

## XIV

### РЕАЛИЗАЦИЯ

Завершающие строки Сатипаттхана-сутты дают следующее «предсказание» реализации в пределах того или иного временного периода. Здесь сказано:

«Если кто-либо будет развивать эти четыре *сатипаттханы* таким образом в течение семи лет... шести лет... пяти лет... четырех лет... трех лет... двух лет... одного года... семи месяцев... шести месяцев ... пяти месяцев ... четырех месяца... трех месяцев... двух месяцев... одного месяца... половины месяца... или семи дней, то ему следует ожидать одного из двух результатов: либо окончательное знание здесь и сейчас, либо, если остаются отпечатки привязанности, невозвращение. Так было сказано в связи с этим.

«Монахи, это прямой путь к очищению существ, к преодолению печалей и стенаний, к уничтожению *дуккхи* и неудовлетворенности, к обретению истинного метода, к реализации *ниббаны*, а именно, это четыре *сатпаттханы*<sup>1</sup>.

Вначале я рассмотрю данное предсказание и проанализирую, является ли продвижение к реализации «постепенным» или же «мгновенным». И в оставшейся части этой главы я постараюсь исследовать некоторые идеи, перспективы и предположения относительно цели сатипаттханы, упомянутой в вышеприведенном отрывке – «реализации *ниббаны*».

#### XIV.1 Постепенное и внезапное

Согласно выше представленному предсказанию, практика сатипаттханы обладает потенциалом вести к двум высшим из четырех стадий пробуждения – невозвращению и арахантству. Тот факт, что в этом разделе сразу говорится о двух высших стадиях реализации, подчеркивает полноту сатипаттханы как «прямого пути» к *ниббана*, обращая внимание на ее способность привести, «по крайней мере», к удалению пяти нижних оков (*saṃyojana*), и тем самым к полному освобождению от чувственных желаний и неприятия<sup>2</sup>.

Другой значимый аспект этого предсказания состоит в том, что для обретения результата практики сатипаттханы требуются различные периоды времени<sup>3</sup>. Очевидно, что даже обладающий низшими способностями может обрести свободу от желаний и неприятий в течение максимум семи лет. Тот же, у кого высшие способности, может сделать это всего за семь дней<sup>4</sup>. Однако, для оценки этого предсказания необходимо помнить, что число семь может иметь в данном контексте, скорее, символический характер, указывая просто на полный период, или цикл времени<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> M I 62. Предсказание относительно двух более высоких стадий пробуждения также появляется в связи с сатипаттханой в S V 181, и в связи с наблюдением за дыханием в S V 314, также и в различных других контекстах, например, в S V 129-33; S V 236; A III 82; A III 143; A V 108; Sn 724-65; и It 39-41.

<sup>2</sup> Свобода от чувственных желаний и неприятий, представляемая в этом предсказании, несколько напоминает часть «толкования» Сатипаттхана-сутты (M I 56), где практика сатипаттханы соотносится со свободой от желаний и неприязни. Однако Horner 1934: p.792 понимает выражение «если остаются следы привязанности» буквально, как представляющее пробуждение араханта здесь и сейчас как находящееся в оппозиции к его уходу (прекращению, исчезновению) из этого мира; см. также Masefield 1979; p.221.

<sup>3</sup> То же самое происходит в другом контексте в D III 55, где Будда утверждает, что в течение этих разных периодов времени он может вести учеников к реализации. Это может относиться к сатипаттхане, поскольку Будда далее не уточняет, чему он будет наставлять учеников.

<sup>4</sup> Об этом см. Knight 1985: p.3; и Sole-Leris 1992: p.103.

<sup>5</sup> Согласно T.W. Rhys Davids 1993: p.673 число семь окутано в палийской культуре «особым магическим ореолом», что не позволяет принимать это предсказание слишком буквально. Пример такого символического использования числа семь можно найти в A IV 89, где Будда рассказывает о своей прошлой жизни, в которой в результате семилетней практики любящей доброты он в течение семи калп не перерождался в этом мире, семь раз он становился Махабрахмой, и много раз по семь он становился вселенским правителем, владеющим семью сокровищами. Далее следует отметить, что в предсказании Сатипаттхана-сутты после одного года следуют не «одиннадцать месяцев», как можно было бы предположить, а «семь месяцев», что указывает на отсутствие следования простой математической логике. Согласно Dumont 1962: p.73: «число семь ... указывает на полноту» (в древней Индии).

Предсказание о реализации в китайской Мадхьяма-агаме обещает еще более быстрое пробуждение, чем в палийских суттах, утверждая, что реализация может произойти вечером, если практика была начата утром того же дня<sup>6</sup>. Возможность такой мгновенной реализации посредством сатипаттханы в течение всего одного дня или ночи также признается в палийских комментариях<sup>7</sup>, хотя в суттах речь идет лишь о пяти «факторах усилия» (pañca padhāniyaṅga)<sup>8</sup>.

Эти вариации временных промежутков получения результата сатипаттханы предполагают, что окончательный прорыв к реализации может произойти в любой момент во время правильной практики. То есть, когда *sati* правильно установлена (supaṭiṭṭhita), то каждый момент заряжен потенциалом пробуждения.

Отсюда возникает вопрос о степени, до которой продвижение к реализации следует «постепенной» схеме, в противовес неожиданному или «внезапному» прорыву к пробуждению<sup>9</sup>.

Согласно суттам, невозможно точно измерить количество загрязнений, уничтожаемое в течение дня практики, так же как плотник не может измерить, насколько в течение дня изнашивается рукоять его тесла<sup>10</sup>. Тем не менее, так же как после неоднократного использования плотник понимает, что рукоять сработалась, так же и медитирующий после многократных практик понимает, что загрязнения становятся слабее и уничтожаются. Это сравнение указывает на постепенное, хотя и не точно измеряемое, продвижение к реализации.

В действительности, постепенная природа продвижения к реализации – это достаточно частая тема сутт<sup>11</sup>. В них объясняется, что развитие в практике Дхаммы следует постепенно, подобно постепенному увеличению глубины океана<sup>12</sup>. Фрагмент из Ангуттара-никаи иллюстрирует ступенчатый процесс очищения примером постепенного очищения золота, когда за первыми грубыми и средними загрязнениями удаляются более тонкие<sup>13</sup>. Точно так же, в сфере ментальной культуры, вначале устраняют грубые типы загрязнений, и только потом могут продвигаться к тонким уровням.

Другое сравнение уподобляет занимающегося тройной тренировкой этического поведения (*sīla*), сосредоточения (*samādhi*) и мудрости (*paññā*) с фермером, который должен засеять и поливать всходы в надлежащее время<sup>14</sup>. Ни фермер, ни практикующий эту тройную тренировку не обладают магической силой сказать: «пусть мои усилия созреют теперь и превратятся в плод», но только их постоянное усилие приводит к желаемым результатам. Это сравнение указывает на то, что продвижение к пробуждению следует естественной динамике, сравнимой с созреванием растений в природной среде.

Другая каноническая иллюстрация продвижения к реализации изображает курицу, сидящую на своих яйцах. В должное время упорное высидывание курицей своих яиц приводит к вылупливанию цыплят, и точно так же в определенный момент упорная тренировка приводит практикующего к реализации<sup>15</sup>. Внезапное появление цыплят из яиц зависит от постепенного процесса их внутреннего развития в результате высидывания их курицей. И подобным же образом, внезапный прорыв к ниббане зависит от постепенного процесса внутреннего развития и тренировки ума. И так же, как курица не может тут же заставить цыплят разбить свою скорлупу, прорыв к

<sup>6</sup> Minh Chau 1991; p.94; и Nhat Than 1990: p.166.

<sup>7</sup> Ps I 302.

<sup>8</sup> Хотя в М II 96 уточняется, что сам Будда тренировал практикующего, такое уточнение не оговаривается в Сатипаттхана-сутте. Это предполагает, что для реализации в течение одного дня требуется личное присутствие Будды как наставника. Пять факторов усилия, упоминаемые в сутте, это доверие, физическое здоровье, искренность, энергичность и мудрость в связи с возникновением и исчезновением явлений. (Последний из них может представлять собой результат практики сатипаттханы, особенно созерцания природы возникновения и исчезновения, о чем говорится в «рефрене».)

<sup>9</sup> О «внезапном» и «постепенном» см. также Gethin 1992: pp.132 и 246; и Nanayakkara 1993b: p.581. Pensa 1977: p.335 связывает это разделение с различием между переживаниями пика и плато.

<sup>10</sup> S III 154 и A IV 127.

<sup>11</sup> Например, в M I 479; M III 2; или A I 162. См. также Strenski 1980: pp.4 и 8.

<sup>12</sup> Vin II 238; A IV 200; A IV 207; и Ud 54.

<sup>13</sup> A I 254. См. также Dhп 239.

<sup>14</sup> A I 240.

<sup>15</sup> M I 104; M I 357; S III 154; и A IV 125. Это сравнение имеет немного юмористический оттенок, поскольку медитирующий, вовлекающийся в интенсивную практику, сравнивается с курицей и ее яйцами, ведь оба большую часть своего времени сидят на месте.

ниббана не может быть осуществлен сразу. То и другое происходит в свое время, если есть необходимые условия.

Этот отрывок ясно указывает на то, что продвижение к пробуждению осуществляется постепенно. Но, с другой стороны, некоторые реализации вхождения в поток, описывающиеся в суттах, происходят «внезапным» способом, обычно, во время слушания наставлений Будды. При обращении к этим случаям кажется, что для пробуждения достаточно лишь слушания сутт, и нет особой необходимости постепенно развивать сосредоточение и входить в медитацию прозрения<sup>16</sup>. Однако здесь следует принимать во внимание, что если некто реализовывал вхождение в поток во время уединенной медитации, то это не становилось причиной обсуждения в суттах, и поэтому история этого не записывалась<sup>17</sup>. Но когда некто входил в поток во время слушания Будды, то обстоятельства этого события становились частью того, что затем отображалось в сутте. Поэтому можно предположить, что в суттах записывались главным образом вторые виды случаев реализации вхождения в поток. Но в тех же суттах на самом деле говорится и о том, что потенциал медитации прозрения ведет к реализации вхождения в поток, что было бы бессмысленным утверждением, если бы вхождение в поток зависело исключительно от слушания сутт<sup>18</sup>. Кроме того, если бы простое слушание и понимание сутты было достаточно для реализации, Будда бы не призывал так часто к медитации<sup>19</sup>.

Довольно сжатую версию постепенного пути можно найти в связи с одним случаем, когда мирянин смог войти в поток, несмотря на то, что был немного пьян. Впервые встретившись с Буддой, этот человек мгновенно протрезвел, и после получения постепенных наставлений он реализовал вхождение в поток<sup>20</sup>. В данном конкретном случае впечатление от личной встречи с Буддой было настолько мощным, что смог произойти прорыв к вхождению в поток, несмотря на то, что всего несколько мгновений назад этот человек был пьян. И этот мирянин не единственный такой пример, поскольку в суттах также описывается достижение вхождения в поток другого человека во время его смерти, хотя при жизни он не мог устоять перед алкоголем<sup>21</sup>. Внимательное исследование этой сутты наводит на то, что этот мирянин, вероятно, прежде так далеко продвинулся на пути, что смог войти в поток (по крайней мере) во время смерти, хотя время от времени его этические принципы подвергались испытаниям<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> В действительности в *Dhammavuddho* 1999: p.10 *sotāpanna* переводится как «вхождение в ухо», которое реализуется в результате слушания сутты. И также *Masefield* 1987: p.134 предполагает, что *sota* соответствует «слушанию», а не «поток». Однако, при рассмотрении сутт обнаруживается, что хотя в *S V 357* слушание Дхаммы упоминается как один из факторов вхождения в поток, в той же сутте «поток» ясно определяется как относящийся к благородному восьмеричному пути, а «входящий в поток» как тот, кто полностью владеет этим восьмеричным путем. Кроме того, следует отметить, что палийский термин для получения Дхаммы через слушание – это *sotānugata*, а не *sotāpanna* (см. *A II 185*). Образ «потока» также появляется в *S V 38*, где благородный восьмеричный путь сравнивается с рекой Ганга, поскольку ведет к ниббана, так же как Ганга втекает в море.

<sup>17</sup> По видимому, лишь реализация арахатства считалась значительным событием, достойным сообщения Будде (*aññā vuṅkaṇa*).

<sup>18</sup> Например, *S III 167* связывает реализацию вхождения в поток с созерцанием непостоянства, неудовлетворительности и несубстанциальной природы пяти совокупностей; *A I 44* представляет хорошо развитое внимательное наблюдение за телом как способное привести к вхождению в поток; и *A III 442-3* предполагает наличие такого же потенциала у созерцания всех формаций как непостоянных, неудовлетворительных и несубстанциальных. См. также *D III 241* и *A III 21*, где слушание Дхаммы составляет один из пяти способов пробуждения, тогда как остальными являются ее изучение, декламация, а также размышление и медитация.

<sup>19</sup> См., например, предостережение Будды: «не пренебрегай медитацией!» (например, в *M I 46*; *M I 118*; *M II 266*; *M III 302*; *S IV 133*; *S IV 359*; *S IV 361*; *S IV 368*; *S IV 373*; *S V 157*; *A III 87*; *A III 88*; *A IV 139*; и *A IV 392*); или же часто рассказывается, как медитирующий отправляется в уединение для интенсивной практики и отшельничества (например, в *D I 71*; *D I 207*; *D II 242*; *D III 49*; *M I 181*; *M I 269*; *M I 274*; *M I 346*; *M I 440*; *M II 162*; *M II 226*; *M III 3*; *M III 35*; *M III 115*; *M III 135*; *A II 210*; *A III 92*; *A III 100*; *A IV 436*; и *A V 207*).

<sup>20</sup> *A IV 213*.

<sup>21</sup> *S V 375*.

<sup>22</sup> Согласно *S V 380*, Саракани (*Sarakāni*) завершил (*paripūrakaṅ*) свою тренировку в момент смерти, что указывает на то, что он достиг вхождения в поток в это время. Поскольку в *S V 379* имеется такой же набор терминов, используемых в определениях «последователя Дхаммы» (*dhammānusāri*) и «последователя веры» (*saddhānusāri*) в *M I 479*, очень вероятно, что он являлся именно таким «последователем», и поэтому должен

«Внезапные» переживания пробуждения могут даже вести к самому арахатству. Примером этого является аскет Бахия, чье полное пробуждение наступило в минуты его первой встречи с Буддой, сразу после получения им кратких, но глубоких наставлений<sup>23</sup>. Бахия, безусловно, является образцом «внезапного» пробуждения. Из рассмотрения обстоятельств его пробуждения становится очевидным, что постепенное развитие Бахии происходило вне буддийской системы тренировки. Во время встречи с Буддой Бахия уже обладал высшей степенью духовной зрелости, и поэтому полученных им кратких наставлений было достаточно для того, чтобы произошел полный прорыв<sup>24</sup>.

Во многих упомянутых примерах раскрывается мощное влияние личного присутствия Будды, которое становится серьезным стимулом для реализации. При дальнейшем тщательном изучении сутт можно найти дополнительные примеры иногда удивительных «внезапных» реализаций. Из всех сил стремясь достичь реализации, Ананда, наконец, обрел полное пробуждение в момент, когда он перестал прикладывать усилия и прилегал отдохнуть<sup>25</sup>. Кроме того, монахиня и в другом случае монах, оба на грани самоубийства, некоторым образом были спасены пробуждением<sup>26</sup>. В комментариях даже излагается история об акробате, который достиг реализации, когда балансировал на вершине столба<sup>27</sup>. Все эти примеры демонстрируют внезапную и непредсказуемую природу события пробуждения. Они показывают, что хотя постепенное продвижение к реализации является правилом, необходимое время, чтобы такая постепенная подготовка привела к результату, очень сильно различается соответственно индивидуальным особенностям. Поэтому перечисление различных временных периодов в предсказании реализации, в конце Сатипаттхана-сутты, тоже имеет большое значение.

Таким образом, в раннем буддизме постепенное развитие считается необходимой подготовкой для внезапного прорыва к реализации в конце. Рассматривая путь таким образом, как комбинацию этих двух аспектов, примиряют кажущиеся противоречия между часто делающимся упором в суттах на необходимость определенного типа поведения и развития знания, тогда как из других источников следует, что реализация ниббаны – это не просто результат поведения или знания<sup>28</sup>.

Не только невозможно предсказать точный момент наступления реализации, но, с точки зрения действительной практики, даже постепенное продвижение к реализации не обязательно протекает одинаково. Но в целом можно сказать, что большая часть практикующих переживает циклическую последовательность подъема и спада, как колеблющуюся в пределах достаточно широкого спектра<sup>29</sup>. Если эти текущие циклы рассматриваются в более длительных временных пределах, то они обнаруживают медленное, но последовательное постепенное развитие со все более возрастающим потенциалом, который, в конце концов, выливается во внезапную реализацию ниббаны. И теперь я обращусь к более детальному рассмотрению этой реализации.

#### XIV.2 Ниббана и ее этическое значение

---

был реализовать вхождение в поток в самый последний момент смерти (см. S III 225, где утверждается, что «последователь Дхаммы» или «последователь веры» не может уйти, не реализовав плода вхождения в поток).

<sup>23</sup> Ud 8.

<sup>24</sup> Бахия должен был развить высокую степень очищения ума, какой бы практике он ни следовал, поскольку, согласно сказанному в Удане, он (ошибочно) считал себя уже полностью пробужденным. Искренность его устремления становится ясной из того факта, что усомнившись в своей предполагаемой реализации, он тут же пустился в путь через всю Индию, чтобы встретиться с Буддой. Он очень спешил, и поэтому, узнав, что Будда отправился за подаянием, он не мог ждать его возвращения в монастырь. (В комментарии Ud-a 79 дается маловероятное описание Бахии как претворявшегося пострадавшим в кораблекрушении и носившего в качестве одежды кору, чтобы легче получать средства к существованию. Однако, его долгий путь через пол Индии был, согласно Ud-a 86, подвигом сверхъестественной силы.)

<sup>25</sup> Vin II 285.

<sup>26</sup> Thī 80-1 и Th 408-9.

<sup>27</sup> Dh-p-a IV 63.

<sup>28</sup> В A II 163 Сарипутте задается вопрос: является ли реализация результатом знания или поведения? И в обоих случаях он дает отрицательный ответ, объясняя, что то и другое является необходимым, но не обязательным условием для реализации. (об этом см. Jayatilleke 1967: p.456.) И точно так же, согласно Sn 839, чистота не является просто результатом воззрения, изучения, знания или поведения, но чистота также не достигается и при их отсутствии.

<sup>29</sup> Debes 1994: pp.204 и 208; и Ktfield 1979: p.53.

Понимаемая в буквальном смысле, «ниббана» соответствует затуханию светильника или огня. Образ погасшей лампы несколько раз появляется в суттах, как описание переживания ниббаны<sup>30</sup>. Соответствующий глагол *nibbāyati* означает «угасание» или «охлаждение». Такое затухание, вероятно, лучше всего понимать в пассивном смысле, когда огонь желания, неприязни и неведения гаснет из-за отсутствия топлива<sup>31</sup>. Метафора потухшего огня в древнеиндийском контексте имеет оттенок покоя, независимости и освобождения<sup>32</sup>.

Судя по свидетельствам сутт, аскеты и философы того времени использовали термин «ниббана» с преобладающими позитивными коннотациями. Например, в Брахмаджала-сутте приводится список из пяти позиций "пропаганды" ниббаны «здесь и сейчас», каковыми являются пять различных концепций счастья: чувственные наслаждения и радости четырех уровней погружения<sup>33</sup>. В другой сутте рассказывается о страннике, считающем, что «ниббана» соответствует физическому и ментальному здоровью<sup>34</sup>. И точно так же, в палийских суттах в основе стандартного определения лежат позитивные коннотации, согласно которым ниббана выступает как свобода от неблагоприятных ментальных корней желания, неприятия и заблуждения<sup>35</sup>.

Это определение, в частности, высвечивает этическое значение реализации ниббаны, которое требует дальнейшего исследования, поскольку иногда говорится о том, что реализация ниббаны выходит за пределы этических ценностей<sup>36</sup>. На первый взгляд может показаться, что именно такой выход за пределы утверждается в Саманамандика-сутте (*Samaṇamaṇḍikā Sutta*), поскольку в ней пробуждение связывается с полным прекращением добродетельного этического поведения<sup>37</sup>. А также и в других местах палийского канона превозносится выход за пределы как «добра», так и «зла»<sup>38</sup>.

Если вначале рассмотреть отрывок из Саманамандика-сутты, то при детальном изучении обнаруживается, что это конкретное утверждение не относится к отрицанию этического поведения, но лишь к тому факту, что араханты больше не отождествляются с их добродетельным поведением<sup>39</sup>. Что касается других мест, где говорится о «выходе за пределы добра и зла», то необходимо провести четкое разделение между такими палийскими терминами как *kusala* или *puñña*, переводимыми как «добро». Хотя эти два термина не могут быть полностью отделены друг от друга в каноническом употреблении, но часто они имеют различные смыслы<sup>40</sup>. Если *puñña* в основном означает позитивные действия, то *kusala* включает в себя любой тип добродетели, включая реализацию ниббаны<sup>41</sup>.

То, за пределы чего выходят араханты, это накопление кармы. Они выходят за пределы порождения «добродетельного» (*puñña*) и «порочного» (*pāpa*). Но то же самое не может быть сказано о благоприятном (*kusala*). На самом деле, в результате искоренения всех неблагоприятных (*akusala*)

<sup>30</sup> D II 157; S I 159; A I 236; A IV 3; A IV 4; и Th 906. В Th 116 дается немного иная формулировка, когда переживание Патачарой ниббаны действительно совпадает с «ниббаной» ее светильника.

<sup>31</sup> См. M III 245 и S V 319. Collins 1998: p.191, и T.W. Rhys Davids 1993: p.362, указывают, что ниббана соответствует угасанию огня из-за отсутствия топлива, а не в результате его активного задувания.

<sup>32</sup> Thanissaro 1993: p.41. Для сравнения, в Упанишадах используется образ потухшего огня см. Schrader 1905: p.167.

<sup>33</sup> D I 36. Определение Буддой ниббаны «здесь и сейчас» можно найти в A V 64.

<sup>34</sup> M I 509. По мнению Будды, это был явно ошибочный взгляд на ниббану.

<sup>35</sup> Например, в S IV 251; S IV 261; и S IV 371. В S V 8 такое же определение распространяется на «бессмертие»; тогда как в S I 39 и Sn 1109 ниббана определяется как искоренение страстных желаний. Это похоже на более образный способ установления происхождения термина «ниббана», который обнаруживается в комментариях, где это слово рассматривается как состоящее из *ni* (отсутствие) и *vāna* (метафорическое выражение страстного желания), что в совокупности означает «отсутствие страстного желания» (например, в *Vajirāyāṇa* 1984: p.20).

<sup>36</sup> Об этом, например, говорит van Zeyst 1961c: p.143.

<sup>37</sup> M II 27.

<sup>38</sup> Например, Dh 39; Dh 267; Dh 412; Sn 547; Sn 790; и Sn 900.

<sup>39</sup> „*āramoli* 1995: p.1283 n.775 комментирует: «в этом фрагменте показано, что арахант, поддерживающий добродетельное поведение, больше не отождествляется со своей добродетелью». Wijesekera 1994: p.35 объясняет, что практикующий должен «овладевать нравственностью, но не позволять, чтобы нравственность его подчиняла». См. также M I 319, где Будда указывает на то, что хотя он и обладает высшим уровнем добродетели, но он не отождествляется с ней.

<sup>40</sup> Согласно Carter 1984: p.48, *kusala* и *puñña* несколько перекрывают друг друга в контексте тройного волевого акта, но между ними может быть проведено четкое разделение относительно индивидуальных качеств.

<sup>41</sup> В действительности, согласно D III 102, реализация ниббаны является наивысшим среди добродетельных явлений; см. Premasiri 1976: p.68. См. также Collins 1998: p.154; и Nanayakkara 1999: p.258.

состояний ума, араханты становятся высшим воплощением благоприятного. И поэтому, как отмечается в Саманамандика-сутте, они спонтанно добродетельны и даже не отождествляются со своей добродетелью.

Ниббана, по крайней мере, как ее понимал Будда, имеет достаточно определенное этическое значение. Араханты просто не могут совершить безнравственное действие, поскольку вместе с полной реализацией ниббаны истощаются все недобродетельные состояния ума<sup>42</sup>. Поэтому любое наличие недобродетельной мысли, речи или действия прямо противоречит состоянию араханта.

В Вимамсака-сутте Будда применяет этот принцип даже к самому себе, открыто призывая будущих учеников проверять его слова о полном пробуждении посредством исследования и наблюдения за его поведением и действиями<sup>43</sup>. Он объясняет, что только если они не могут найти даже следов неблагоприятного, лишь тогда разумно доверять ему как учителю. Даже Будда должен подтверждать свои учения делами, как он и делал. То, чему Будда учил, находилось в полном соответствии с его поведением<sup>44</sup>. Поэтому даже после своего полного пробуждения Будда все еще поддерживал сдержанное поведение и внимательно относился к тому, что, прежде всего, приводило к очищению<sup>45</sup>. Если сам Будда придерживался общих стандартов нравственной чистоты, то в его учении вряд ли можно найти двойные стандарты морали.

Хотя пробуждение происходит лишь на уровне вхождения в поток, переживание ниббаны все же обладает определенными этическими последствиями. Главный результат реализации вхождения в поток состоит в том, что вошедший в поток не может настолько серьезно нарушить этическое поведение, чтобы это привело его к нижнему перерождению<sup>46</sup>. И хотя они еще не достигли этического совершенства Будды или араханта, первая реализация ниббаны уже приводит к необратимому изменению в связи с нравственностью.

Чтобы осветить дополнительные перспективы ниббаны, я теперь вкратце рассмотрю некоторые ее канонические описания.

#### *XIV.3 Ранняя буддийская концепция ниббаны*

Ранняя буддийская концепция ниббаны не была легко понята аскетами и философами того времени. Последовательный отказ Будды соглашаться с любым из четырех утверждений относительно сохранения или уничтожения араханта после смерти, приводил в недоумение его современников<sup>47</sup>. По мнению Будды, поддерживать эти утверждения также бессмысленно, как рассуждать о направлении, в котором уходит потухший огонь<sup>48</sup>.

Будда нашел существование способов описания состояния реализации, или пробуждения не адекватными его реализации<sup>49</sup>. Его понимание ниббаны представляло собой радикальный уход от

---

<sup>42</sup> Согласно (например) D III 133; D III 235; M I 523; и A IV 370 этическое совершенство арахантов таково, что они не могут по своему произволу лишать живых существ жизни, красть, вступать в любую форму полового сношения, лгать и радоваться чувственным удовольствиям, собирать вещи, как домохозяева. См. также Lily de Silva 1996: p.7.

<sup>43</sup> M I 318. См. также Premasiri 1990b: p.100.

<sup>44</sup> D II 224; D III 135; A II 24; и It 122 указывают, что Будда действовал как говорил, и говорил, как действовал. Это по-разному проявляется в A IV 82, где Будда проясняет, что ему нет нужды скрывать свои действия, чтобы другие о них не узнали. Моральное совершенство Будды также упоминается в D III 217 и M II 115.

<sup>45</sup> M I 464. Что касается корреляции активностей, упоминаемых в этом отрывке в связи с M I 11 или A III 390, тот факт, что также упоминается «устранение», кажется странным и может быть следствием искажения текста, так как для Будды нет необходимости устранять неблагоприятные мысли, поскольку они не появляются в первую очередь.

<sup>46</sup> В M III 64 следующее перечисляется как невозможное для вошедшего в поток: убийство своей матери, убийство своего отца, убийство араханта, ранение Будды и причинение раскола в монашеском сообществе. Неспособность совершить эти серьезные нарушения этического поведения является одной из четырех ветвей вхождения в поток, о чем часто говорится в суттах (например, в S V 343). Кроме этого, согласно M I 324 и Sn 232, вошедшие в поток также не могут скрывать свои дурные поступки.

<sup>47</sup> Например, в M I 486.

<sup>48</sup> M I 487.

<sup>49</sup> В M I 326 реализация ниббаны («не проявляющееся сознание») образует часть того, что почти приравнивается к поединку, в котором Будда доказал, что его реализация полностью превосходит сферу познаний Брахмы, метафорически демонстрируя, что она выходит за пределы до сих пор известных и ценных типов реализации. (Об этом см. Jayatilleke 1970: p.115.)

концепций времени. Он сам хорошо это осознавал, и после своего пробуждения сразу понял трудность, связанную с передачей собственной реализации другим<sup>50</sup>.

Несмотря на эти трудности, Будда в некоторых случаях пытался объяснять природу ниббаны. Например, в Удана он говорил о ниббанае как о чем-то, находящемся за пределами этого или другого мира, за пределами прихода, ухода или нахождения на месте, за пределами четырех элементов, представляющих материальную реальность, и за пределами всех нематериальных сфер. Эта «сфера» (āyatana), на которую он указывает, без объекта и без какой-либо опоры, представляет собой «конец страдания»<sup>51</sup>. Это описание показывает, что ниббана относится к измерению, полностью отличающемуся от обычных переживаний мира, а также отличается от переживаний медитативного погружения.

В других суттах такое полностью иное переживание называется «не проявляющимся» сознанием<sup>52</sup>. Связанный с этим нюанс появляется в поэтическом пассаже, который сравнивает сознание араханта с лучами солнца, проходящими через окно комнаты без находящейся перед ней стены, когда эти лучи не падают на что-то<sup>53</sup>.

В другой сутте из Удданы ниббана описывается при помощи набора таких причастий прошлого времени как «не рожденное» (a-jāta), «не ставшее» (a-bhūta), «не сделанное» (a-kata) и «не обусловленное» (a-sañkhata)<sup>54</sup>. В этом фрагменте снова делается упор на том, что ниббана является полностью «другим», в том смысле, что она не рождается и не создается, не производится и не является обусловленной. И именно вследствие этой «инаковости» ниббана представляет собой свободу от рождения (jāti), становления (bhava), кармы (kamma) и формаций (saṅkhāra)<sup>55</sup>. Рождение символизирует существование во времени, тогда как ниббана, не будучи субъектом рождения или смерти, является вневременной, или за пределами времени<sup>56</sup>.

В этих местах показывается, что ниббана явно отличается от любого другого переживания, сферы, состояния или мира. И они четко указывают на то, что пока есть пусть даже тонкое ощущение чего-то или кого-то, находящегося где-то, это еще не переживание ниббаны.

#### XIV.4 Ниббана: ни всеохватывающее единство, ни уничтожение

Чтобы далее прояснить отличительный характер буддийской концепции ниббаны, в этой главе я приведу доводы против реализации всеохватывающего единства (как это представляют «не двойственные» религиозные традиции), а также против уничтожения (аннигиляционизма). Хотя ранний буддизм не отрицает различия между субъектом и объектом, он не рассматривает это различие как нечто очень важное. То и другое эфемерно: субъект есть не что иное, как сочетание взаимодействий с миром (объектом), тогда как говорить о мире можно только говоря о том, что воспринимается субъектом<sup>57</sup>.

Единство, относительно субъективного переживания, предполагает соединение субъекта с объектом. Такие переживания часто являются результатом глубоких уровней сосредоточения. Ниббана, с другой стороны, подразумевает полный отход от субъекта и объекта, а не их соединение<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> M I 167 и S I 136. О трудности описания ниббаны обычным языком см. также Burns 1983: p.20; и Story 1984: p.42.

<sup>51</sup> Ud 80. В этом контексте «сфера» (āyatana) может соответствовать «сфере» переживания, поскольку в других случаях тот же набор терминов составляет часть описания медитативного переживания, см. A V 7; A V 319; A V 353; A V 355; A V 356; и A V 358. Mp V 2 связывает эти фрагменты с обретением результата араханта.

<sup>52</sup> Anidassana viññāṇa в D I 223. Об этом см. также Harvey 1989: p.88; „ āṇananda 1986: p.66; и „ āṇamoli 1980: p.178.

<sup>53</sup> S II 103, где, вследствие полного отсутствия страстного желания по отношению к любому из четырех видов питания, сознание является «не зафиксированным» (appatitṭhita), что, в свою очередь, приводит к свободе от будущего становления.

<sup>54</sup> Ud 80 и It 37. Об этом см. Kalupahana 1994: p.92; и Norman 1991-3: p.220.

<sup>55</sup> D III 275 и It 61. Об этом см. Premasiri 1991: p.49.

<sup>56</sup> См., например, M I 162, где жена, дети и материальное имущество определяются как рождающиеся явления, после чего ниббана классифицируется как не рождающаяся. О возможных значениях термина «рождение» см. также Buddhadasa 1984: p.26; Govinda 1991: p.50; Harvey 1989: p.90; и Karunadasa 1994: p.11.

<sup>57</sup> Tilakaratneig 93: p.74.

<sup>58</sup> Например, в S IV 100 говорится о прекращении всех шести сфер восприятия, что комментарии объясняют как относящееся к ниббанае (Spk II 391). Другим подходящим соответствием может быть стандартное описание

Такое переживание представляет собой «выход» из всего когнитивного поля<sup>59</sup>. И хотя ниббана соответствует недвойственности настолько, насколько она не имеет своей противоположности<sup>60</sup>, ее смысл, тем не менее, выходит далеко за пределы переживаний единства или общности<sup>61</sup>.

Определенно, переживания единства были известны в ранней буддийской общине, но даже их наиболее очищенные формы, переживаемые в результате духовных достижений, не считались окончательной целью<sup>62</sup>. Поскольку сам Будда не был удовлетворен тем, что ему пришлось пережить в результате наставлений, полученных от своих первых учителей<sup>63</sup>, он убеждал своих учеников выходить за пределы таких «трансцендентных» переживаний<sup>64</sup>. Некоторые из его учеников достигали различных недвойственных переживаний, тогда как другие приходили к полному пробуждению без переживаний каких-либо духовных достижений<sup>65</sup>. И последние были живым подтверждением того, что такие достижения, далекие от отождествления с ниббаной, не обязательны для ее реализации.

Чтобы правильно оценить раннюю буддийскую концепцию ниббаны, необходимо отмежеваться не только от воззрений, опирающихся на переживание единства, но также и от теорий уничтожения, поддерживаемых детерминистскими и материалистическими школами древней Индии. В некоторых случаях Будду ошибочно обвиняют в аннигиляционизме<sup>66</sup>. В ответ на такие заявления он остроумно отвечал, что это верно, если означает, что уничтожаются все неблагоприятные состояния ума.

Исследование этой сутты показывает, что ниббана описывается как с позитивной, так и с негативной точек зрения. Негативные выражения часто появляются в определенном контексте, указывая на то, что еще предстоит проделать работу<sup>67</sup>. Однако, в других суттах ниббана характеризуется разнообразными позитивными эпитетам, такими как состояние покоя, чистоты и

---

вхождения в поток (например, в S V 423), в котором говорится о прозрении того факта, что все возникающее также и прекращается, что вполне может указывать на субъективное переживание ниббаны, где все обусловленные явления прекращаются. Точно так же провозглашения реализации в M III 265 и S IV 58 указывают на прекращение переживания. Реализация, как прекращение переживания, также отражается в писаниях современных учителей медитации; см., например, Brown 1986b: p.205; Goenka 1994a: p.113, и 1999: p.34; Goleman 1977b: p.31; Griffith 1981: p.610; Komfield 1993: p.291; Mahasi 1981: p.286; и „ āṇāṅāma 1997: p.80. См. также сноску 30 в этой главе.

<sup>59</sup> M I 38; в комментарии такой «выход» из всего когнитивного поля отождествляется с ниббаной (Ps I 176). И точно так же Yñī 6 рассматривает ниббану как успокоение всех познавательных актов.

<sup>60</sup> Вопрос, «что является противоположностью ниббаны?» (в M I 304), это вопрос, по мнению монахини араханты Дхаммадинны, на который не может быть получен ответ. В комментарии Ps II 369 объясняется, что ниббана не имеет противоположности.

<sup>61</sup> Это может быть заключено из утверждения, сделанного Буддой (M II 229-33), что вследствие прямого восприятия ниббаны выходят за пределы всех воззрений и точек зрения, связанных с переживанием единства. См. также S II 77, где Будда отвергает воззрение «все есть одно», как одну из крайностей. Далее, согласно A IV 40 и A IV 401, в различных небесных сферах преобладают объединяющие или умножающие переживания; так что такое категорическое утверждение, как «все есть одно», не соответствует раннему буддийскому описанию вселенской реальности. См. также Ling 1967: p.167.

<sup>62</sup> Духовные достижения прямо отождествляются с «единством» в M III 220. На самом деле, все они начинаются с предписания не обращать внимания на различные восприятия, как основы для развития сферы бесконечного пространства (например, в A IV 306), что явно указывает на объединяющий характер этих переживаний. В M III 106 четыре духовных достижения снова квалифицируются как «единство» (ekatta), и каждое является частью постепенного «нисхождения» в пустотность. Кульминация этого постепенного нисхождения достигается вместе с уничтожением притоков (M III 108), в момент которого характеристика «единство» больше не используется. Это ясно показывает, что полное пробуждение выходит за пределы даже наиболее очищенных переживаний единства. В этой сутте также указывается, что могут быть различные типы переживания «пустотности», но именно полное уничтожение притоков определяет то, является ли (или нет) переживание пустотности полным пробуждением.

<sup>63</sup> См. M I 165, где Будда замечает относительно Алара Каламы и Уддака Рамапутты, что их учение не способствовало полному разочарованию, и поэтому не было достаточным для реализации ниббаны.

<sup>64</sup> Например, в M I 455-6, где Будда замечает относительно каждого медитативного погружения: «я говорю – этого недостаточно, отринь и преодолей это!».

<sup>65</sup> Именно араханты, «освобожденные мудростью», соответственно их каноническому определению (например, в M I 477), уничтожают притоки без переживания духовных достижений.

<sup>66</sup> Vin III 2; A IV 174; и A IV 183. См. также Vin I 234; Vin III 3; M I 140; и A V 190; где Будду называют «нигилистом».

<sup>67</sup> Bodhi 1996: p.171; „ āṇāṇika 1986a: p.25; и Sobti 1985: p.134.

свободы, возвышенное и благоприятное, чудесное и удивительное, остров, приют и убежище<sup>68</sup>. Счастье свободы, опирающееся на реализацию ниббаны, представляет собой высшую возможную форму счастья<sup>69</sup>. Описываемая как источник высшего счастья, как состояние свободы, высшее и благоприятное, ниббана, по-видимому, имеет мало общего с простой аннигиляцией.

На самом деле, согласно глубокому анализу Будды, попытка уничтожить себя все еще вращается вокруг чувства самости, хоть и мотивируется отвращением к этому «я». Таким образом, аннигиляционизм по-прежнему связан с ощущением самости, что можно сравнить с собакой, которая бежит вокруг столба, к которому она привязана<sup>70</sup>. Такое стремление к формам несуществования (*vibhavatanhā*) определенно является препятствием к реализации ниббаны<sup>71</sup>. Как объясняется в Дхатувибханга-сутте, думать: «Меня не должно быть» – это форма измышления, так же как мысль: «Я должен быть»<sup>72</sup>. Обе эти мысли следует оставить, чтобы прийти к пробуждению.

Утверждение, что арахант приходит к уничтожению во время смерти, свидетельствует о непонимании, поскольку такое суждение ведет к уничтожению того, что невозможно обнаружить как субстанциальное, даже при жизни<sup>73</sup>. Поэтому любое утверждение относительно существования или уничтожения араханта после смерти оказывается бессмысленным<sup>74</sup>. Ниббана предполагает, что заблуждающаяся вера в субстанциальную самость уничтожается, «уничтожение», которое уже произошло благодаря вхождению в поток. И вследствие полного пробуждения навсегда «уничтожаются» даже тончайшие следы цепляния за ощущение самости, что является ничем иным как негативным способом выражения свободы, достигаемой посредством реализации. Полностью пробужденный к реальности отсутствия самости, арахант определенно свободен, подобно птице в небе, которая не оставляет следов<sup>75</sup>.

---

<sup>68</sup> В S IV 368-73 приводится длинный список подобных эпитетов. Схожий, но более короткий список можно найти в A IV 453.

<sup>69</sup> Ниббана, как высшее счастье, встречается, например, в M I 508; Dhп 203; Dhп 204; и Thī 476. Эти выражения относятся к переживанию арахантом счастья освобождения; см., например, M II 104; S I 196; Ud 1; Ud 10; и Ud 32. Превосходство этого счастья над всеми остальными его видами устанавливается в Ud 11. Однако следует отметить, что сама ниббана не ощущается как вид счастья, поскольку вместе с ниббаной прекращаются все ощущения. Об этом говорится в A IV 414, где Сарипутта утверждает, что ниббана является счастьем. Когда задается вопрос, какое может быть счастье при отсутствии какого-либо ощущения, то он объясняет, что для него счастье является именно отсутствием ощущения. И точно так же в M I 400 Будда объясняет, что с его точки зрения именно прекращение ощущений и восприятий являются счастьем, поскольку он не ограничивает концепцию «счастья» только лишь ощущениями счастья. Johansson 1969: p.25, объясняет, что ниббана является «источником счастья», а не «состоянием счастья».

<sup>70</sup> M II 232.

<sup>71</sup> Поскольку это одна из форм страстного желания, относящаяся ко второй благородной истине (см, например, S V 421).

<sup>72</sup> M III 246.

<sup>73</sup> В S IV 383 участь араханта после смерти ставит монаха Анурадхи в затруднительное положение, из которого он пытается выйти, утверждая, что ее можно описать иначе, чем четыре стандартных суждения, используемые в древней Индии в подобных диспутах. После отклонения этой (согласно индийской логике невозможной) пятой альтернативы, Будда привел Анурадху к заключению, что даже будучи живым, арахант не может быть отождествлен с какой-либо из пяти совокупностей, или же с чем-то за их пределами. И такое же рассуждение можно найти в S III 112, где Сарипутта упрекает монаха Ямаку за предположение, что араханты уничтожаются во время смерти.

<sup>74</sup> Sn 1074 сравнивает араханта с пламенем, которое, однажды исчезнув, больше не может уже называться «пламенем». В Sn 1074 объясняется, что невозможно измерить того, кто ушел таким образом, поскольку, когда исчезают все явления, то также исчезают и все способы выражения. Единственное приемлемое высказывание, которое можно сделать в связи с арахантами во время смерти (см. D II 109 и D III 135), это то, что они «входят в элемент ниббаны без остатка». Далее в It 38 объясняется, что данное высказывание подразумевает, что в случае ухода араханта все чувствуемое и переживаемое, поскольку ему больше не радуются, просто становится безразличным.

<sup>75</sup> Dhп 93 и Th 92.