanī, Vols. I, II, III.
67. Gambhāra-kabyā-kyan (Manual of Profound Verses).
68. Open letter for abstention from taking beef.
69. Letter of reply to U Ba Bwa, Township Officer of Dedaye, saying that he could not go on a pilgrimage to Ceylon that year.
70. Admonitory letter to U Saing, Headman of Saingpyin Village, for abstention from taking intoxicants.
71. Admonitory letter to the inhabitants of Dipeyin Township for abstention from taking intoxicants.
72. Admonitory letter prohibiting lotteries and gambling.
73. An advice to hold a lighting festival at the Bo Tree within the precincts of Ledi Monastery, Monywa.
74. Letter to U Hmat, a ruby merchant of Mogok.
75. Instruction at Sīhataw Pagoda, written by the Venerable Mahāthera Ledi Sayadaw at the request of U Hmat.
76. Epic on Saṃvega.

**ВЕЛИКАЯ СУТТА ОСНОВ
ПАМЯТОВАНИЯ**

Махасатипаттхана-сутта

Mahasatipatṭhāna

Так я слышал. Однажды благословенный Бхагава (bhagavā) находился в торговом городе Каммасадхамма, что в стране Куру. Там Бхагава обратился к бхиккху с такими словами: «О, монахи», и те ответили ему: «О, почтенный!» И тогда Бхагава произнес:

Это, монахи (bhikkhu), единственный путь очищения существ, преодоления печали и стенаний, прекращения физической и ментальной боли, достижения благородных путей и достижения Ниббаны. Этим [путем] являются четыре основы памятования (внимательности)¹ (satipaṭṭhāna).

Что такое эти четыре? Здесь, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело (kāya) в теле, с пылким усердием, с бдительным осознанием² (saṃprajāñña) и памятованием (sati), избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая ощущения (vedanā) в ощущениях, с пылким усердием, бдительным осознанием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая ум (citta) в уме, с пылким усердием, бдительным осознанием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума (dhamma) в явлениях ума, с пылким усердием, бдительным осознанием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру.

1. Наблюдение за телом (kāyānupassanā)

1.1. Раздел о вдохе и выдохе (ānāpāna rabba)

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле?

Здесь, монахи, монах, уйдя в лес или к подножию дерева, или в пустое и безлюдное место, сидит со скрещенными ногами, поддерживая тело прямым, и устанавливает свое памятование (внимание) (sati) на место около рта. Затем, поддерживая памятование, он делает вдох и выдох. Длинно вдыхая, он распознает (pañānāti): «Я делаю длинный вдох»; длинно выдыхая, он распознает: «Я делаю длинный выдох»; коротко вдыхая, он распознает: «Я делаю короткий вдох»; коротко выдыхая, он распознает: «Я делаю короткий выдох». «Ощущая (переживая) (paṭisaṃvedeti)³ все свое тело, я буду вдыхать» – так он упражняется; «Ощущая (переживая) все свое тело, я буду выдыхать» – так он упражняется. «Успокаивая процесс дыхания, я буду вдыхать» – так он упражняется; «Успокаивая процесс дыхания, я буду выдыхать» – так он упражняется.

О, монахи, как искусный гончар или подмастерье гончара, делая большой оборот, распознает: «Я делаю большой оборот», делая малый оборот, распознает: «Я делаю малый оборот», точно так же, монахи, длинно вдыхая, монах распознает: «Я делаю длинный вдох», длинно выдыхая, он распознает: «Я делаю длинный выдох», коротко вдыхая, он распознает: «Я делаю короткий вдох», коротко выдыхая, он распознает: «Я делаю короткий выдох». «Ощущая (переживая) все свое тело, я буду вдыхать» – так он упражняется; «Ощущая (переживая) все свое тело, я буду выдыхать» – так он упражняется. «Успокаивая процесс дыхания, я буду вдыхать» – так он упражняется; «Успокаивая процесс дыхания, я буду выдыхать» – так он упражняется.

Таким образом, он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне, или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление (dhamma) возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания (ñāṇa) соответствует мере памятования (paṭissati). Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

1.2. Раздел о положении тела (iriyāpatha rabba)

И снова, монахи, когда монах ходит, он распознает: «Я хожу»; когда он стоит, то он распознает: «Я стою»; когда он сидит, то он распознает: «Я сижу»; и когда он лежит, то он распознает: «Я лежу». В каком бы положении тела монах ни находился, он распознает это.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

1.3. Раздел о бдительном осознании (saṃpaṇāṇā paṭṭha)

И снова, монахи, когда монах идет вперед или идет назад, он делает это с бдительным осознанием; когда он смотрит прямо или смотрит по сторонам, то он делает это с бдительным осознанием; когда он сгибается или выпрямляется, то он делает это с бдительным осознанием; когда он несет свою чашу для подаяний или надевает рясу, то он делает это с бдительным осознанием; когда он ест, пьет, жует и вкушает, то он делает это с бдительным осознанием; когда он мочится и испражняется, то он делает это с бдительным осознанием; когда он ходит, стоит, сидит, засыпает, просыпается, говорит или молчит, то он делает это с бдительным осознанием.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

1.4. Раздел о созерцании нечистого (paṭikulamanasikāra pabba)⁴

И снова, монахи, монах направляет внимание на это тело, от ступней ног и от кончиков волос на голове, покрытое кожей и наполненное различными нечистотами, [думая]: «В этом теле есть волосы головы, волосы тела, ногти, зубы, кожа, плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, диафрагма, селезенка, легкие, кишки, брыжейка, содержимое желудка, фекалии, желчь, слизь, гной, кровь, сало, пот, жир, слезы, слюна, носовая слизь, синовиальная жидкость и моча».

Если бы, монахи, была двусторонняя сумка для провизии, наполненная различными видами зерен, такими как горный рис, неочищенный рис, зеленый горошек, дикий горох, кунжут и очищенный рис, и человек с острым зрением, открыл бы эту сумку и проверил бы ее содержимое, говоря: «Это горный рис, неочищенный рис, зеленый горошек, дикий горох, кунжут и очищенный рис»; точно так же, монахи, монах рассматривает это тело, от ступней ног и от кончиков волос на голове, покрытое кожей и наполненное различными нечистотами, [думая]: «В этом теле есть волосы головы, волосы тела, ногти, зубы, кожа, плоть, сухожилия, кости, костный мозг, почки, сердце, печень, диафрагма, селезенка, легкие, кишки, брыжейка, содержимое желудка, фекалии, желчь, слизь, гной, кровь, сало, пот, жир, слезы, слюна, носовая слизь, синовиальная жидкость и моча».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и

снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

1.5. Раздел о созерцании элементов (*dhātumanasikāra pabba*)

И снова, монахи, монах направляет внимание на это тело, независимо от его положения, рассматривая его как состоящее из элементов: «В этом теле есть элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент воздуха».

Подобно тому, монахи, как искусный мясник или его подмастерье, после того как зарежет корову и разделит ее на части, присядет на перекрестке четырех дорог, монах так рассматривает свое тело, вне зависимости от его положения: «В этом теле есть элемент земли, элемент воды, элемент огня и элемент воздуха».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

1.6. Раздел о девяти стадиях созерцания тупа (navasivathika pabba)

(1.6.1.) И снова, монахи, когда монах видит однодневное, двухдневное, трехдневное, распухшее, синее и гниющее мертвое тело, оставленное на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.2.) И снова, монахи, когда монах видит пожираемое воронами, пожираемое ястребами, пожираемое грифами, пожираемое цаплями, пожираемое псами, пожираемое тиграми, пожираемое леопардами, пожираемое шакалами либо пожираемое различными видами червей мертвое тело, оставленное на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он

пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.3.) И снова, монахи, когда монах видит ставшее скелетом с остатками плоти и крови и скрепляемое сухожилиями мертвое тело, оставленное на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.4.) И снова, монахи, когда монах видит ставшее скелетом без плоти, но с пятнами крови и скрепляемое сухожилиями мертвое тело, оставленное на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.5.) И снова, монахи, когда монах видит ставшее скелетом без плоти и без пятен крови и скрепляемое сухожилиями мертвое тело, оставленное на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.6.) И снова, монахи, когда монах видит просто отдельные кости, разбросанные повсюду: там кости

руки, там кости ноги, там берцовые кости, там бедренные кости, там тазовые кости, там ребра, там позвоночные кости, там плечевые кости, там челюсть, там зубы и там череп от мертвого тела, оставленного на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.7.) И снова, монахи, когда монах видит просто белые кости цвета раковины от мертвого тела, оставленного на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело.

И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.8.) И снова, монахи, когда монах видит лежащие в куче годичные кости от мертвого тела, оставленного на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно памятует, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

(1.6.9.) И снова, монахи, когда монах видит сгнившие и превратившиеся в пыль кости от мертвого тела, оставленного на кладбище, то он сравнивает его со своим телом: «Поистине, это тело имеет ту же природу; оно станет таким же и не избежит этого».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в теле, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в теле, или он пребывает, снова и

снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в теле. И теперь он ясно помнит, что есть только тело. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле.

2. Наблюдение за ощущениями

(vedanānupassanā)

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая ощущения (vedanā) в ощущениях?

Здесь, монахи, когда монах испытывает приятное ощущение, он распознает: «Я испытываю приятное ощущение»; когда испытывает неприятное ощущение, то он распознает: «Я испытываю неприятное ощущение»; и когда испытывает ни приятное, ни неприятное ощущение, то он распознает: «Я испытываю ни приятное, ни неприятное ощущение».

Когда испытывает приятное ощущение, связанное с телом, он распознает: «Я испытываю приятное ощущение, связанное с телом»; когда испытывает приятное ощущение, не связанное с телом, он распознает: «Я испытываю приятное ощущение, не связанное с телом».

Когда испытывает неприятное ощущение, связанное с телом, он распознает: «Я испытываю неприятное ощущение, связанное с телом»; когда испытывает неприятное ощущение, не связанное с телом, он распознает: «Я испытываю неприятное ощущение, не связанное с телом».

Когда испытывает ни приятное, ни неприятное ощущение, связанное с телом, он распознает: «Я испытываю ни приятное, ни неприятное ощущение, связанное с телом»; когда испытывает ни приятное, ни неприят-

ное ощущение, не связанное с телом, он распознает: «Я испытываю ни приятное, ни неприятное ощущение, не связанное с телом».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая ощущения в ощущениях внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая ощущения в ощущениях внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая ощущения в ощущениях внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в ощущениях, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в ощущениях, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в ощущениях. И теперь он ясно помнит, что есть только ощущения. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая ощущения в ощущениях.

3. Наблюдение за умом (cittānupassanā)

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме?

Здесь, монахи, когда возникает ум со страстью (rāga), монах распознает: «Это ум со страстью»; когда возникает ум без страсти, он распознает: «Этот ум без страсти»; когда возникает ум с неприязнью (dosa), он распознает: «Этот ум с неприязнью»; когда возникает ум без неприязни, он распознает: «Этот ум без неприязни»; когда возникает ум с заблуждением (moḥa), он распознает: «Этот ум с заблуждением»; когда возникает ум без заблуждения, он распознает: «Этот ум без заблуждения»; когда возникает собранный (невозмутимый) ум (saṃkhit-tacitta), он распознает: «Это собранный (невозмутимый)

ум»; когда возникает рассеянный ум (*vikkhittacitta*), он распознает: «Это рассеянный ум»; когда возникает расширенный ум (*mahagattacitta*), он распознает: «Это расширенный ум⁵»; когда возникает не расширенный ум, он распознает: «Это не расширенный ум»; когда возникает [состояние] ума, по отношению к которому есть более высокое [состояние] ума (*sauttaracitta*), он распознает: «Это [состояние] ума, по отношению к которому есть более высокое [состояние] ума»; когда возникает высочайшее [состояние] ума (*anuttaracitta*), он распознает: «Это высочайшее [состояние] ума»; когда возникает сосредоточенный ум (*samāhitacitta*), он распознает: «Это сосредоточенный ум»; когда возникает не сосредоточенный ум, он распознает: «Это не сосредоточенный ум»; когда возникает свободный от загрязнений ум (*vimutticitta*), он распознает: «Это свободный от загрязнений ум»; когда возникает не свободный от загрязнений ум, он распознает: «Это не свободный от загрязнений ум».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в уме, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в уме, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в уме. И теперь он ясно помнит, что есть только ум. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме.

4. Наблюдение за явлениями ума (dhammānupassanā)

4.1. Раздел о препятствиях (nīvaraṇa paḍḍha)

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума?

Здесь, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти препятствий.

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти препятствий?

Здесь, монахи, когда в нем присутствуют чувственные желания (kāmachanda), он распознает: «Во мне присутствуют чувственные желания»; когда в нем не присутствуют чувственные желания, он распознает: «Во мне не присутствуют чувственные желания». Он также распознает, как возникает еще не возникшее чувственное желание; он распознает, как исчезает уже возникшее чувственное желание; и он распознает, как больше не возникает уже исчезнувшее чувственное желание.

Когда в нем присутствует враждебность (byāpāda), он распознает: «Во мне присутствует враждебность»; когда в нем не присутствует враждебность, он распознает: «Во мне не присутствует враждебность». Он также распознает, как возникает еще не возникшая враждебность; он распознает, как исчезает уже возникшая враждебность; и он распознает, как больше не возникает уже исчезнувшая враждебность.

Когда в нем присутствует вялость и апатия (thīnamiddham), он распознает: «Во мне присутствует вялость и апатия»; когда в нем не присутствует вялость и апатия, он распознает: «Во мне не присутствует вялость и апатия». Он также распознает, как возникает еще не возник-

шая вялость и апатия; он распознает, как исчезает уже возникшая вялость и апатия; и он распознает, как больше не возникает уже исчезнувшая вялость и апатия.

Когда в нем присутствует рассеянность и беспокойство (uddhacca-kukkuṣsa), он распознает: «Во мне присутствует рассеянность и беспокойство»; когда в нем не присутствует рассеянность и беспокойство, он распознает: «Во мне не присутствует рассеянность и беспокойство». Он также распознает, как возникает еще не возникшая рассеянность и беспокойство; он распознает, как исчезает уже возникшая рассеянность и беспокойство; и он распознает, как больше не возникает уже исчезнувшая рассеянность и беспокойство.

Когда в нем присутствует сомнение (vicikicchā), он распознает: «Во мне присутствует сомнение»; когда в нем не присутствует сомнение, он распознает: «Во мне не присутствует сомнение». Он также распознает, как возникает еще не возникшее сомнение; он распознает, как исчезает уже возникшее сомнение; и он распознает, как больше не возникает уже исчезнувшее сомнение.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в явлениях ума. И теперь он ясно помнит, что есть только явления ума. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти препятствий.

4.2. Раздел о совокупностях (khanda pabba)

И снова, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти совокупностей привязанности (upādānakhandha).

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти совокупностей привязанности?

Здесь, монахи, монах [думает] так: «Эта материальная форма (rūpa), это возникновение материальной формы, а это исчезновение материальной формы; это ощущение (vedanā), это возникновение ощущения, а это исчезновение ощущения; это восприятие (saññā), это возникновение восприятия, а это исчезновение восприятия; это ментальные факторы (saṅkhāra), это возникновение ментальных факторов, а это исчезновение ментальных факторов; это сознание (viññāṇa), это возникновение сознания, а это исчезновение сознания».

Так он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в явлениях ума. И теперь он ясно помнит, что есть только явления ума. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении пяти совокупностей привязанности.

4.3. Раздел о чувственных сферах (*āyatana rabba*)

И снова, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении шести внутренних и внешних чувственных сфер.

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении шести внутренних и внешних чувственных сфер?

(4.3.1) Здесь, монахи, монах распознает глаза и зрительные объекты, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

(4.3.2) Он распознает уши и звуки, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

(4.3.3) Он распознает нос и запахи, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

(4.3.4) Он распознает язык и вкусы, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

(4.3.5) Он распознает тело и осязаемое, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

(4.3.6) Он распознает ум и явления ума, а также оковы, которые возникают в зависимости от них. Он распознает, как возникают еще не возникшие оковы; он распознает, как исчезают уже возникшие оковы; и он распознает, как больше не возникают уже исчезнувшие оковы.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в явлениях ума. И теперь он ясно помнит, что есть только явления ума. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении шести внутренних и внешних чувственных сфер.

4.4. Раздел о факторах пробуждения (bojjhaṅga paṭṭha)

И снова, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении семи факторов пробуждения.

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении семи факторов пробуждения?

(4.4.1) Здесь, монахи, когда в нем присутствует фактор пробуждения, памятование, (sati-sambojjhaṅga), он распознает: «Фактор пробуждения, памятование,

присутствуют во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, памятование, он распознает: «Фактор пробуждения, памятование, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, памятование; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, памятование, развит и усовершенствован.

(4.4.2) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, исследование явлений ума (*dhammavicaya-bojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, исследование явлений ума, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, исследование явлений ума, он распознает: «Фактор пробуждения, исследование явлений ума, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, исследование явлений ума; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, исследование явлений ума, развит и усовершенствован.

(4.4.3) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, усердие (*virīya-sambojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, усердие, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, усердие, он распознает: «Фактор пробуждения, усердие, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, усердие; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, усердие, развит и усовершенствован.

(4.4.4) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, восторг (*rīti-sambojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, восторг, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, восторг, он распознает: «Фактор пробуждения, восторг, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, восторг; и он распознает,

как уже возникший фактор пробуждения, восторг, развит и усовершенствован.

(4.4.5) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, безмятежность (*passadhi-sambojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, безмятежность, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, безмятежность, он распознает: «Фактор пробуждения, безмятежность, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, безмятежность; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, безмятежность, развит и усовершенствован.

(4.4.6) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, самадхи (*samādhi-sambojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, самадхи, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, самадхи, он распознает: «Фактор пробуждения, самадхи, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, самадхи; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, самадхи, развит и усовершенствован.

(4.4.7) Когда в нем присутствует фактор пробуждения, невозмутимость (*upekkhā-sambojjhaṅga*), он распознает: «Фактор пробуждения, невозмутимость, присутствует во мне»; когда в нем не присутствует фактор пробуждения, невозмутимость, он распознает: «Фактор пробуждения, невозмутимость, не присутствует во мне». Он распознает, как возникает еще не возникший фактор пробуждения, невозмутимость; и он распознает, как уже возникший фактор пробуждения, невозмутимость, развит и усовершенствован.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внешне;

или же он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в явлениях ума. И теперь он ясно помнит, что есть только явления ума. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении семи факторов пробуждения.

4.5. Раздел о благородных истинах (sacca paṭṭa)

И снова, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении Четырех благородных истин.

И как же, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении Четырех благородных истин?

Здесь, монахи, монах распознает как есть: «Это страдание»; он распознает как есть: «Это причина страдания»; он распознает как есть: «Это прекращение страдания»; он распознает как есть: «Это путь, ведущий к прекращению страдания».

4.5.1. Раздел о благородной истине страдания (dukkhasacca paṭṭa)

Что же такое, монахи, благородная истина страдания?

Рождение – это страдание, старение – это страдание и смерть – это страдание; печаль, стенания, боль,

горе и отчаяние – это также страдание; связь с теми, что не нравится – это страдание, оторванность от того, что нравится – это страдание; желание того, что недоступно – это страдание. Короче, пять совокупностей привязанности – это страдание.

И что же такое, монахи, рождение (*jāti*)?

Рождение, зачатие, происхождение, перерождение, появление совокупностей и приобретение чувственных сфер для той или иной категории существ. Это, монахи, называется рождением.

И что же такое, монахи, старение (*jarā*)?

Это старение, дряхление, выпадение зубов, поседение волос, появление морщин, упадок жизненных сил и ослабление органов чувств для той или иной категории существ. Это, монахи, называется старением.

И что же такое, монахи, смерть (*maraṇa*)?

Это умирание, уход, разрушение, исчезновение, кончина, завершение жизни, распад совокупностей, выход из тела и разрушение жизненной силы для той или иной категории существ. Это, монахи, называется смертью.

И что же такое, монахи, печаль (*soka*)?

Это печаль, скорбь, грусть, горесть, внутренняя печаль или внутренняя тоска, возникающие из-за той или иной утраты, а также из-за того или иного болезненного состояния. Это, монахи, называется печалью.

И что же такое, монахи, стенания (*parideva*)?

Это стенания, скорбь, жалобный крик, плач и рыдание возникающие из-за той или иной утраты, а также из-за того или иного болезненного состояния. Это, монахи, называется стенанием.

И что же такое, монахи, боль (*dukkha*)?

Это телесная боль, телесное неудобство, ощущение боли или неудобства, вызванные телесным контактом. Это, монахи, называется болью.

И что же такое, монахи, горе (domanassa)?

Это ментальная боль, ментальное неудобство, ощущение боли или неудобства, вызванные ментальным контактом. Это, монахи, называется горем.

И что же такое, монахи, отчаяние (upāyāsa)?

Это отчаяние и муки, беспокойность отчаянием и муками, возникающие из-за той или иной утраты, а также из-за того или иного болезненного состояния. Это, монахи, называется отчаянием.

И что же такое, монахи, страдание связи с тем, что не нравится (appiucchī samprayogo)?

Встреча, пребывание, нахождение в тесном контакте, или взаимодействие с образами, звуками, запахами, вкусами, осязаемым и явлениями ума, которые не нравятся, неприятны и не доставляют удовольствие, или же с теми, кто желает нам несчастья, вреда, трудностей или связи с опасным, – это, монахи, называется страданием связи с тем, что не нравится.

И что же такое, монахи, страдание оторванности от того, что нравится (piucchī viprayogo)?

Не встреча, не пребывание, не нахождение в тесном контакте, или не взаимодействие с образами, звуками, запахами, вкусами, осязаемым и явлениями ума, которые нравятся, приятны и доставляют удовольствие, или же с матерью, отцом, братьями, сестрами, друзьями, товарищами, родственниками по матери или отцу, которые желают нам счастья, пользы, удачи или безопасности, – это, монахи, называется страданием оторванности от того, что нравится.

И что же такое, монахи, страдание желания того, что недоступно?

У тех, монахи, кто подвержен рождению, возникает желание: «О, пусть я не буду рождаться, пусть рождение со мной не случится!» Но это не может исполниться

просто по желанию. Таково страдание желания того, что недоступно.

У тех, монахи, кто подвержен старению возникает желание: «О, пусть я не буду стареть, пусть старение со мной не случится!» Но это не может исполниться просто по желанию. Таково страдание желания того, что недоступно.

У тех, монахи, кто подвержен болезни, возникает желание: «О, пусть я не буду болеть, пусть болезнь со мной не случится!» Но это не может исполниться просто по желанию. Таково страдание желания того, что недоступно.

У тех, монахи, кто подвержен смерти, возникает желание: «О, пусть я не буду умирать, пусть смерть со мной не случится!» Но это не может исполниться просто по желанию. Таково страдание желания того, что недоступно.

У тех, монахи, кто подвержен печали, стенанию, боли, горести и отчаянию, возникает желание: «О, пусть я не буду печалиться, стенать, болеть, горевать и отчаиваться, пусть печаль, стенания, боль, горе и отчаяние со мной не случаются!» Но это не может исполниться просто по желанию. Таково страдание желания того, что недоступно.

И что же, монахи, за пять совокупностей привязанности, которые, вкратце, являются страданием?

Это совокупность привязанности формы, совокупность привязанности ощущения, совокупность привязанности восприятия (различения), совокупность привязанности ментальных факторов и совокупность привязанности сознания. Именно это, монахи, пять совокупностей привязанности, которые, вкратце, являются страданием.

Это, монахи, называется благородной истиной страдания.

4.5.2. Раздел о благородной истине причины страдания (samudayasacca paṭṭha)

Что же такое, монахи, благородная истина причины страдания?

Это жажда (tanhā), которая приводит к новому рождению, и которая вместе с наслаждением и привязанностью находит великое удовольствие в том или этом. Это жажда чувственных удовольствий (kāmatanḥa), жажда существования (bhavatanḥa) и жажда несуществования (vibhavatanḥa).

Но когда эта жажда возникает, то где она возникает? Когда она пребывает, то где она пребывает? Эта жажда возникает и пребывает там, где в мире есть нечто приятное и притягательное.

Что же такое это приятное и притягательное в мире?

Глаз в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает. Ухо ... Нос ... Язык ... Тело ... Ум в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Видимые объекты ... Звуки ... Запахи ... Вкусы ... Осязаемое ... Явления ума в мире являются приятными и притягательными, и в них жажда возникает и пребывает.

Сознание глаза ... Сознание уха ... Сознание носа ... Сознание языка ... Сознание тела ... Сознание ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Контакт (samphasso) глаза ... Контакт уха ... Контакт носа ... Контакт языка ... Контакт тела ... Контакт ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Ощущение от контакта глаза ... Ощущение от контакта уха ... Ощущение от контакта носа ... Ощущение

от контакта языка ... Ощущение от контакта тела ... Ощущение от контакта ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Восприятие глаза ... Восприятие уха ... Восприятие носа ... Восприятие языка ... Восприятие тела ... Восприятие ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Воление (*sañcetanā*) по отношению к видимым объектам ... Воление по отношению к слышимым объектам ... Воление по отношению к обоняемым объектам ... Воление по отношению к вкушаемым объектам ... Воление по отношению к осязаемым объектам ... Воление по отношению к явлениям ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Жажда по отношению к видимым объектам ... Жажда по отношению к слышимым объектам ... Жажда по отношению к обоняемым объектам ... Жажда по отношению к вкушаемым объектам ... Жажда по отношению к осязаемым объектам ... Жажда по отношению к явлениям ума в мире является приятной и притягательной, и в ней жажда возникает и пребывает.

Размышление (*vitakka*) о видимых объектах ... Размышление о слышимых объектах ... Размышление об обоняемых объектах ... Размышление о вкушаемых объектах ... Размышление об осязаемых объектах ... Размышление об явлениях ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Рассуждение (*vicāra*) о видимых объектах ... Рассуждение о слышимых объектах ... Рассуждение об обоняемых объектах ... Рассуждение о вкушаемых объектах ... Рассуждение об осязаемых объектах ... Рассуждение о явлениях ума в мире является приятным и притягательным, и в нем жажда возникает и пребывает.

Это, монахи, называется благородной истиной причины страдания.

4.5.3. Раздел о благородной истине прекращения (nirodhasacca pabba)

Что же такое, монахи, благородная истина прекращения?

Это полное угасание и прекращение жажды, ее отбрасывание и отвержение, освобождение и отделение от нее. Когда, монахи, эта жажда отбрасывается, то где она отбрасывается? Когда она прекращается, то где она прекращается? Эта жажда отбрасывается или прекращается там, где в мире есть нечто приятное и притягательное.

Что же такое это приятное и притягательное в мире?

Глаз в мире является приятным и притягательным, и эта жажда отбрасывается и прекращается там (т.е. в глазах). Ухо ... Нос ... Язык ... Тело ... Ум в мире является приятным и притягательным, и эта жажда отбрасывается и прекращается там (т.е. в уме).

Видимые объекты ... Звуки ... Запахи ... Вкусы ... Осязаемое ... Явления ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Сознание глаза ... Сознание уха ... Сознание носа ... Сознание языка ... Сознание тела ... Сознание ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Контакт глаза ... Контакт уха ... Контакт носа ... Контакт языка ... Контакт тела ... Контакт ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Ощущение от контакта глаза ... Ощущение от контакта уха ... Ощущение от контакта носа ... Ощущение от контакта языка ... Ощущение от контакта тела ... Ощущение от контакта ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Восприятие глаза ... Восприятие уха ... Восприятие носа ... Восприятие языка ... Восприятие тела ... Восприятие ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Воление (sañcetanā) по отношению к видимым объектам ... Воление по отношению к слышимым объектам ... Воление по отношению к обоняемым объектам ... Воление по отношению к вкушаемым объектам ... Воление по отношению к осязаемым объектам ... Воление по отношению к явлениям ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Жажда по отношению к видимым объектам ... Жажда по отношению к слышимым объектам ... Жажда по отношению к обоняемым объектам ... Жажда по отношению к вкушаемым объектам ... Жажда по отношению к осязаемым объектам ... Жажда по отношению к явлениям ума в мире является приятной и притягательной, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Размышление о видимых объектах ... Размышление о слышимых объектах ... Размышление об обоняемых объектах ... Размышление о вкушаемых объектах ... Размышление об осязаемых объектах ... Размышление о явлениях ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Рассуждение о видимых объектах ... Рассуждение о слышимых объектах ... Рассуждение об обоняемых

объектах ... Рассуждение о вкушаемых объектах ... Рассуждение об осязаемых объектах ... Рассуждение о явлениях ума в мире является приятным и притягательным, и эта жажда там отбрасывается и прекращается.

Это, монахи, называется благородной истиной прекращения страдания.

4.5.3. Раздел о благородной истине пути, ведущего к прекращению страдания (maggasacca paṭṭha)

Что же такое, монахи, благородная истина пути, ведущего к прекращению страдания?

Это благородный восьмеричный путь: правильный взгляд (понимание) (*sammā-diṭṭhi*), правильное мышление (*sammā-sañkappa*), правильная речь (*sammā-vācā*), правильное действие (*sammā-kammanta*), правильный образ жизни (*sammā-ājīva*), правильное усилие (*sammā-vāyāma*), правильное памятование (*sammā-sati*), правильное сосредоточение (*sammā-samādhi*).

(4.5.3.1.) Что же такое, монахи, правильный взгляд?

Это знание страдания, знание причины страдания, знание прекращения страдания и знание пути, ведущего к прекращению страдания. Это, монахи, называется правильным взглядом.

(4.5.3.2.) Что же такое, монахи, правильное мышление?

Это мысли об отречении, мысли, свободные от враждебности и мысли, свободные от жестокости. Это, монахи, называется правильным мышлением.

(4.5.3.3.) Что же такое, монахи, правильная речь?

Это воздержание от лжи, от сплетен, от оскорблений и от пустой болтовни. Это, монахи, называется правильной речью.

(4.5.3.4.) Что же такое, монахи, правильное действие?

Это воздержание от убийства, от воровства и от прелюбодеяний. Это, монахи, называется правильным действием.

(4.5.3.5.) Что же такое, монахи, правильный образ жизни?

Здесь, монахи, благородный ученик полностью воздерживается от ошибочного образа жизни и придерживается правильного образа жизни. Это, монахи, называется правильным образом жизни.

(4.5.3.6.) Что же такое, монахи, правильное усилие?

Здесь, монахи, монах зарождает намерение, делает усилие, пробуждает энергию, прилагает свой разум и пылко усердствует, чтобы предотвратить возникновение зла, не благих состояний ума, которые еще не возникли. Он зарождает намерение, делает усилие, пробуждает энергию, прилагает свой разум и пылко усердствует, чтобы отбросить зло, не благие состояния ума, которые уже возникли. Он зарождает намерение, делает усилие, пробуждает энергию, прилагает свой разум и пылко усердствует, чтобы достичь еще не возникших благих состояний ума. Он зарождает намерение, делает усилие, пробуждает энергию, прилагает свой разум и пылко усердствует, чтобы поддержать уже возникшие благие состояния ума, чтобы противодействовать их ослаблению, чтобы усиливать их, чтобы заставить их развиваться и чтобы полностью их развить. Это, монахи, называется правильным усилием.

(4.5.3.7.) Что же такое, монахи, правильное памятование?

Здесь, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая тело в теле, с пылким усердием, с бдительным

осознаванием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая ощущения в ощущениях, с пылким усердием, с бдительным осознаванием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая ум в уме, с пылким усердием, с бдительным осознаванием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру; он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума, с пылким усердием, с бдительным осознаванием и памятованием, избавившись от желания и неприятия по отношению к миру. Это, монахи, называется правильным памятованием.

(4.5.3.8.) Что же такое, монахи, правильное сосредоточение?

Здесь, монахи, монах, отделенный от чувственных желаний и неблагих состояний ума, пребывает в первом погружении (*jhāna*), рожденном от отделенности, с размышлением и рассуждением, а также с восторгом (*pīti*) и блаженством (*sukha*).

С угасанием размышления и рассуждения, монах достигает и пребывает во втором погружении, рожденном из сосредоточения, с внутренней безмятежностью и однонаправленным умом, без размышления и рассуждения, но с восторгом и блаженством.

С угасанием восторга, монах пребывает в невозмутимости, памятовании в единстве с бдительным осознаванием, переживая блаженство. Так он достигает третьего погружения, и о нем благородные говорят как о том, кто с невозмутимостью и памятованием пребывает в блаженстве.

С избавлением от блаженства и страдания и достигнутому ранее прекращению радостей и горестей, монах достигает и пребывает в четвертом погружении,

которое полностью очищено памятованием и невозмутимостью.

Это, монахи, называется правильным сосредоточением.

Это, монахи, называется благородной истиной пути, ведущего к прекращению страдания.

Так он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внешне; или же он пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума внутренне и внешне. Он пребывает, снова и снова наблюдая явление возникновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явление исчезновения в явлениях ума, или он пребывает, снова и снова наблюдая явления возникновения и исчезновения в явлениях ума. И теперь он ясно помнит, что есть только явления ума. И мера знания соответствует мере памятования. Без зависти он пребывает, не цепляясь ни к чему в этом мире. Именно так, монахи, монах пребывает, снова и снова наблюдая явления ума в явлениях ума в отношении четырех благородных истин.

Результат установления основ памятования

Это так, монахи, кто бы ни практиковал эти четыре памятования таким образом в течение семи лет, у него появятся два результата: состояние высшей мудрости (архатства) уже в этой жизни, или же, если останутся хоть какие-то следы привязанности, состояние невозвращения (*anāgāmitā*).

Да что там семь лет, монахи, кто бы ни практиковал эти четыре памятования таким образом в течение шести лет, ... пяти лет, ... четырех лет, ... трех лет, ... двух лет, ... одного года, у него появятся два результата:

состояние высшей мудрости уже в этой жизни, или же, если останутся хоть какие-то следы привязанности, состояние не-возвращения.

Да что там один год, монахи, кто бы ни практиковал эти четыре памятования таким образом в течение семи месяцев, ... шести месяцев, ... пяти месяцев, ... четырех месяцев, ... трех месяцев, ... двух месяцев, ... одного месяца, ... половины месяца, у него появятся два результата: состояние высшей мудрости уже в этой жизни, или же, если останутся хоть какие-то следы привязанности, состояние не-возвращения.

Да что там пол месяца, монахи, кто бы ни практиковал эти четыре памятования таким образом в течение семи дней, у него появятся два результата: состояние высшей мудрости уже в этой жизни, или же, если останутся хоть какие-то следы привязанности, состояние не-возвращения.

Именно это я имею в виду, когда говорю: «Это, монахи, единственный путь очищения существ, преодоления печали и стенаний, прекращения физической и ментальной боли, достижения благородных путей и достижения ниббаны. Этим [путем] являются четыре памятования».

Так сказал Бхагава, и восхищенные монахи возрадовались от этих его слов.

Карунадаса

ТЕОРИЯ ДХАММ

Краеугольный камень философии

Абхидхаммы

Введение

В течение двух столетий после париниббаны Будды в ранней буддийской общине происходила работа, связанная с полной и детальной систематизацией учений, которые Учитель дал в ходе своих наставлений. Философские системы, которые появились в результате этого утонченного аналитического подхода к доктрине, в целом называются Абхидхаммой. Тхеравада и Сарвастивада, две главные традиционные школы ранней Сангхи, имеют свои собственные Абхидхаммы, каждая из которых опирается на соответствующую Абхидхамма Питаку. Также вероятно, что и другие школы развили свои философские системы схожим образом, хотя записи о них не сохранились в веках.

Все разнообразные способы анализа и классификации можно найти в Абхидхамме, которая происходит из единого философского принципа, направляющего и формирующего весь план систематизации. Этот принцип заключается в идее, что все явления эмпирического существования состоят из множества элементарных составляющих, абсолютных реальностей, которые стоят за проявляющимися явлениями. Эти элементарные составляющие, строительные блоки опыта, называются *дхаммами*¹. Теория дхамм – это не просто некий принцип среди многих других в корпусе философии Абхидхаммы, но основание, на которое опирается вся система. Будет вполне уместным назвать эту теорию краеугольным камнем всей Абхидхаммы. Однако, теория дхамм изначально предполагалась как нечто большее, чем гипотетическая схема. Она возникла из необходимости

осмыслить медитативный опыт и была задумана как руководство для медитативного созерцания и погружения. Будда учил, что правильно видеть мир – значит видеть не личности и субстанции, но чистые явления (suddhadhammā), возникающие и исчезающие в соответствии с их условиями. Исследователи Абхидхаммы ставили перед собой задачу точно установить, что такое «чистое явление», а также показать, как оно соотносится с другими «чистыми явлениями», формируя общепринятую картину мира.

Теория дхамм не была характерна для всех школ буддизма, но распространялась на все ранние школы, что стимулировало возникновение различных версий Абхидхаммы. Сарвастивадинская версия этой теории, вместе с ее критикой мадхьямаками, была критически изучена многими современными учеными. Однако версия Тхеравады получила меньшее внимание. Имеются резонные доводы, что палийская Абхидхамма Питака содержит одну из ранних форм теории дхамм, возможно, даже самую раннюю. Однако, эта теория не оставалась застывшей, но развивалась на протяжении веков, когда буддийские мыслители искали смыслы этой теории, а также искали ответы на вопросы, которые ставились перед критическим интеллектом. Таким образом, теория дхамм неоднократно обогащалась, вначале комментариями Абхидхаммы, а затем более поздней комментаторской литературой и средневековыми конспектами Абхидхаммы, так называемыми «учебниками мизинца», такими как Абхидхамматтхасангха, которые в свою очередь давали начало собственным комментариям.

В данной работе я попытаюсь проследить за главными этапами возникновения и развития теории дхамм, а также исследовать ее философские смыслы. В первой части будет обсуждаться ранняя версия этой теории, как

она представлена в Абхидхамма Питаке. На этой стадии данная теория еще не была детально сформулирована, но оставалась как не выраженная предпосылка анализа Абхидхаммы. Во время комментаторского периода была сделана попытка выявить смысл ранней абхидхаммистской мысли, и именно это развитие я опишу во второй части. И, наконец, в третьей части я рассмотрю две другие темы, которые появились в результате философского исследования теории дхамм, а именно, категорию номинального и концептуального (*paññatti*), а также теорию двух истин. Первое и второе рассматриваются как необходимые меры для поддержания достоверности теории дхамм в связи с нашим обыденным повседневным пониманием себя и мира, в котором мы живем.

I. Ранняя версия теории Дхамм

Хотя теория дхамм является абхидхаммистской инновацией, предшествующие тенденции, которые привели к ее формулированию и основополагающим элементам, могут быть сведены к ранним буддийским писаниям, в которых была попытка проанализировать эмпирическую индивидуальность и ее связь с внешним миром. Первое, разделение на имя (*nāma*) и форму (*rūpa*)², является самым элементарным в смысле установления двух главных компонентов – ментального и материального аспектов эмпирического индивидуума. Второе – это разделение на пять совокупностей (*khandha*): вещественность (чувственное) (*rūpa*), ощущение (*vedanā*), восприятие (*saññā*), ментальные формации (*saṅkhārā*) и сознание (*viññāṇa*)³. Третье – это разделение на шесть элементов (*dhātu*): земля (*paṭhavī*), вода (*āpo*), тепло (*tejo*), ветер (*vāyo*), пространство (*ākāsa*) и сознание (*viññāṇa*)⁴. Четвертое – это разделение на двенадцать источников вос-

приятия (*āyatana*): глаза, уши, нос, язык, тело, ум и их соответствующие объекты: видимая форма, звук, запах, вкус, осязаемое и ментальные объекты⁵. Пятое – это разделение на восемнадцать элементов (*dhātu*) – развитие предшествующего модуса в результате добавления шести видов сознания, которые возникают из контакта между чувственными органами и их объектами. Шесть дополнительных факторов – это зрительное, слуховое, обонятельное, вкушающее, осязающее и мыслящее сознания⁶.

Следует отметить, что цели, с которой буддизм обращается к такому разделению, разнообразны. Например, главная цель анализа совокупностей состоит в том, чтобы показать, что нет самости (эго) ни внутри, ни снаружи пяти кхандх, из которых и состоит так называемый эмпирический индивидуум. Ни одна из кхандх не соответствует «мне» (*n'etaṃ maṃa*), не соответствует «я» (*n'eso 'haṃ asmi*) и не соответствует «самости» (*n'eso me attā*)⁷. Таким образом, главная цель этого анализа состоит в том, чтобы противостоять идее «себя», «я» и «самости», утверждая вместо этого безличное и безсамостное собрание ментальных и физических явлений. С другой стороны, анализ восемнадцати дхату часто используется для того, чтобы показать, что сознание не является ни душой, ни приложением субстанции души, но ментальным явлением, которое возникает как результат определенных условий, то есть, нет независимого сознания, которое бы существовало само по себе⁸. Таким же образом каждое разделение используется для объяснения определенных свойств чувственного существования. Именно в связи с этими пятью видами анализа буддизм вырабатывал свои фундаментальные доктрины. И тот факт, что есть, по крайней мере, пять видов разделения, демонстрирует, что ни одно не может быть при-

нято как окончательное и абсолютное. Каждое выражает мир опыта во всей его полноте, но представляет его с прагматической позиции, определяющейся конкретной доктриной, которая призвана его раскрыть.

Абхидхаммистская доктрина дхамм развивалась из попыток описать весь смысл этих пяти типов анализа. Далее будет видно, что если каждый вид анализа рассматривается в связи с другими четырьмя, тогда и дальше это оказывается доступным для анализа. То, что первое разделение на имя и форму далее доступно для анализа, видно благодаря второму разделению на пять совокупностей, поскольку в нем компонент имени делится на ощущение, восприятие, ментальные формации и сознание. И то, что разделение на совокупности также может дальше анализироваться, демонстрируется не только благодаря использованию термина «кхандха», который означает «группа», но также благодаря следующему разделению на шесть элементов, поскольку дальше компонент формы делится на четыре элемента, а именно земля, вода, тепло и воздух. То, что разделение на шесть элементов дхату также далее может анализироваться, следует из того факта, что сознание, которое здесь считается одной вещью, в анализе совокупностей делится на четыре части. И то, что та же ситуация истинна для разделения на двенадцать аятан, видно из следующего разделения на восемнадцать дхату, поскольку второе является развитием первого. И в итоге мы останавливаемся на восемнадцатичастном разделении на дхату. Но может ли это считаться завершением? Такое предположение следует отбросить, поскольку, несмотря на то, что сознание здесь делится на шесть частей, его неизменные спутники, такие как ощущение (*vedanā*) и восприятие (*saññā*), не упоминаются отдельно. Таким образом становится ясно, что ни один из пяти анализов не может

рассматриваться как исчерпывающий. В каждом случае происходит дальнейшее разделение на две или больше количество частей.

Как мне кажется, такой ход мысли привел абхидхаммиков к развитию другого вида анализа, который с их точки зрения не поддавался дальнейшему анализу. Это новое развитие, которое более или менее характерно для всех систем Абхидхаммы, является сведением эмпирического мира к тому, что стало называться дхаммами.

Конечно, термин «*дхамма*», характерный для рассуждений Будды, использовался в разных своих смыслах, определяющихся специфическим контекстом. Однако в Абхидхамме этот термин имеет более техническое значение, связанное с теми моментами, которые появляются, когда процесс анализа доводится до своего абсолютного предела. В Абхидхамме Тхеравады, например, материальная совокупность делится на двадцать восемь частей, которые называются рупа-дхаммами. Следующие три совокупности ощущения, восприятия и ментальных формаций вместе составляют пятьдесят две группы, которые называются *четасика* (cetasika). Пятое – сознание, считается одной группой с восьмидесятью девятью видами и называется *читтой* (citta)⁹.

Таким образом, анализ дхамм добавляется к предыдущим пяти видам анализа. Его рамки те же – это эмпирический мир, но его деление более тонкое и более полное. И эта ситуация сама по себе не является радикальным отходом от ранней традиции, поскольку здесь пока не предполагается взгляд о существовании, который не согласуется с ранним буддизмом. Однако такая ситуация отмечается, поскольку разделение на дхаммы является наиболее исчерпывающим, и прежние пять видов анализа становятся входящими в него, как пять второстепенных классификаций.

Определение и классификация этих дхамм, а также объяснение их взаимосвязей формируют главный предмет канонической Абхидхаммы. Абхидхаммики предполагают, что правильное понимание любой данной темы – это знание ее во всех отношениях и во всех аспектах, принимаемых в доктринальной и практической дисциплине буддизма. Поэтому в Абхидхамма Питаке они классифицируют один и тот же материал различными способами, а также с различных точек зрения. Это объясняет, почему в Дхаммасангани (*Dhammasaṅgaṇī*) и в других абхидхаммистских трактатах часто встречаются многочисленные списки классификаций. И хотя такие списки могут казаться повторяющимися и даже монотонными, они служат полезной цели ясно очертить не только индивидуальные характеристики каждой дхаммы, но также и ее связей с другими дхаммами.

С той же целью, выявляя природу дхамм, Абхидхамма прибегает к двум взаимодополняющим методам: анализ (*bheda*) и синтез (*saṅgha*). Аналитический метод доминирует в Дхаммасангани, которая, согласно традиции, является первой книгой Абхидхамма Питаки. И здесь мы находим полный каталог дхамм, с кратким определением для каждой. Синтетический метод более характерен для Паттханы (*Paṭṭhāna*), последней книге Абхидхамма Питаки, поскольку здесь мы находим полный каталог обуславливающих связей дхамм. Комбинированное использование этих двух методов показывает, что в соответствии с методологическим аппаратом, используемым в Абхидхамме, «полное описание вещей кроме анализа также требует установления их связей с некоторыми другими вещами»¹⁰. Таким образом, если анализ играет важную роль в методологии Абхидхаммы, то не менее важную роль здесь играет синтез. Анализ демонстрирует, что эмпирический мир может

быть разложен на множество факторов, тогда как синтез показывает, что эти факторы не являются дискретными сущностями, которые существуют сами по себе, но взаимосвязанными и взаимозависимыми узелками в сложной сети взаимоотношений. Вещи искусственно расчленяются лишь с целью их определения и описания. На самом же деле мир, данный в переживании, является обширным переплетением тесно связанных друг с другом отношений.

Этот факт нуждается в акцентировании, поскольку доктрина Абхидхаммы относительно дхамм иногда представляется как радикальный плюрализм. В основном работы Щербатского¹¹, главным образом опирающиеся на источники Сарвастивады, привели к распространению этой неверной интерпретации. «Вплоть до настоящего времени – отмечает Ньянапоника Тиро – было обычным явлением в истории физики, метафизики и психологии, что когда целое последовательно разлагалось в результате анализа, появляющиеся в результате этого части снова рассматривались как малые цельности»¹². Это вид процесса, который приводит к радикальному плюрализму. И как мы вскоре увидим, примерно через сто лет после выработки теории дхамм, такая тенденция появлялась в некоторых школах буддийской мысли и приводила к взгляду, что дхаммы существуют во всех трех временах (т.е. в прошлом, настоящем и будущем – прим. пер.). Но палийская Абхидхамма Питака не была подвержена ошибке представления дхамм как абсолютных единиц, или дискретных сущностей. В палийской традиции каждая дхамма постулируется как отдельная единица лишь ради ее определения и описания, хотя на самом деле она ни в коем случае не является единичным явлением, имеющим самостоятельное существование. Именно поэтому ментальные и материальные дхаммы часто пред-

ставляются во взаимосвязанных группах, поскольку такое представление противодействует опасности узко аналитического метода, а именно, опасности возвысить факторы, следующие из анализа, до статуса подлинных отдельных сущностей. Таким образом, если анализ показывает, что составные вещи не могут рассматриваться как абсолютные единицы, то синтез демонстрирует, что факторы, на которые явно составные вещи делятся (*ghana-vinibbhoga*), не являются дискретными сущностями¹³.

И если такой абхидхаммистский взгляд на существование, с точки зрения доктрины дхамм, не может интерпретироваться как радикальный плюрализм, он также не может интерпретироваться и как полный монизм. Те сущности, что называется дхаммами – составными факторами вселенной, находящимися внутри и снаружи нас, – не являются частями абсолютного единства, но множественностью взаимосвязанных факторов. Они не сводятся и не возникают из единой реальности, что соответствует фундаментальному постулату метафизики монизма. Если бы они интерпретировались как явления, то это бы делалось при условии, что они являются феноменами без соответствующих ноуменов и без скрытого основания, поскольку они не являются манифестациями некоего таинственного метафизического субстрата, но процессом, происходящим в результате взаимодействия многообразных условий.

Развивая взгляд на существование, который не может интерпретироваться в терминах монизма или плюрализма, Абхидхамма соответствует «доктрине срединности» раннего буддизма. Эта доктрина избегает этерналистского взгляда на существование, в котором утверждается, что все существует абсолютно (*sabbam atthi*)¹⁴, а также противостоит нигилистическому взгляду

ду, который утверждает, что абсолютно ничего не существует (*sabbam natthi*)¹⁵. Кроме того, она также избегает монистского взгляда, что все сводится к общей основе, определенному виду субстанции самости (*sabbam ekattam*)¹⁶, а также противостоит плюралистическому взгляду, что все существующее сводится к сцеплению дискретных сущностей (*sabbam puthittam*)¹⁷. Превосходя эти две пары крайних взглядов, доктрина срединности объясняет, что явления возникают в зависимости от других явлений, без самосущего ноумена, который служит основанием их бытия.

Взаимосвязь и взаимозависимость этих дхамм не объясняется на основании дихотомии субстанции и качества. Вследствие этого данная дхамма не присуща другой, как ее качество, а также она не служит для другой в качестве ее субстанции. Так называемая субстанция является лишь результатом нашего воображения. Разделение между субстанцией и качеством отрицается, поскольку такое разделение открывает путь для возникновения доктрины субстанциальной самости (*attavāda*), вместе со всем, что ей сопутствует. Следовательно, взаимосвязь дхамм должна быть понята в связи с причинами и условиями. Условия не отличаются от дхамм, поскольку сами дхаммы образуют условия. Каким образом каждая дхамма служит условием (*рассауа*) для происхождения другого (*рассауирраппа*), объясняется на основе системы обусловленного происхождения (*рассауākāра-пауа*)¹⁸. Эта система, которая состоит из двадцати четырех условий, направлена на демонстрацию взаимозависимости и зависимого совозникновения (*раṭṭicca-samuppāda*) всех дхамм в связи с их временной последовательностью и их пространственным совозникновением.

II. Развитие теории

Это было краткое изложение ранней фазы теории дхамм, какой она представлена в таких книгах палийской Абхидхамма Питаки, как Дхаммасангани и Паттхана. Примерно через сто лет после ее оформления, как оппозиционная реакция появилось то, что стало называться персонализмом (*puggalavāda*)¹⁹, философская теория, которая привела к дальнейшему прояснению природы дхамм. И здесь следует отметить, что согласно ранним буддийским учениям концепция индивидуума (*puggala*) как таковая не отрицается, если под индивидуумом понимается не устойчивая сущность, отдельная от пяти совокупностей, но лишь общая сумма пяти причинно связанных и постоянно меняющихся кхандх. С точки зрения анализа дхамм это может быть переформулировано в результате замены термина «дхамма» на термин «кхандха», поскольку дхаммы – это факторы, которые получаются в результате анализа кхандх.

Однако этот способ установления концепции индивидуума не удовлетворял некоторых буддистов. По их мнению, теория дхамм, как она представляется тхеравадинами, ведет к полной деперсонализации индивидуума, и поэтому не может дать адекватного объяснения таких концепций, как перерождение и моральная ответственность. Следовательно, эти мыслители настаивают на установлении индивидуума как дополнительной реальности, отдельной от кхандх и дхамм. Как записано в Катхаваттху (*Kathāvatthu*): «пункт разногласия, главное возражение персоналистов, или пуггалавадинов, состоит в том, что индивид узнается в реальности и в абсолютном смысле (*saccikaṭṭhapaṛamaṭṭhena upalabbhati*)»²⁰. Против этой положения приводится большое количество контраргументов, которых мы здесь касаться не будем. Однако интересно, что отрицая то, что индивидуум

узнается в реальном и абсолютном смысле, тхеравада принимает, что в реальном и абсолютном смысле узнаются кхандхи или дхаммы. Таким образом, с их точки зрения реальным и абсолютным является не индивидуум, но вступающие в сочетание кхандхи и дхаммы²¹.

Но тогда создается впечатление, что отрицая реальность индивидуума и используя два термина – «реальное» и «абсолютное» (*saccikaṭṭha paramatṭha*) – указывающих на природу дхамм, тхеравадины преувеличивают реальность дхамм. Соответствует ли это утверждению, что дхаммы являются реальными и дискретными сущностями, которые существуют сами по себе? Такое заключение, как нам кажется, не правомерно. Ведь если дхаммы определяются как реальные и абсолютные, это означает не то, что они обладают природой абсолютных сущностей, но то, что они далее не сводятся к любой другой реальности, к некоему виду субстанции, которая лежит в их основе. То есть за ними не стоит никакая субстанция, из которой они бы возникали и в которую бы они возвращались. Это означает, что дхаммы представляют собой окончательный предел абхидхаммистского анализа эмпирического существования. Следовательно, это новое определение не разрушает эмпирического основания теории дхамм, какой она представляется тхеравадинами. Кроме того, этот взгляд согласуется с положением, встречающимся в ранних текстах, что дхаммы появляются без прошлого бытия (*ahutvā sambhonti*) и исчезают без остатка (*hutvā paṭiventi*)²².

Следует объяснить, почему в отличие от дхамм индивидуум (*puggala*) не узнается как реальный и абсолютный. Поскольку индивидуум является собранием причинно связанных ментальных и материальных дхамм, которые и образуют эмпирический индивидуум, это ведет к дальнейшему анализу. Но то, что являет-

ся предметом анализа, не может быть не сводимым ни к чему объектом познания. Для дхамм же характерна противоположная ситуация. И это заставляет обратить внимание на два уровня реальности: тот, что поддается анализу и тот, что ему не поддается. Анализируемость – это признак составных вещей, тогда как неанализируемость – это признак элементарных составляющих, дхамм.

Другая доктринальная полемика, которая наложила свою печать на тхеравадинскую версию теории дхамм, связана с теорией существования в трех временах (*sarvamastivāda*). Революционный вклад, который был сделан сарвастивадинами, состоит в том, что они ввели метафизическое измерение в доктрину дхамм и таким образом проложили путь для разрушения эмпирического фундамента, поскольку эта теория проводит эмпирически неподтверждаемое разделение между актуальным бытием дхамм как феноменов и их идеальным бытием как ноуменов. Это предполагает, что субстанции всех дхамм сохраняются во всех трех временах – в прошлом, в настоящем и в будущем – тогда как их манифестации как феноменальные явления непостоянны и подвержены изменениям. Соответственно, дхамма актуализирует себя только в настоящий момент времени, но «в сущности» она продолжает существовать во всех трех временных периодах. Как хорошо известно, это привело к превращению теории дхамм в «доктрину самобытия» (*svabhāvavāda*). И это также проложило путь для скрытого признания, если не для категорического утверждения, различия между субстанцией и качеством. Здесь нас интересует тот факт, что хотя тхеравадины отрицали эту метафизическую теорию существования в трех временах, включая ее ограниченную версию, принятую кашьяпиями (*kāśyapīya*)²³, но все же не обошлось без ее влияния на Тхераваду.

Это влияние можно заметить в постканонической комментаторской литературе Шри-Ланки, где впервые термин *сабхава* стал использоваться как синоним дхаммы. Отсюда часто встречающееся определение: «Дхаммы так называются, поскольку несут (удерживают) свои собственные характеристики» (*attano sabhāvaṃ dhārentī ti dhammā*)²⁴. И теперь возникает вопрос, использовали ли тхеравадины термин *сабхава* в том же смысле, что и сарвастивадины? Придерживались ли сами тхеравадины метафизического взгляда, что субстанция дхаммы сохраняется в трех временах? Иными словами, сводится ли это к признанию, что имеется двойственность между *дхаммой* и ее *сабхавой*, между носителем и носимым, дихотомия, которая идет вразрез с ключевой буддийской доктриной об отсутствии *самости* (*anattā*)?

Эта ситуация должна быть рассмотрена в контексте логического аппарата, используемого абхидхаммиками для определения дхамм. Сюда входят три главных вида определения. Первое называется «определением деятеля» (*kattu-sādhana*), поскольку оно приписывает деятельность определяемой вещи. Так, например, сознание (*citta*) определяется как «то, что мыслит» (*cintetī ti cittaṃ*)²⁵. Второе называется «определением инструмента» (*kaṇaṇa-sādhana*), поскольку оно приписывает инструментальность определяемой вещи. Таково, например, определение сознания как того, «посредством чего мыслят» (*cintetī ti etena cittaṃ*)²⁶. И третье называется «определением природы» (*bhāva-sādhana*), то есть рассматривается то, чем абстрактная природа вещи определяется. Так, например, сознание определяется как «лишь действие мышления» (*cintanamattam eva cittaṃ*)²⁷.

Утверждается, что первые два вида определения предварительные, и как таковые не достоверны с абсолютной точки зрения²⁸. Причина этого в том, что при-

писывание деятеля и инструмента наделяет дхамму двойственностью, тогда как на самом деле это единый и нераздельный феномен. Такая атрибуция также ведет к ошибочному принятию того, что данная дхамма является субстанцией с присущими ей качествами, или же деятелем, осуществляющим определенный вид действия. Считается, что такие определения опираются на предварительную атрибуцию (*samāgoraṇa*)²⁹ и поэтому не достоверны в абсолютном смысле³⁰. То, что в определении дхаммы, которая на самом деле лишена двойственности³¹, допускается двойственность, – это некая условность (*voḥāra*), принимаемая исключительно в целях упрощения понимания выражаемой идеи³². Таким образом, определения деятеля и инструмента используются для удобства описания, и как таковые их не следует понимать в буквальном смысле. С другой стороны, называющееся «определением природы», – это то, что принимается в абсолютном смысле³³. Именно поэтому данный тип определения направлен на реальную природу данной дхаммы, без приписывания деятеля или инструмента, которое приводит к ошибочной идее, что в единой дхамме есть двойственность.

Именно в контексте этих смыслов следует понимать определение дхаммы, как «того, что удерживает свою собственную природу». Очевидно, что это определение относительно деятеля, и, следовательно, его достоверность относительна. Поэтому, исходя из этого определения, нельзя заключить, что данная дхамма является субстанциальным носителем своих качеств или «собственной природы». Двойственность между дхаммой и сабхавой является лишь атрибуцией ради удобства определения, поскольку на самом деле оба термина обозначают одну и ту же актуальность. Исходя из этого категорически утверждается, что отдельно от сабхавы нет

сущности, которая могла бы называться дхаммой³⁴, и что термин сабхава означает простой факт бытия дхаммы³⁵.

Если дхамма не обладает функцией, отдельной от сабхавы³⁶, и если «дхамма» и «сабхава» обозначают одну и ту же вещь³⁷, тогда почему дхамма наделена функцией удерживания своей собственной природы? Поскольку это предполагает узнавание действия, отдельного от дхаммы. Это делается не только чтобы соответствовать склонности тех, кто обучается³⁸, но и чтобы довести до нас тот факт, что нет деятеля, отдельного от дхаммы³⁹. Главный момент здесь состоит в том, что динамический мир чувственного опыта существует не в результате причин, отличающихся от самотождественных дхамм, к которым он в конце концов сводится. Именно взаимосвязь дхамм в результате причинных отношений объясняет разнообразие и различие обусловленного существования, а не некий вид сверхчувственной реальности, которая является их метафизическим основанием. Не существует это и по приказу Бога-Творца⁴⁰, поскольку нет никакого чудесного Творца, находящегося над течением ментальных и материальных явлений⁴¹.

Иными словами, определение дхаммы как того, что имеет свою собственную природу, означает, что любая дхамма представляет отдельный факт эмпирического существования, который не разделяется другими дхаммами. Следовательно, сабхава также определяется как то, что не разделяется другим (*anaññasādhāraṇa*)⁴², как природа, присущая каждой дхамме (*āveṇika-sabhāva*)⁴³, и как собственная природа, не являющаяся атрибутом других дхамм (*asādhāraṇa-sabhāva*)⁴⁴. Кроме того отмечается, что если о дхаммах говорят как об имеющих собственную природу (*sakabhāva = sabhāva*), то это лишь условный способ растолковать, что нет другой природы (*para-bhāva*), из которой они возникают и к которой они, в конце концов, приходят⁴⁵.

Однако, это комментаторское определение дхаммы как сабхавы имеет серьезную проблему, поскольку оно, похоже, идет в разрез с традицией ранней Тхеравады, которая описывается в Патисамбхидамагге (*Paṭisambhīdāmagga*). Этот канонический текст особенно подчеркивает, что пять совокупностей лишены собственной природы (*sabhāvena-suññaṃ*)⁴⁶. Поскольку дхаммы являются элементарными составляющими пяти совокупностей, это должно означать, что дхаммы также лишены собственной природы. Кроме того, не само ли использование термина «сабхава», несмотря на все оговорки, сопутствующие его применению, создает впечатление, что данная дхамма существует сама по себе? И не приводит ли это к утверждению, что дхамма является определенным видом субстанции?

Но комментаторы видели это, и поэтому делали необходимые шаги для предупреждения такого вывода. Они пытались дополнить предшествующее определение другим, которое нейтрализовало бы тот вывод, что дхаммы могут быть квази-субстанциями. Это дополнительное определение утверждает, что дхамма является не тем, что имеет свою собственную природу, но тем, что возникает в результате собственных условий (*rasaayehi dhāriyantī ti dhamma*)⁴⁷. Тогда как первое определение является обозначением деятеля (*kattu-sādhana*), поскольку оно приписывает дхамме активную роль, возвышая ее до позиции деятеля, новое определение является обозначением предмета (*kamma-sādhana*), поскольку оно приписывает дхамме пассивную роль, и тем самым понижает ее до позиции объекта. Радикальным в этом новом определении является то, что оно поворачивает вспять весь процесс, который иначе мог бы привести к представлению дхамм как субстанций, или носителей своей собственной природы. Оно стремится показать, что

дхамма не только не является носителем, но и производится своими собственными условиями.

В поддержку этого положения также утверждается, что нет другой вещи, называемой «дхаммой», кроме «качества» рождения из условий⁴⁸. Та же идея выражается в часто встречающемся утверждении, что называемое «дхаммой» является лишь фактом случающегося в результате подходящих условий⁴⁹. В связи с этим, в комментариях к утверждаемому в Патисамбхидамагге, что пять совокупностей, а значит и дхаммы, лишены сабхавы, говорится, что поскольку совокупности не имеют природы самости, они лишены собственной природы⁵⁰. Таким образом становится видно, что хотя термин «сабхава» используется как синоним дхаммы, он интерпретируется так, что означает само отсутствие сабхавы в любом смысле, предполагающем субстанциальный вид бытия.

Другое общее определение дхаммы – это носитель своей собственной характеристики (*salakkhaṇa*)⁵¹. Поскольку термин «салаккхана» используется в том же смысле, что и «сабхава», это определение имеет более или менее схожий смысл. То, что каждая дхамма имеет свою собственную характеристику, иллюстрируется в связи с цветом, который является одним из вторичных материальных элементов. И хотя цвет делится на синий, желтый и т.д., характеристикой, свойственной всем цветам, является их видимость (*sanidassanā*)⁵². Следовательно, она также называется индивидуальной характеристикой (*racatta-lakkhaṇa*)⁵³. Так же, как в случае с дхаммой и сабхавой, в случае с дхаммой и салаккханой их двойственность является лишь условным положением для формулировки определения, поскольку здесь приписывается двойственность тому, у чего нет двойственности⁵⁴. И поскольку это лишь приписыва-

ние, оно опирается на толкование (*kappanāsiddha*)⁵⁵, а не на действительность (*bhāvasiddha*)⁵⁶. Следовательно, определение элемента земли (*paṭhavī-dhātu*) как «того, что имеет» свойство твердости (*kakkhaḷatta-lakkhaṇā*)⁵⁷, считается не верным с абсолютной точки зрения, поскольку предполагает двойственность элемента земли и его характеристики. Правильное определение – это то, где утверждается, что сама твердость является элементом земли, поскольку оно не предполагает разделения между характеристикой и тем, что характеризуется⁵⁸.

Так же, как собственная характеристика (*salakkhaṇa*) представляет характеристику, свойственную каждой дхамме, общие (универсальные) характеристики (*sāmañña-lakkhaṇa*) являются характеристиками, общими для всех дхамм. И если первая является индивидуально предикативной, то вторая является универсально предикативной⁵⁹. Но их различие идет еще дальше. Поскольку собственная характеристика – это другое название дхаммы, она представляет собой факт, имеющий эквивалент (сторону) объективности. Это не продукт ментального конструирования (*kappaṇā*)⁶⁰, но актуальная данность объективного существования, а также абсолютная данность чувственного опыта. С другой стороны, то, что называется универсальной характеристикой, не имеет объективного существования, поскольку это продукт ментального конструирования, синтетической функции ума, который накладывается на абсолютный факт эмпирического существования.

В связи с этим толкованием три характеристики обусловленной реальности (*saṅkhata-lakkhaṇa*) – происхождение (*uprāda*), прекращение (*vaya*) и изменение того, что существует (*ṭhitassa aññathatta*) – это общие характеристики. И поскольку они не имеют объективной реальности, они не поднимаются до статуса дхамм.

Если бы они поднимались до этого положения, тогда бы это подорвало само основание теории дхамм. Если бы, например, происхождение, пребывание (*ṭhiti*) и исчезновение (*bhaṅga*)⁶¹ постулировались как реальные и отдельные сущности, тогда следовало бы постулировать еще один набор вторичных характеристик, чтобы объяснить их собственное происхождение, пребывание и исчезновение, что привело бы к дурной бесконечности (*anavatṭhāna*)⁶². Таково значение комментаторского замечания: «Неверно утверждать, что происхождение происходит, разрушение разрушается, а прекращение прекращается, поскольку такое утверждение ведет к ошибке бесконечного повторения»⁶³. Разница между частной и общей характеристиками также демонстрируется посредством становления известным (*ñeuua*), и если частная характеристика узнается как факт чувственного восприятия (*rasakkha-ñāṇa*), то общая характеристика узнается через процесс умозаключения (*anumāna-ñāṇa*)⁶⁴.

Другим вопросом, на который обратили внимание комментаторы Тхеравады, звучал так: В каком смысле дхаммы представляют собой окончательные пределы, до которых эмпирическое существование может анализироваться? Именно в ответ на него стал использоваться термин «абсолютное» (*paramattha*) как другое выражение дхаммы. Ранее было отмечено, что уже случалось подобное использование тхеравадинами этого термина в ответ на утверждение пуггалавадинов, что индивидуум существует как реальный и абсолютный. В абхидхаммистском толковании термин «параматтха» обозначает то, что достигло своего высшего предела (*uttama*)⁶⁵, разумая тем самым, что дхаммы являются абсолютным существованием без возможности их дальнейшего расчленения. Следовательно, собственная природа

далее определяется как абсолютная природа (*paramattha-sabhāva*)⁶⁶.

Термин «параматтха» иногда интерпретируется как «актуальное» (*bhūtattha*)⁶⁷. Это объясняется в том смысле, что дхаммы не являются несуществующими, подобно иллюзии или миражу, как душа (*purisa*) или изначальная природа (*pakati*) небуддийских школ мысли⁶⁸. Доказательство их существования не опирается ни на условные рассуждения (*sammuti*), ни на авторитет писаний (*anussava*)⁶⁹. Напротив, их существование допускается своей собственной присущей природой⁷⁰. Сам факт их существования является признаком их реальности. Как сказано в Висуддхимагге: «Для тех, кто исследует глазами понимания, это (дхамма) то, что не вводит в заблуждение, подобно иллюзии, не обманчиво как мираж, и не является необнаруживаемым, подобно самости сектантов, но есть сфера благородного знания – реального и не вводящего в заблуждение актуального состояния»⁷¹. Такой вид существования подразумевает не прошлое или будущее существование, но наличие актуального и подтверждаемого существования (*saṃvijjānātā*)⁷². Это подчеркивает их (дхарм) актуальность в нынешней временной фазе, исключая любую связь с теорией сарвастивадинов о существовании в трех временах. Таким образом, для тхеравадинов использование термина «параматтха» не несет никаких субстанциальных смыслов. Он означает лишь, что ментальные и материальные дхаммы представляют крайние пределы, до которых может продвинуться анализ эмпирического существования.

Описание дхамм как параматтхи означает не только их объективное существование (*paramatthato vijjānātā*), но и их познаваемость в абсолютном смысле (*paramatthato upalabbhamātā*)⁷³. Первое относится к

тому факту, что дхаммы, как абсолютное, являются неделимым объектом эмпирического существования. Второе относится к тому факту, что содержание нашего познания также может быть в итоге сведено к самотождественным элементам. Однако это не предполагает, что лишь дхаммы являются объектами знания, поскольку специально утверждается, что даже концепции (*paññatī*), которые являются продуктом синтетической функции ума, и поэтому лишены объективных эквивалентов, также познаваемы (*ñеууа*)⁷⁴.

На самом деле, в технической терминологии Абхидхаммы термин дхамма иногда используется в более широком смысле, охватывающем все познаваемое⁷⁵. В этом смысле не только абсолютные реалии, сами дхаммы, но также и продукты ментальной интерпретации называются дхаммами. И чтобы разделить эти две, вторые называются дхаммами, лишенными объективной реальности (*asabhāva-dhamma*)⁷⁶. Использование этого термина в более широком смысле напоминает о его более раннем значении в Палийских Никаях, где он используется в очень широком смысле, чтобы охватить все познаваемые вещи эмпирического уровня. Эта ситуация описывается следующим образом: Хотя дхаммы и концепции (*paññatī*, или *asabhāva-dhamma*) представляют содержание знания, именно в дхаммах содержание знания может окончательно анализироваться. Таким образом, имеется близкая параллель между дхаммами, с одной стороны, и содержанием знания, с другой. То есть абсолютно неделимые объекты восприятия – это субъективные эквиваленты абсолютно неделимого предмета объективного существования.

Если термин «параматтха» обращает внимание на несводимость (нередуцируемость) дхамм к чему-то более элементарному, то термин «авипаритабхава» (*aviparī-*

tabhāva) демонстрирует их необратимость⁷⁷. Этот термин означает, что сущностная характеристика дхаммы есть неизменность и несводимость к любой другой дхамме⁷⁸. Это также означает, что специфическая характеристика данной дхаммы не может изменяться, даже если есть связь с какой-то другой дхаммой⁷⁹. Та же самая ситуация остается истинной, несмотря на различия во временном факторе, поскольку изменения в природе дхаммы, в связи с разделением во времени, нет⁸⁰. Поскольку дхамма и ее присущая природа – это одно и то же (так как двойственность утверждается лишь для объяснения), заявлять, что ее присущая природа подвержена изменениям, – значит отрицать самое ее существование.

Относительная позиция дхамм – это другой аспект предмета, требующего разъяснения. Смешиваются ли они в единство или делятся на множество? В этой связи мы постараемся исследовать две из их важнейших характеристик. Одна – это их актуальная нераздельность (*saṃsaṭṭhataṭā, avinibbhogataṭā*)⁸¹, а другая – их обусловленное происхождение (*sappaccayaṭā*)⁸².

Первая относится к тому факту, что в данный момент элементарные составляющие (дхаммы) ума или материи, которые входят в свое сочетание, на самом деле не отделимы одна от другой. Они существуют в состоянии нераздельной связи, образуя, так сказать, гомогенное единство. Эта идея согласуется с ранней традицией, запечатленной в ранних буддийских наставлениях. Например, в Махаведалла Сутте (*Mahāvedalla Sutta*) из Мадджхима Никаи (*Majjhima Nikāya*) сказано, что три ментальных фактора – ощущение, восприятие и сознание – смешаны (*saṃsaṭṭha*) так гармонично, что их невозможно отделить друг от друга и таким образом установить их идентичность⁸³. Та же самая идея находит свое выражение в Милиндапанхе (*Milindapañha*)⁸⁴. Когда

Нагасена Торо спрашивает царя Милинду, возможно ли разделить ментальные факторы, находящиеся в гармоничном (слитом) сочетании (*ekato bhāvagata*) и установить их множественность: «это контакт, это ощущение, это мышление, а это восприятие» и т.д., то старейший ответил с улыбкой:

«Представь, о царь, что повар в царском дворе делает сироп или соус и кладет в него простоквашу, соль, имбирь, тмин, перец и другие ингредиенты. И представь, что ты, царь, сказал ему: «Вынь для меня вкус простокваши, соли, имбиря, тмина, перца и всех прочих ингредиентов, которые ты положил туда». Будет ли это возможно, великий царь, отделить друг от друга эти вкусы, которые соединились, вынуть каждый, чтобы можно было сказать: «это кислое, это соленое, это острое, это едкое, это вяжущее, а это сладкое?»⁸⁵

Подобным же образом, как это утверждается, мы должны понять связанное друг с другом положение ментальных дхамм⁸⁶.

Эта ситуация также истинна и для материальных дхамм. В этой связи Аттхасалини (*Atthasālinī*) добавляет, что материальные дхаммы, такие как цвет, вкус, запах и т.д., не могут отделяться одна от другой, подобно частицам песка⁸⁷. Цвет манго, например, не может быть физически отделен от его вкуса и запаха. Они остаются в нераздельной связи. Это то, что называется нераздельностью позиции (*padasato avinibbhogātā*)⁸⁸. На основании этого принципа нераздельности позиции утверждается, что нет количественного различия (*paṃāṇato*) среди материальных элементов, которые входят в композицию материальных объектов. Разница лишь качественная. И эта качественная разница основывается на том, что на-

зывается интенсивностью или вытеснением (*ussada*)⁸⁹. Например, это подобно тому, как четыре первичных элемента материи неизменно присутствуют в каждой части материи, поскольку они обязательно сосуществуют (*sahajāta*) и позиционно нераздельны⁹⁰. Однако встает вопрос, почему тогда в материальных объектах есть различие. Утверждается, что такое различие происходит не в результате количественной дифференциации (*ramāṇa*), но в силу различия интенсивности⁹¹. То есть в данном материальном объекте один первичный элемент более интенсивен, чем другие. Например, хотя в относительно твердой вещи, такой как камень, присутствуют все первичные элементы, но элемент земли является более интенсивным или «вытесняющим», чем другие. Таковы же элемент воды в жидкостях, элемент тепла в огне и элемент воздуха в газах⁹².

Наилучшая иллюстрация относительной позиции материальных элементов дается в Висуддхимагге, где сказано: «И так же, как любые великие существа, такие как духи, удерживающие (овладение), не занимают положение внутри него или вовне, но и не занимают положение независимое от него, также и эти элементы не находятся внутри или снаружи друг друга, но и не располагаются независимо друг от друга»⁹³. Это объяснение подтверждается на следующих основаниях: Если бы они находились внутри друг друга, тогда они не выполняли бы своих соответствующих функций. А если бы они находились снаружи друг друга, тогда их можно было бы разделить⁹⁴. Принцип нераздельности позиций также применяется как критика разделения субстанции и качества. Следовательно, утверждается, что в случае материальных элементов, которые позиционно нераздельны, нельзя сказать: «Это качество того, а то – качество этого»⁹⁵.

Предшествующие рассмотрения должны показать, что ментальные и материальные дхаммы на самом деле не отделены друг от друга. В случае ментальных дхамм используется термин «соединенное» (*saṃsaṭṭha*), тогда как в случае материальных дхамм используется термин «нераздельное» (*avinibbhoga*). Но тогда возникает вопрос – почему дхаммы представлены как множество? Ответ заключается в том, что хотя они на самом деле нераздельные, но при этом различаемы (*vibhāgavanta*) друг от друга⁹⁶. Именно эта различимость служит основанием для теории дхамм. Поэтому в палийских субкомментариях часто говорится, что реальная природа различных вещей может быть рассмотрена только посредством анализа⁹⁷.

Различимость возможна, поскольку, хотя дхаммы гармонично смешаны (*ekato bhāvagata*), они узнаются по отдельности (*gocaranānattatā*)⁹⁸, и таким образом устанавливаются, как если бы были отдельными сущностями. Однако утверждается, что материальные дхаммы гораздо легче различаются, чем ментальные⁹⁹. Таким образом, например, различать цвет, запах, вкус, осязаемое и т.д. легко могут даже обычные существа, тогда как ментальные явления различать намного труднее. Эта ситуация наглядно иллюстрируется в следующем ответе Нагасены Тero царю Милинде:

«Представь, о царь, что человек входит в море и берет воду в ладони, и пробует ее вкус языком. Сможет ли он различить, где вода из Джамны, где из Ачираваты, а где из Махи? Гораздо труднее, великий царь, различить ментальные явления, которые сопровождают восприятие любого органа чувств, говоря, что это контакт, это ощущение, это идея, это намерение, а это мысль»¹⁰⁰.

Другая характеристика, упомянутая ранее, это обусловленное происхождение (*sappaccayaṭā*) дхамм. И это похоже на уже обсуждавшуюся концепцию, поскольку здесь также пытаются объяснить природу дхамм с синтетической точки зрения. В этой связи пять постулатов рассматриваются как самоочевидные имплицитно или эксплицитно:

- (1) Эмпирически невозможно идентифицировать абсолютно первичную причину дхаммического процесса. Ведь такая метафизическая концепция не согласуется с буддийской эмпирической доктриной причинности, цель которой не объяснить, как начался мир, но описать непрерывный поток самсарического процесса, абсолютное начало которого неопишимо¹⁰¹. В этой связи также следует помнить, что как философская система Абхидхамма описательна, а не спекулятивна.
- (2) Ничто не возникает без подходящих условий, необходимых для происхождения. Это исключает теорию случайного происхождения (*adhiccasamurpannavāda*)¹⁰².
- (3) Ничто не возникает из единственной причины. Это исключает теории единственной причины (*skakāraṇavāda*)¹⁰³. Ее отрицание имеет важное значение, поскольку демонстрирует, что абхидхаммистский взгляд на существование отвергает все теории монизма, где ведется поиск объяснения происхождения мира из единственной причины, будь то личный или безличный Бог. И это также служит критикой тех метафизических теорий, которые пытаются свести эмпирический мир к лежащему в его основе сверхъестественному принципу.
- (4) Ничто не возникает отдельно от других, как единичное явление¹⁰⁴. Таким образом, на основе

единой причины или на основе множества причин не возникает единственный результат. Неизменность ситуации заключается в том, что всегда есть множество результатов. Абхидхаммическая доктрина обусловленности опирается на отрицание четырех вышеописанных взглядов.

(5) Из множества условий появляется множество результатов. Применительно к теории дхамм это означает, что множество дхамм вызывают множество других дхамм¹⁰⁵.

Суть этого, которая следует из обусловленности дхамм, как уже было сказано, состоит в том, что дхаммы обязательно возникают как группы. И это истинно как для ментальных, так и для материальных дхамм. Следовательно, когда возникает сознание (*citta*), вместе с ним возникают, по крайней мере, семь ментальных сопутствующих факторов (*cetasika*), а именно контакт (*phassa*), ощущение (*vedanā*), восприятие (*saññā*), воление (*cetanā*), однонаправленность (*ekaggatā*), психическая жизнь (*arūpa-jīvitindriya*) и внимание (*manasikāra*). Эти семь называются универсальными ментальными факторами (*sabbacitta-sādhāraṇa*), поскольку они непременно присутствуют даже в мельчайшей единице сознания. Таким образом, психический момент никогда не появляется с менее чем восемью составляющими, то есть сознанием и его семью неизменными сопутствующими факторами. Их связь является важнейшим совместным возникновением (*sahajāta*). Таким образом мы можем видеть, что даже малейшая психическая единица, или момент сознания, становится сложной взаимосвязанной системой. И таким же образом мельчайшая единица материи, которая называется базовой восьмеркой (*sudhaṭṭhaka*), при абсолютном анализе представляет собой кластер из (восьми) материальных элементов, а именно из четырех

первичных элементов – земли, воды, огня и воздуха, и из четырех вторичных составляющих цвета, запаха, вкуса и питательной эссенции (ojā). Ни один из этих материальных элементов не возникает в одиночку, поскольку они всегда появляется вместе (niyata-sahajāta) и позиционно нераздельны (padesato avinibbhoga)¹⁰⁶. Таким образом становится видно, что в сфере ума, как и в сфере материи, единичных явлений нет.

Именно в свете этих рассмотрений обсуждается поставленный прежде вопрос относительно того, представляют ли дхаммы единство или множественность. Ответ, похоже, склоняется к обоим альтернативам, хотя такие слова и кажутся парадоксальными. В той мере, в какой дхаммы отделяются друг от друга, они представляют множество, а в той мере, в какой они не отделяются друг от друга, они представляют единство. Причиной такой ситуации является методологический аппарат, применяемый абхидарммистами для объяснения природы эмпирического существования. Как отмечалось ранее, он состоит из анализа и синтеза. Анализ, не дополненный синтезом, ведет к плюрализму. Синтез, не дополненный анализом, ведет к монизму. В Абхидхамме мы находим комбинированное использование обеих этих методов. И это приводит к философскому взгляду, который выходит за пределы диалектической оппозиции монизма и плюрализма.

III. Концептуализация и две истины

Из абхидхаммистской доктрины дхамм возник критический реализм, который рассматривает разнообразие мира с позиции воспринимающего субъекта, но [в отличие от идеализма] также отделяет те виды сущностей, которые существуют истинно, т.е. независимо

от познающей деятельности, от тех, что обязаны своим существованием самому акту познания. Каким же образом эта доктрина интерпретирует общепринятый взгляд на мир – разновидность наивного реализма, – который имеет склонность узнавать реалии в соответствии с их общепринятыми наименованиями? Иными словами, какова связь между дхаммами, абсолютными элементами существования, и объектами общепринятого взгляда на мир? Какая степень реальности, если таковая вообще есть, может быть свойственной последним?

Именно отвечая на эти вопросы, абхидхаммисты формулируют теорию концепций, или ментального конструирования (*paññatti*), в комплексе с различением двух видов истины – *относительной* (*sammuti*) и *абсолютной* (*paramattha*). Но эта теория имеет значимость и в другом контексте. В большинстве индийских философских систем, которые связаны с традицией души (*ātma*) и соглашаются с субстанциальным взглядом на существование, такие категории как время и пространство определяются как абсолютные. Для абхидхаммистов стояла проблема, как объяснить эти категории без связывания себя теми же метафизическими положениями. Теория *паннатти* была призвана решить эту проблему.

То, что может быть описано как первое формальное определение паннатти, появляется в Дхаммасангхани¹⁰⁷. Здесь три термина – *paññatti*, *nirutti* и *adhivacana* – используются как синонимы и каждый определяется перечислением многих подходящих эквивалентов. В переводе Рис-Дэвидса это звучит так: «То, что является перечислением, обозначением, выражением, текущим термином, наименованием, называнием, приписыванием имени, толкованием, отличительным признаком рассуждения о той или этой дхамме»¹⁰⁸. И сразу за этим определением, «предикацией равнозначных терминов»¹⁰⁹, за-

мечается, что все дхаммы образуют путь паннатти (*sabbe dhammā paññatti-patha*)¹¹⁰.

Как видно из определения, конструированием (обозначением) является паннатти, тогда как конструируемое – это *paññatti-patha*. Однако прямо не сказано, обозначает ли используемый здесь термин паннатти отдельные имена, даваемые только каждой дхамме, или же он также обозначает имена, приписываемые различным комбинациям дхамм.

Следует отметить, что согласно Абхидхамме каждая комбинация объективно реальных дхамм представляет собой номинальную, а не объективную реальность. Тот факт, что термин «паннатти» включает названия обеих категорий, объективных и номинальных, подтверждается не только тем, что утверждается в Абхидхамма Питаке¹¹¹, но также и в последующих комментариях¹¹². Так мы можем прийти к заключению, что согласно определению Дхаммасангани паннатти обозначает все имена, термины и символы, выражающие реально существующие вещи, а также различные виды их комбинаций.

Другой важный факт, который здесь не следует упускать – это то, что согласно последующим комментариям паннатти включает не только *имена* (*nāma*), но и связанные с ними *идеи* (*attha*)¹¹³. Поскольку приписывание обозначения создает связанную с этим идею, мы можем проинтерпретировать выше приведенное определение, чтобы включить в него то и другое. Конечно же верно, что дхаммы не существуют как зависящие от деятельности ума, а также от ментального обозначения терминами и концепциями. Тем не менее, приписывание имен дхаммам предполагает процесс концептуализации. Следовательно, паннатти включает не только названия вещей, реальных или номинальных, но также и связанные с этим концепции.

Теория паннатти, представленная как дополняющая доктрину дхамм, не является совершенно новой в рамках Абхидхаммы. Эта теория явно предполагалась в раннем буддийском разделении эмпирического существования на совокупности, источники восприятия и элементы. Действительно же новой чертой в теории паннатти является ее системная формулировка. Соответственно, термин «индивидуум» становится общим обозначением (*sammuti*) для сочетаний независимо возникающих психо-физических факторов: «Так же, как полагается название «колесница», когда имеется собрание подходящих составляющих, возникает понятие «живое существо», когда есть пять совокупностей»¹¹⁴.

Однако отмечается и существенная разница: ранняя буддийская идея саммути не опирается на формулируемую доктрину реального существования. И хотя то, что анализируется, называется «саммути», то, что получается в результате анализа, не называется «параматтой». Как мы уже видели, такое развитие обнаруживается лишь в Абхидхамме.

Мы должны отметить, что в Абхидхамме проводится четкое разделение между *саммути* и *паннатти*. Паннатти, как мы уже видели, относится к терминам, выражающим реальные (*paramattha*) и условные (*sammuti*) вещи, а также связанные с ними идеи (*attha*). И напротив, термин «саммути» используется в строгом смысле, означая лишь то, что опирается на условное. Именно это находит свое выражение в понятии «относительная истина» (*sammuti-sacca*). То, что для Абхидхаммы саммути не то же самое, что и паннатти, также видно из того факта, что в приведенном выше определении паннатти в Дхаммасангани термин «саммути» не встречается среди его синонимов.

И хотя теория паннатти формально представлена в работах Абхидхамма Питаки, именно в комментариях Абхидхаммы мы находим более специальные определения этого термина вместе со многими объяснениями природы и рамок паннатти, а также того, как паннатти становятся объектами познания. Например, поскольку паннатти не имеют соответствующей им объективной реальности, комментарии называют их вещами без реальной природы (*asabhāva-dhamma*), чтобы отделить их от реальных элементов существования¹¹⁵. Поскольку сабхава, присущая природа дхаммы, сама по себе является дхаммой, то с точки зрения этого определения устанавливаемое как асабхава сводится к несуществованию в окончательном смысле (*abhāva*). Именно вследствие узнавания этого факта три основные характеристики эмпирической реальности – происхождение, пребывание и исчезновение – не применимы к ним (т.е. к асабхава-дхамма – прим. пер.), поскольку эти три характеристики могут приписываться только тем вещам, которые соответствуют абхидхаммистскому определению эмпирической реальности¹¹⁶. И снова, в отличие от реально существующего, паннатти не возникают в силу условий (*paccayatthitika*). По этой самой причине они также определяются как «не определенно произведенные» (*aparinipphanna*). Определенная (заранее установленная) произведенность (*parinipphannatā*) истинна только для тех вещей, которые имеют свою собственную индивидуальную природу (*āveṇṇika-sabhāva*)¹¹⁷. Только дхамма, которая имеет свою собственную природу, с началом и концом во времени, произведенная условиями и отмечаемая тремя основными характеристиками обусловленного существования, является определенно произведенной¹¹⁸.

Далее, паннатти отличаются от дхамм тем лишь, что последние ограничиваются возникновением и исчезновением, и только о дхаммах, а не о паннатти, можно сказать: «Они возникают из небытия (*ahutvā sambhonti*); и после бытия они прекращаются (*hutvā paṭiventi*)»¹¹⁹. Паннатти не имеют своей собственной природы, проявляющейся в трех моментах возникновения, пребывания и исчезновения. И поскольку они не имеют существования, отмеченного этими тремя фазами, такие временные разделения как прошлое, настоящее и будущее к ним не применимы. Следовательно, они не соотносятся со временем (*kālavimutta*)¹²⁰. По этой самой причине им нет места в традиционном разделении эмпирического существования на пять кхандх, поскольку относящееся к кхандхам должно обладать характеристиками эмпирической реальности, а также быть субъектом временного разделения¹²¹.

Другая важная характеристика паннатти состоит в том, что они не могут быть описаны как обусловленные (*saṅkhata*) или как необусловленные (*asaṅkhata*), поскольку они не имеют своей собственной природы, которая бы так описывалась¹²². И поскольку две категории обусловленного и необусловленного вмещают в себя все реальное, описание паннатти как того, что вне этих двух категорий – это другой способ подчеркнуть их нереальность.

Предшествующее рассуждение сводится к тому, что если дхамма является истинно существующей вещью (*sabhāvasiddha*), то паннатти – это просто концептуализируемая (*parikkappasiddha*) вещь¹²³. Первое – это верифицируемое существующее по своей отдельной и присущей характеристике¹²⁴, тогда как второе, будучи произведенным из синтетической функции ума, существует только благодаря мысли. Это ментальная конструкция, на-

кладываемая на вещи и, следовательно, не обладающая объективным аспектом. Именно приписывание единства тому, что на самом деле является комплексом (*samūhka-ggaḥaṇa*), порождает паннатти¹²⁵. Вместе с распадом проявления целостности (*ghaṇa-vinibbhoga*)¹²⁶ единство исчезает и раскрывается комплексная природа:

Так же, как когда составляющие части, такие как оси, колеса, каркас, жерди и т.д. собираются определенным образом, тогда появляется простой общеупотребительный термин «колесница», хотя в абсолютном смысле, когда рассматривается каждая часть, колесницы нет. И так же, как когда составляющие части дома, такие как прутья и т.д. ставятся так, что определенным образом огораживают пространство, тогда появляется простой общеупотребительный термин «дом», хотя в абсолютном смысле дома нет. И так же, как когда определенным образом располагаются ствол, ветви, листья и т.д., тогда появляется простой общеупотребительный термин «дерево», хотя в абсолютном смысле, когда рассматривается каждый компонент, дерева нет. Когда есть пять совокупностей [как объектов] схватывания, появляется простой общеупотребительный термин «существо», или «индивид», хотя в абсолютном смысле, когда рассматривается каждый компонент, нет существа как основания для принятия «самости»¹²⁷.

Точно таким же образом следует понимать приписывание единства тому, что является составным.

Всего выделяют два вида паннатти. Один называется *нама-паннатти*, а другой *аттха-паннатти*. Первый относится к именам, словам, знакам или символам, благодаря которым обозначаются реальные и нереальные вещи: «Это просто способ узнавания (*saññākāra-*

matta) посредством того или иного слова, чье значение определяется всеобщим соглашением»¹²⁸. Он формируется всеобщим соглашением (*lokasaṅketa-nimmitā*) и устанавливается общим употреблением (*lokavohārena siddhā*)¹²⁹. Другой вид – аттха-паннатти, – относится к идеям, или концепциям, связанных с именами, словами, знаками и символами. Он производится интерпретативной функцией ума (*kaṛraṇā*) и опирается на различные формы или проявления, представляемые реальными элементами, когда они находятся в определенных ситуациях или позициях (*avathā-visesa*)¹³⁰. Оба эти термина таким образом имеют психологическое происхождение и оба лишены объективной реальности.

Нама-паннатти часто определяется как то, что делает известным (*paññāpanato paññatti*), тогда как аттха-паннатти – как то, что делается известным (*paññāriyattā paññatti*)¹³¹. Первое – это пример определения деятеля (*kattu-sādhana*), а второй – определения объекта (*kamma-sādhana*). Оба призваны показать, что нама-паннатти, которое делает аттха-паннатти известным, и аттха-паннатти, которое делается известным благодаря нама-паннатти, взаимозависимы и поэтому логически нераздельны. Это объясняет значение другого определения, где говорится, что нама-паннатти – это связь термина с идеями (*saddassa atthehi sambandho*), и что аттха-паннатти – это связь идеи с терминами (*athassa saddehi sambandho*)¹³². Эти две пары определения показывают, что два процесса концептуализации и вербализации посредством символики языка есть не что иное, как два аспекта одного и того же явления. Рассмотрение того, что на самом деле сводится к единому феномену, с двух различных позиций, которые представляют два способа взглянуть на одну и ту же вещь, делается для удобства определения.

Их разница устанавливается посредством определения одного и того же слова «паннатти» двумя различными способами. Когда определяется как субъект, то это нама-паннатти – концепция имени. Когда же определяется как объект, то это аттха-паннатти – концепция значения. Если первое – это то, что выражает (*vācaka*), то второе – это то, что выражается (*vacanīya*)¹³³. И в том же смысле, если первое – обозначение (*abhidhāna*), то второе – обозначаемое (*abhidheya*)¹³⁴.

Поскольку аттха-паннатти отражает процесс концептуализации, то это больше представляет субъективный и динамический аспект, и поскольку нама-паннатти отражает процесс вербализации, то это больше представляет объективный и статический аспект, поскольку приписывание термина тому, что конструируется в мыслях, или, иными словами, выражение посредством символического языка, наделяет конструкт некоторым образом относительным постоянством и объективностью. То есть происходит как бы кристаллизация сущности.

Далее, определение аттха-паннатти как того, что делается узнаваемым посредством нама-паннатти, поднимает вопрос относительно того, какова его позиция в связи с реальными существованиями (дхаммами). Ведь если реальные существования также могут делаться узнаваемыми (= *attha paññatti*), тогда на какой основе эти две категории, реальное и концептуальное, разделяются? И здесь не следует упускать из виду, что согласно своему определению аттха-паннатти существует благодаря измышлению (*parīkappiyamāna*) и выражению (*paññāriyamāna*). Поэтому неверно объяснять аттха-паннатти как то, что может концептуализироваться и выражаться, поскольку само его существование происходит из действия концептуализации и выражения. И это исключает возможность его существования без концептуализируемо-

сти и выражаемости. Что касается дхамм, или реальных существований, то здесь ситуация несколько иная. Тогда как они могут быть узнаны посредством нама-паннатти, их существование не зависит от их узнавания или концептуализации. Там, где такое реальное существование узнается посредством нама-паннатти, это второе называется «видджамана-паннатти» (*vijjamāna-paññatti*)¹³⁵, поскольку оно представляет то, что существует в реальном и абсолютном смысле (*paramatthato*). Идея, или концепция (= *attha paññatti*), связанная с этим, называется «таджжа-паннатти» (*tajjā-paññatti*), то есть очень похожее, или подходящая концепция¹³⁶. Это не означает, что реально существующее превратилось в концепцию, но лишь то, что устанавливается связанная с ним концепция.

Если доктрина дхамм приводит к своей вспомогательной теории паннатти, как обсуждалось выше, то обе, в свою очередь, приводят к другому развитию, т.е. разделению между двумя видами истины – *относительной* (*sammuti-sacca*) и *абсолютной* (*paramattha-sacca*). И хотя это разделение является абхидхаммистской инновацией, она не полностью чужда ранним буддийским учениям, поскольку предшествующие тенденции, которые вели к его формулировке, могут быть отнесены к ранним буддийским писаниям. Один такой пример – это разделение между *определенным* (*nītattha*) и *предварительным* (*neyyattha*)¹³⁷, которое проводится в Ангуттара Никае (*Āṅguttara Nikāya*). Первое относится к тем утверждениям, которые имеют выведенное значение, то есть принимаются как есть, являясь прямыми и определенными утверждениями. Второе относится к тем утверждениям, которые требуют, чтобы их значение было выведено. Различие, которое здесь подразумевается, может быть понято в широком смысле различия между прямым и не прямыми значениями.

Это различие настолько важно, что пренебрегать им – значит не понимать учения Будды: «Тот, кто ведет рассуждение, принимая уже выведенный смысл как выводимый смысл, и кто ведет рассуждение, принимая выводимый смысл как выведенный смысл, тот делает ошибочное утверждение относительно Благословенного»¹³⁸. Очень похоже, что это разделение между нитаттхой и неаяттхой заложило основу для возникновения последующей доктрины о двойной истине. И действительно, комментарий на Ангуттара Никаю стремится установить связь между исходным отрывком из сутты и тхеравадинской версией двух видов истины¹³⁹.

В тхеравадинской версии этой теории имеется один интересный момент, который состоит в использовании термина «саммути» (*sammūti*), тогда как во всех остальных школах буддийской мысли для относительной истины используется термин «самврители» (*saṃvṛīti*). И разница тут состоит не только в отличии палийского языка и санскрита, поскольку эти два термина отличаются этимологией и смыслом.

Термин «саммути» происходит от корня «ман» – думать, и вместе с префиксом «сам» дает значение «соглашение», «договор» и «общее согласие». Термин «самврители», с другой стороны, происходит от корня «вр» – покрывать, и вместе с префиксом «сам» дает значение «покрытие», «сокрытие». Но это различие не ограничивается лишь словарем теории двойной истины. То, что также и в других местах санскритский термин «самврители» соответствует палийскому «саммути», подтверждается другими примерами из текста¹⁴⁰. Поскольку саммути означает «соглашение», или «общее согласие», саммути-сачча означает истину, опирающуюся на соглашение, или общее согласие. С другой стороны, идея самврители-саттхи состоит в сокрытии истинной природы вещей и в том, что делает ее проявляющейся¹⁴¹.

Достоверность двух видов положений, связанных с саммути и параматтхой, излагается следующим образом:

Утверждения, относящиеся к конвенциональным (условным) вещам (saṅketa), являются достоверными, поскольку они опираются на общее соглашение; тогда как утверждения, относящиеся к абсолютным категориям (paramattha), являются достоверными, поскольку они опираются на истинную природу реально существующего¹⁴².

Как здесь показано, различие между двумя истинами зависит от различия между санкета и параматтха. Санкета включает вещи, которые опираются в своем существовании на ментальные интерпретации, приписываемые категориям реального¹⁴³. Например, достоверность термина «стол» опирается не на нечто объективно существующее и связанное с этим термином, но на ментальную интерпретацию, приписываемую скоплениям материальных дхамм, организованным определенным способом. И хотя «стол» не является отдельной реальностью, отличающейся от материальных дхамм, которые входят в его состав, тем не менее говорится, что «стол» существует, поскольку общеупотребительно он принимается как отдельная реальность. Термин «параматтха», с другой стороны, обозначает категорию реального существования (дхаммы), которое имеет свою собственную объективную природу (сабхава).

Их различие может быть представлено так: Если определенная ситуация объясняется на основе терминов, указывающих на реальные элементы существования (дхаммы), тогда это объяснение является параматтхасачча. Если та же самая ситуация объясняется на основе терминов, указывающих на вещи, которые существуют, опираясь на синтетическую функцию ума (панатти),

тогда такое объяснение является саммути-сачча. Достоверность первого опирается на его связь с абсолютным объектом эмпирической реальности. Достоверность же второго опирается на его связь с вещами, установленными конвенциями.

Как отмечал К.Н. Джаятиллеке в своей «Ранней буддийской теории знания», непонимание тхеравадинского взгляда относительно двух истин состоит в том, что параматтха-сачча превосходит саммути-сачча, и «что истинно в одном смысле, то ложно в другом»¹⁴⁴. Замечание, что это различие не опирается на теорию уровней истины, становится ясным из следующего вольного перевода соответствующих отрывков из трех комментариев:

Здесь упоминание живых существ, богов, Брахмы и т.д., относится к саммути-катха, тогда как упоминание непостоянства, страдания, отсутствия самости, совокупностей эмпирической индивидуальности, сфер и элементов чувственного восприятия и ментального восприятия, основ внимательности, правильного усилия и т.д., относится к параматтха-катха. Тот, кто может понять и проникнуть в истину, а также поднять флаг архатства, когда учение излагается в терминах общепринятых конвенций, тому Будда проповедует доктрину, основывающуюся на саммути-катха. Тот же, кто может понять и проникнуть в истину, а также поднять флаг архатства, когда учение излагается в терминах абсолютных категорий, тому Будда проповедует доктрину, опирающуюся на параматтха-катха. Тому, кто может пробудиться к истине посредством саммути-катха, учение не дается на основе параматтха-катха, и наоборот, тому, кто может пробудиться к истине посредством параматтха-катха, учение не дается на основе саммути-катха.

В связи с этим есть следующее сходство. Так же, как учитель трех вед, который может объяснять их значение на различных языках, способен учить своих учеников, используя определенный язык, понятный им, так же и Будда проповедует свою доктрину, приспособляясь к определенной ситуации и применяя саммути или параматтха-катха. Будда передает свое учение через саммути, через параматтху или через то и другое, принимая во внимание способность каждого индивидуума понять Четыре благородные истины. Какой бы метод ни использовался, цель состоит в том, чтобы показать путь к Бессмертию посредством анализа ментальных и психических явлений¹⁴⁵.

Как было показано в выше приведенном отрывке, проникновение в истину возможно благодаря учению об относительном, об абсолютном, или о том и другом вместе. Один метод не выделяется как высший или низший по сравнению с другими. Это подобно использованию того языка, который слушающий готов понять, причем не утверждается, что один язык лучше или хуже другого. Более того, как сказано в комментариях к Ангуттара Никае, проповедуют ли Будды свою доктрину соответственно саммути или параматтха, они учат лишь тому, что истинно, только тому, что соответствует действительности, не погружаясь в то, что не истинно (*amusā 'va*)¹⁴⁶. Утверждение – «индивидуум существует (= *sammuti-sacca*)» не является ошибочным при условии, что под индивидуумом не подразумевают субстанцию, длящуюся во времени. Условность требует использования подобных терминов, но до тех пор, пока в связи с ними не представляют субстанциальные сущности, такое утверждение достоверно¹⁴⁷. С другой стороны, как отмечается в комментариях, если для соответствия абсолютной истине говорят – «пять совокупностей едят

(*khandhā bhuñjanti*)», «пять совокупностей идут (*khandhā gacchanti*)», вместо того чтобы сказать – «индивидуум ест» или «индивидуум идет», то такая ситуация приведет к тому, что называется «вохарабхеда» (*voḥārabheda*), то есть нарушение конвенции, приводящее к невозможности вразумительного общения¹⁴⁸.

Следовательно, в представлении своего учения Будда не выходит за пределы языковых условностей (*na hi Bhagavā samaññaṃ atidhāvati*)¹⁴⁹, но использует такие термины как «индивидуум», не вводя в заблуждение относительно их поверхностных значений (*aparāmasaṃ voḥarati*)¹⁵⁰. И поскольку Будда может использовать такие языковые обозначения как «индивидуум» и «личность», не подразумевая соответствующие субстанциальные сущности, он называется «искусным в выражении» (*voḥāra-kusala*)¹⁵¹. Использование этих терминов никоим образом не приводит к заблуждению¹⁵². Искусность в использовании слов – это способность соответствовать общим условностям (*sammuti*), употреблению (*voḥāra*), обозначению (*paññatti*) и оборотам речи (*nirutti*) в миру, не вводя ими в заблуждение¹⁵³. Таким образом, для понимания учения Будды дается совет не цепляться догматически за поверхностные значения слов¹⁵⁴.

Предшествующее рассмотрение призвано продемонстрировать, что согласно тхеравадинской версии двойной истины один ее вид не считается превосходящим другой. Другое интересное заключение, к которому ведет предшествующее рассмотрение, состоит в том, что в связи с тхеравадой различие между саммути-сачча и параматтха-сачча не относится к двум видам истины, но к двум способам представления истины. И хотя формально они описываются как два вида истины, их объясняют как два способа выражения того, что истинно. И они не представляют два уровня истины, одна из кото-

рых выше или ниже другой. Это объясняет то, почему два термина, «речь» (*kathā*) и «рассуждение» (*desanā*), часто используют в связи с двумя видами истины¹⁵⁵. В этой связи различие между саммути и параматтха соответствует различию, которое в ранних писаниях проводилось между нитаттха и неяттха, поскольку, как мы уже видели, никакого предпочтения между нитаттхой и неяттхой не делалось. Здесь подчеркивается, что два этих способа утверждения не должны смешиваться.

Большое преимущество представления саммути и параматтхи таким образом состоит в том, что при этом не возникает проблема примирения концепции множественности истин с хорошо известным положением из Суттанипаты: «Истина – одна, и нет второй» (*ekaṃ hi saccaṃ na dutīyaṃ atthi*)¹⁵⁶.

Аббревиатуры:

| | |
|-------|---|
| A | Aṅguttaranikāya |
| AA | Aṅguttaranikāya Aṭṭhakathā |
| Abhvk | Abbhidhammāvatāra |
| ADS | Abbhidhammatthasaṅgaha |
| ADSS | Abbhidharmārthasaṃgraha-sannaya; включено в Abbhidhammtthasaṅgaha, ed. by Paññāmolī Tissa (Ambalangoda, 1926) |
| ADSSV | Abbhidhammatthasaṅgaha- Saṅkhepavaṇṇanā, ed. by W. Paññānanda Thera (Colombo, 1899) |
| ADSVT | Abbhidhammatthasaṅgaha-Vibhāvinī-Tikā, ed. D. Paññānanda (Colombo, 1899) |
| AMT | Abbhidhamma-Mūlaṭīkā, ed. D. Paññāsāra and P. Vimaladhamma (Colombo, 1939) |
| D | Dīghanikāya |
| DA | Dīghanikāya Aṭṭhakathā |
| Dhs | Dhammasaṅgaṇī |
| DhsA | Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā |
| DT | Dīghanikāya Tikā (Colombo, 1974) |
| ItiA | Itivuttaka Aṭṭhakathā |
| Kvu | Kathāvatthu |
| KvuA | Kathāvatthu Aṭṭhakathā |
| M | Majjhimanikāya |

| | |
|-------|---|
| MA | Majjhimanikāya Aṭṭhakathā |
| MhNdA | Mahāniddeśa Aṭṭhakathā |
| Mil | Milindapañha |
| MilT | Milindapañha Tikā |
| Mvn | Mohavicchedanī |
| Psm | Paṭisambhidāmagga |
| PsmA | Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā |
| Pv | Paramatthavinicchaya |
| S | Samyuttanikāya |
| SA | Samyuttanikāya Aṭṭhakathā |
| SS | Saccasaṅkhepa (PTS Journal, 1917-19) |
| Tkp | Tikapattāna |
| Ud | Udāna |
| Vbh | Vibhaṅga |
| VbhA | Vibhaṅga Aṭṭhakathā |
| Vsm | Visuddhimagga |
| VsmS | Visuddhimārgasannaya, ed. M. Dharmaratna (Colombo, 1890-1917) |
| VsmT | Visuddhimagga Tikā (Paramatthamañjūsā), ed. M. Dhammananda (Colombo, 1928) |

Комментарии

Осознанное дыхание

¹ К восьми предписаниям относятся: воздержание от 1) убийства, 2) воровства, 3) половой распущенности, 4) лживых слов, 5) агрессивных слов, 6) грубых слов, 7) пустой болтовни и 8) придерживаясь правильного образа жизни. Иногда серьезные практикующий возлагают их на себя вместо обычных Пяти предписаний.

² Палийский термин *sati* соответствует санскритскому *smṛti* и переводится как «памятование». Важно отметить, что в рамках буддийского дискурса под памятованием понимается способность нашего сознания удерживать в поле актуального осознания ментальный объект прежнего опыта. Так, Васубандху определяет памятование как «неутрачивание ментального объекта». Т.е. основной контекст термина «памятование» в буддизме – это пристальное наблюдение, «инспектирование». Вполне очевидно, что «инспектирование» как удержание в поле внимания не есть память как таковая, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь фиксирует специфику наличной перцептивной ситуации, стараясь сделать ее настолько константной, насколько возможно. Поэтому в восьмеричном пути памятование неразрывно связано с поддержанием ментальной дисциплины. (А.О.)

³ Восемь неблагоприятных обстоятельств (*akkhaṇa*) таковы: Во времена Буддха-саны рождаются 1) в аду, 2) животным, 3) в сфере голодных духов, 4) среди бесформенных богов, 5) в отдаленных странах, где Дхамма неизвестна, 6) тем, кто придерживается ошибочных воззрений, 7) умственно отсталым, или же 8) рождаются

полноценными, но во времена, когда Буддха-сасаны нет. См. Дигха-никая (III 264-65, 287).

⁴ Согласно комментариям к Маджхима Никае царь Пуккусати на самом деле покинул свой дворец и стал монахом-послушником. Его встреча с Буддой описывается в Маджхима Никае 140. Умер он от несчастного случая до того, как смог получить высшее монашеское рукоположение.

⁵ С памятованием вдыхать и выдыхать – это значит непрерывно поддерживать осознание установки, в соответствии с которой внимание направлено на вдохи и выдохи. (А.О.)

⁶ Видимо, имеется в виду подсчет выполненных кругов – см. ниже (прим. пер.)

⁷ То есть, во время каждого периода практики (прим. пер.)

⁸ В *Vism VIII 189*, упоминаются восемь стадий. Из тех, что не были рассмотрены Леди Саядавом – «прикосновение (осязание)» является простым пятном осязания у ноздрей или на верхней губе, где дыхание осознается; «наблюдение» – это медитация прозрения (*insight*); «отклонение» – это путь выхода за пределы ограниченного (вступление в поток и т.д.); и «очищение» – это результат. Восьмая, не упоминаемая здесь стадия, это «обращение внимания на это (*tesaṃ paṭipassanā*)», что объясняется как просмотр знания (*raccavekkhaṇā*).

⁹ Детально это объясняется в *Vism XVIII-XXII*.

¹⁰ Чистота воззрения определяется как правильное видение ментальных и материальных явлений, которое осуществляют в результате различения этих явлений исходя из их характеристик, функций, проявления и непосредственной причины. См. *Vism XVIII 2-4*.

¹¹ Эти восемь называются «нераздельными материаль-

ными явлениями (avinibhoga-gūṛa)», поскольку они возникают вместе в каждом материальном теле.

¹² См. Vism XIX 1-2.

Великая сутта основ памятования

¹ Палийский термин *sati* соответствует санскритскому *smṛti* и переводится как «памятование». Важно отметить, что в рамках буддийского дискурса под памятованием понимается способность нашего сознания удерживать в поле актуального осознания ментальный объект прежнего опыта. Так, Васубандху определяет памятование как «неутрачивание ментального объекта». Т.е. основной контекст термина «памятование» в буддизме – это пристальное наблюдение, «инспектирование». Вполне очевидно, что «инспектирование» как удержание в поле внимания не есть память как таковая, поскольку оно не относится к прошлому, а лишь фиксирует специфику наличной перцептивной ситуации, стараясь сделать ее настолько константной, насколько возможно. Поэтому в восьмеричном пути памятование неразрывно связано с поддержанием ментальной дисциплины. (А.О.)

² Палийский термин *saṃpajañña* мы переводим здесь как «бдительное осознание». Как уже отмечалось, памятование (*sati*) есть способность сохранять осознание того или иного ментального объекта. В контексте рассматриваемой здесь сутры роль памятования – это поддержание осознания определенной общей ментальной установки, которая устанавливает наше внимание по отношению к четырем основам – телу, ощущениям, уму, ментальным явлениям. Сампаджана (бдительное осознание) выполняет функцию осознания актуального состояния созерцаемой основы, то есть того, что происходит «здесь и сейчас». (А.О.)

³ Слово *paṭisaṃvedeti* переводится как «испытывает, чувствует, ощущает, переживает», и здесь оно подчеркивает неконцептуальный, прямой характер осознания тела. (А.О.)

⁴ Буквально: раздел о внимании (*manasikāra*) к непривлекательному (нечистому).

⁵ Здесь идет речь об уме, расширившемся за пределы обычных состояний *кама-локи* и достигшем состояний тех или иных *джхан*.

Теория дхамм

¹ Термин «дхамма» означает не только абсолютный факт эмпирического существования, но также и необусловленное состояние *Ниббаны*. Однако в этом исследовании рассматривается лишь первый аспект этого термина.

² Здесь идет речь об их общем смысле. В своем особом значении термин *пāма-гūра* предполагает следующие психофизические аспекты: «Ощущение, восприятие, мотивация, контакт и внимание – это *пāма*. Четыре материальных элемента и состоящая из них форма называется *гūра*». (S II 3). В часто используемом положении: *viññāṇaparassaṇā pāmagūram*, эти термины употребляются в особом значении.

³ См. S III 47, 86-87; M III 16.

⁴ См. S II 248; III 231.

⁵ См. D II 302; III 102, 243; A III 400; V 52.

⁶ См. S II 140; D I 79; III 38; A I 255; III 17.

⁷ См. III 49.

⁸ *Aññatra paccayā natthi viññāṇassa sambhavo* (M III 281).

⁹ См. Dhs. 5ff.

¹⁰ Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies* (Kandy, 1976), p.21.

¹¹ *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923); *Buddhist Logic* (reprint: New York, 1962), Vol. I, Introduction.

¹² Nyanaponika Thera, p. 41.

¹³ VsmT 137.

¹⁴ S II 17, 77.

¹⁵ Там же.

¹⁶ S II 77.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Краткое, но ясное описание см. в Narada Thera, *A Manual of Abhidhamma* (Colombo, 1957), Vol. II, pp. 87ff.

¹⁹ См. «L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramartha,» trans. P. Demieville, *Melanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. I, 1932, pp.57ff.; J.Masuda, «Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools» (trans. of Vasumitra's Treatise), *Asia Major*, Vol. II, 1925, pp.53-57; Edward Conze, *Buddhist Thought in India* (London, 1962), pp.122ff.; A.K. Warder, *Indian Buddhism* (Delhi, 1970), pp.289ff.

²⁰ Kvu 1ff. См. также соответствующий раздел комментариев.

²¹ Там же.

²² См. *Ahutvā sambhūtam hutvā na bhavissati* (Psm 76). *Evaṃ sabbe pi rūpārūpino dhammā ahutvā sambhonti hutvā paṭiventi* (Vsm 512).

²³ См. Y. Karunadasa, «Vibhajyavada versus Sarvastivada: The Buddhist Controversy on Time,» *Kalyani: Journal of Humanities and Social Sciences* (Colombo, 1983). Vol.II, pp.16ff.

²⁴ См. MhNdA 261; DhsA 126; VsmS V 6.

²⁵ См. ADSVT 4. Cintetī ti cittam. Arammaṇaṃ vijānātī ti attho. Yathaha: Visayavijānanalakkhaṇaṃ cittan ti. Sati hi nissayasamanantarādīpaccaye na vinā ārammaṇena cittam uppajjati ti tassa tā lakkhaṇatā vuttā. Etena nirālabbanavādī-mataṃ paṭikkhittaṃ hoti.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Na nippariyāyato labbhati (там же). См. Svāyaṃ kattuniddeso pariyāyaladdho, dhammato aññussa kattunivattanattho. VismT 141.

²⁹ См. Paramatthato ekasabhāvopi sabhāvadhammo pariyāyavacanehi viya samāropitarūpehi bahūhi pakārehi pakāsīyati. Evaṃ hi so suṭṭhu pakāsito hotī ti (AbhvK 117). Sakasakiccesu hi dhammānaṃ attappadhānatāsamāropanena kat-tubhāvo, tadanukūlabhāvena taṃsampayutte dhammasamūhe kattubhāvasamāropanena (paṭipādetabbassa) dhammassa karaṇatthañ ca pariyāyato labbhati (там же 16).

³⁰ VsmT 484.

³¹ DT 28.

³² Там же 491.

³³ Cittacetāsikānaṃ dhammānaṃ bhāvasādhanam eva nippariyāyato labbhati. AbhvK 16; ADSVT 4.

³⁴ Na ca sabhāvā añño dhammo nāma atthi (AMT 21).

³⁵ Dhammamatta-dīpanaṃ sabhāva-padam (там же 70).

³⁶ Sabhāvavinimuttā kāci kiriyā nāma natthi (AbhvK 210).

³⁷ Dhammo ti sabhāvo (AMT 121)

³⁸ Bodheyyajanānurodhavasena (DT 76).

³⁹ Dhammato añño kattā natthī ti dassetum (там же 673). См. Dhammato aññassa kattunivattanattham dhammam eva kattāraṃ niddisati (AMT 66); см. также VsmS 184, VsmT 484.

⁴⁰ Vsm 513.

⁴¹ Nāmarūpato uddha m issarādīnaṃ abhāvato (там же).

⁴² VsmT 482.

⁴³ Abhvk 393.

⁴⁴ VsmT 482.

⁴⁵ Abhvk 123.

⁴⁶ Psm II 211.

⁴⁷ Abhvk 414; DhsA 63; PsmA 18; Mvn 6.

⁴⁸ Na ca dhāriyamāna-sabhāva añño dhammo nāma atthi (AMT 21). Na hi rupanādīni aññe rūpādayo kakkhaḷādīhi ca aññe paṭhavī-ādayo dhammā vijjantī ti. Aññathā pana avabodhetum na sakkā ti ... sabhāvadhamme aññe viya katvā attano sabhāvaṃ dhārentī ti vuttaṃ (там же 22).

⁴⁹ Yathāpaccayaṃ hi pavattimattaṃ etaṃ sabhāvadhammo (VsmT 462). См. также Abhvk 116; VsmS V 132.

⁵⁰ Attano eva vā bhāvo etasmim natthī ti sabhāvena suññaṃ (PsmA III 634).

⁵¹ Attano lakkhaṇaṃ dhārentī ti dhammā (VbhA 45). См. также VsmS V 273; VsmT 359.

⁵² PsmA I 16; VsmT 24.

⁵³ SA II 213; Vsm 520.

⁵⁴ Abhede pi bheda-parikappanā (Abhvk 156).

⁵⁵ VsmT 362.

⁵⁶ ADSVT 32; ADSS 52.

⁵⁷ Vsm 321.

⁵⁸ Nanu ca lakkhaḷattama eva paṭhavīdhātū ti? Saccam etaṃ. Tathā pi ... abhinne pi dhamme kappanāsiddhena bhedenā evaṃ nideso kato. Evaṃ hi atthavisesāvabodho hoti (VsmT 362).

⁵⁹ DT 105. Rūpakkhandhass ‘eva hi etaṃ (ruppanalakkhaṇ-

am), na vedanādīnaṃ. Tasma paccattalakkhaṇan ti vuccati. Aniccadukkhaṇattalakkhaṇaṃ pana vedanādīnam pi hoti. Tasmā taṃ sāmāññalakkhaṇan ti vuccati (SA II 291).

⁶⁰ ADSVT 32.

⁶¹ Таковы три фазы моментальной дхаммы в соответствии с тхеравадинской версией теории моментов.

⁶² Abhv 288; Mvn 67.

⁶³ Na hi jāti jāyati jarā jīrati maraṇaṃ mīyatī ti voharituṃ yuttaṃ, anavaṭṭhānato (Mvn 67-68).

⁶⁴ DT 105.

⁶⁵ ADSVT 4.

⁶⁶ ADSS 3.

⁶⁷ Mvn 258.

⁶⁸ Там же; Abhv 123.

⁶⁹ Mvn 258; KvuA 8.

⁷⁰ Attano pana bhūtatāya eva saccikaṭṭho (Mvn 259).

⁷¹ Bhikkhu Nanamoli, The Path of Purification (Colombo, 1956), p. 421.

⁷² Vsm II 159.

⁷³ VsmT 227; Mvn 258; ItiA 142.

⁷⁴ Abhv 445.

⁷⁵ Saṅkhatāsāṅkhatapaññattidhammesu na koci dhammo ārammaṇapaccayo na hotī ti dasseti. Ten ‘eva hi «yaṃ yaṃ dhammaṃ ārabbhā» ti aniyamo kato ti. Nanu ca «yaṃ yaṃ dhamman» ti vuttattā paññattiyā gahaṇaṃna hotī ti? Nāyaṃ doso. Dhammasaddassa ñeyyavācakattā (Abhv 445).

⁷⁶ Abhv 346. Na hi abhāvassa koci sabhāvo atthi (VsmT 539).

⁷⁷ Abhv 4; VsmT 225: salakkaṇa-saṅkhāto aviparīta-sabhāvo.

⁷⁸ Lakkhaṇa-anaññathatta (ADSVT 62).

⁷⁹ Na hi sabhāvā kenaci sahabhāvena sam sabhāvaṃ jahanti (Mvn 69).

⁸⁰ Na hi kālabhedena dhammānaṃ sabhāvabhedo atthi (VsmT 197; ADSVT 123).

⁸¹ Vsm 376, 381; AMT 43; Ткр 59.

⁸² Ткр 62ff.

⁸³ Na ca labbhā imesam dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhujitvā nānākaraṇaṃ paññāpetum (M I 480).

⁸⁴ Mil 58-59.

⁸⁵ The Question of King Milinda, trans. T.W. Rhys Davids (reprint: New York, 1963), p.97.

⁸⁶ Другую иллюстрацию см. DhsA 273, MA II 287, AbhvK 293.

⁸⁷ DhsA 270.

⁸⁸ ADS 28; VsmS 389.

⁸⁹ VsmT 451; AbhvK 273.

⁹⁰ Ткр 3, 14, 16; ADS 28.

⁹¹ VsmT 451, AbhvK 273.

⁹² См. Y. Karunadasa, Buddhist Analysis of Matter (Colombo, 1967), p.26.

⁹³ Vsm 387.

⁹⁴ VsmT 364; AbhvK 248.

⁹⁵ Vsm 444-45.

⁹⁶ ADSVT 5; VsmT 21; AbhvK 22.

⁹⁷ Vibhāgavantānaṃ dhammānaṃ sabhāvavibhāvanaṃ vibhāgena eva hoti (AbhvK 22; VsmT 470).

⁹⁸ Mil 58-59.

⁹⁹ MA II 287.

¹⁰⁰ The Question of King Milinda, p.142.

¹⁰¹ Anamattago ‘yam bhikkhave saṃsāro; pubbā koṭī na paññāyati (S II 178).

¹⁰² D I 28; Ud 69.

¹⁰³ DhsA 78.

¹⁰⁴ Ekassa dhammassa uppatti paṭisedhito hoti (там же 79).

¹⁰⁵ Там же 78ff.

¹⁰⁶ См. A Manual of Abhidhamma (trans. of ADS), Narada Thera (Colombo, 1956), pp.79ff.; Karunadasa, Buddhist Analysis of Matter, pp.155ff.

¹⁰⁷ Yā tesam tesam dhammānaṃ saṅkhā samaññā paññatti vohāro nāmaṃ nāmakammaṃ nāmadheyyam nirutti vyañjanaṃ abhilāpo (Dhs 110).

¹⁰⁸ Buddhist manual of Psychological Ethics (trans. of Dhs), C.A.F. Rhys-Davids (London, 1923), p.340.

¹⁰⁹ Там же.

¹¹⁰ Dhs 110.

¹¹¹ См. Дискуссию относительно концепции индивидуума (puggala) в Kvu.

¹¹² См. об этом далее.

¹¹³ См. далее.

¹¹⁴ S I 135.

¹¹⁵ AbhvK 346.

¹¹⁶ KvuA 198-99.

¹¹⁷ AMT 114ff.

¹¹⁸ Там же 116.

¹¹⁹ VsmT 210.

¹²⁰ Vināsbhāvato atītādikālavasena na vattabbattā nibbānaṃ paññatti ca kālavimuttā nāma (ADSVT 36).

¹²¹ MA II 299.

¹²² Saṅkhatāsaṅkhatalakkaṇānam pana abhāvena na vat-
tabbā saṅkhatā ti vā asaṅkhatā ti vā (KvuA 92).

¹²³ ADSVT 52-53.

¹²⁴ Aññamaññabyatirekena paramatthato upalabhati (VsmT 198).

¹²⁵ Там же 137.

¹²⁶ DT 123.

¹²⁷ Nanamoli, Path of Purification, p. 458.

¹²⁸ VsmT 225.

¹²⁹ ADSVT 53.

¹³⁰ ADSVT 151; AbhvK 317ff.; MilT 7-8.

¹³¹ ADS 39; ADSVT 151; SS vv.37ff.; PV v.1066.

¹³² ADSSV 53.

¹³³ ADSSV 159.

¹³⁴ ADSSV 54.

¹³⁵ SS v.68; MA I 55.

¹³⁶ Там же.

¹³⁷ A II 60.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ AA II 118.

¹⁴⁰ См. Bodhisattvabhūmi, ed, U. Wogihara (Tokyo, 1930-36), p.48. Возможно, единственный тхеравадинский текст, в котором термин самврити используется вместо саммути, – это сингальское санне (sanne) на ADS; см. ADSS 159.

¹⁴¹ См. Bodhicaryāvatāra-pañjikā (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1904-14). Детальное описание теорий истины, как они представлены в различных буддийских школах, см. L. de la Vallee Pussin, «Les Deux, Les Quatre, Les Trois Verites,» Melanges chinois et buoddhiques, Vol. V. pp.159ff.

¹⁴² Saṅketavacanam saccaṃ lokasammutikāraṇā / Paramatthavacanam saccaṃ dhammānaṃ bhūtalakkhaṇā. (AA I 54; KvuA 34; DA I 251).

¹⁴³ SS vv. 3ff.

¹⁴⁴ Jayatilleke, Early Buddhist Theory of Knowledge, p.364.

¹⁴⁵ AA I 54-55; DA I 251-52; SA II 77.

¹⁴⁶ DA I 251.

¹⁴⁷ Jayatilleke, p.365.

¹⁴⁸ SA I 51.

¹⁴⁹ KvuA 103.

¹⁵⁰ KvuA 103; Atthi puggalo ti vacana-mattato abhiniveso na kātabbo.

¹⁵¹ SA I 51.

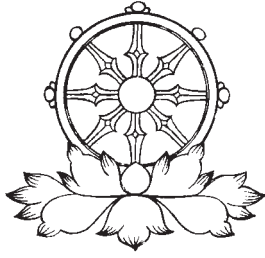
¹⁵² MA 125. Tasmāvohāra-kusalassa lokanāthassa satthuno / Sammutiṃ voharantassa musāvādo na jāyati.

¹⁵³ DA I 251.

¹⁵⁴ Na vacanabhedamattaṃ ālambitabbaṃ (Abhv 88).

¹⁵⁵ AA I 54; Abhvk 324.

¹⁵⁶ Suttanipāta v.884.





Дхарма Центр САМАДИТИ Sammādiṭṭhi

Центр Самадити проводит групповые и индивидуальные туры по сакральным местам Дхармы в Шри-Ланке. Вы сможете получить посвящения и техники медитации от Мастеров, достопочтенных Теро – настоятелей буддийских храмов и монастырей. Путешествие проходит по красивейшим местам страны и включает отдых на побережье океана.

Всю информацию по турам можно получить по адресу: www.dharma-tour.ru
Тел.: +7 495 728 36 65



Издательство
«ГАНГА»



Мы специализируемся на выпуске книг по восточному и западному мистицизму и его прикладным аспектам. Наши темы: адвайта, йога, тантра, кашмирский шиваизм, буддизм, бон, даосизм, дзен, цигун, боевые искусства, магические искусства, мистическое христианство, русское и западно-европейское язычество и др.

Наши издания включают качественные переводы с санскрита, тибетского, древнекитайского, китайского, немецкого и английского языков, а также труды отечественных авторов. Мы стремимся избегать «эзотерического попкорна» и предлагаем читателю наиболее интересных с нашей точки зрения авторов.

Наш сайт: www.ganga.ru
Эл. адрес: ganga@ganga.ru

Оптовые продажи:

Каширский пр-д, д. 27

м. «Варшавская», последний вагон из центра, из стеклянных дверей налево, затем направо вниз по переходу, на выходе из перехода направо вдоль торгового центра в сторону здания с числом 1975 на кирпичной кладке, пройти вдоль всего здания, в конце здания – проходная.

тел./факс (499)613-9418,
E-mail отдела продаж: real@ganga.ru

Осознанное дыхание и теория дхамм

Перевод: Д. Устьянцев

Редакция: А. Орлов

Макет и обложка: Н. Орлова

ООО «Издательство Ганга»

117574, Москва, ул. Голубинская, 17/9, 501

E-mail ganga@ganga.ru

Адрес сайта: www.ganga.ru

Дхарма Центр «Самадити»

Адрес сайта: www.dharma-tour.ru

Центр «Сватан»

Адрес сайта: www.rc-svatan.ru

Подписано к печати 08.12.2011

Формат 84x108/32

Печать офсетная. Усл. печ. л. 4,2

Тираж 1200. Заказ №