

Валпола Рахула

Чему учил Будда

Перевод Берхина И.В.

Перевод с английского осуществлен по изданию -
Valpola Rahula. What the Buddha Taught. 1978, Великобритания.

© "Махасангха" 1995

Верстка, коррекция Ивахненко Д. А., 1999

СОДЕРЖАНИЕ

БУДДА *

Глава I БУДДИЙСКИЙ СКЛАД УМА *

Глава II ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ *

Глава III УЧЕНИЕ О НЕ-Я: АНАТТА *

Глава IV "СОЗЕРЦАНИЕ" ИЛИ КУЛЬТУРА УМА: БХАВАНА *

Глава V ЧЕМУ УЧИЛ БУДДА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР *

СЛОВАРЬ *

БУДДА

Будда, чье личное имя было Сиддхатха (Сиддхартха на санскрите), и родовое имя Готама (санскр. Гаутама), жил в Северной Индии в шестом веке до н.э. Его отец, Суддходана, был правителем царства Сакьев (в современном Непале). Его матерью была царица Майя. Согласно обычаю своего времени, он женился довольно молодым, в шестнадцатилетнем возрасте, на красивой и благочестивой молодой принцессе по имени Ясодхара. Молодой принц жил в своем дворце, имея в своем распоряжении любую роскошь. Но совершенно неожиданно, столкнувшись с жизненной действительностью и страданием человечества, он решил найти выход из этого всеобщего страдания. В возрасте 29 лет, вскоре после рождения своего единственного ребенка, Рахулы, он в поисках этого выхода оставил свое царство и стал аскетом. В течение шести лет аскет Готама скитался по долине Ганга, встречая знаменитых религиозных учителей, изучая и следуя их системам и методам, подвергая себя строгим аскетическим практикам. Они не удовлетворяли его. Поэтому он оставил все традиционные религии и их методы и пошел своим собственным путем. Случилось так, что однажды вечером, сидя под деревом (с тех пор известным как дерево Бодхи или дерево Бо, “Дерево Мудрости” на берегу реки Неранджара в Буддха-Гайя возле Гайя в современном Бихаре), в возрасте 35 лет, Готама достиг просветления, после которого он стал известен как Будда, “Просветленный”.

После своего Просветления Будда Готама произнес свою первую проповедь группе из пяти аскетов, своих старых соратников в Исипатане (современный Сарнатх) возле Бенареса. С того дня в течение сорока пяти лет он обучал мужчин и женщин всех сословий – царей и крестьян, браминов и неприкасаемых, ростовщиков и нищих, святых и грабителей – не делая ни малейшего различия между ними. Он не признавал отличий между кастами или социальными группами, и Путь, который он проповедовал, был открыт для всех мужчин и женщин, готовых понять его и следовать по нему.

В возрасте 80 лет Будда почил в Кусинаре (современный Уттар-Прадеш в Индии).

Сегодня буддизм существует и развивается на Цейлоне, в Бирме, Таиланде, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме, Тибете, Китае, Японии, Монголии, Корее, на Формозе, в некоторых частях Индии, Пакистана и Непала, а также в Советском Союзе. Буддийское население мира превышает 500 миллионов.

Глава I

БУДДИЙСКИЙ СКЛАД УМА

Среди основателей религий Будда (если нам позволено звать его основателем религии в популярном смысле этого слова) был единственным, кто не претендовал на то, что он нечто иное, нежели человек, человек в чистом виде, просто человек. Другие учителя были либо Богом, либо его воплощением в каком-то виде, либо были им вдохновлены. Будда не только был человеком, он не заявлял ни о каком вдохновении со стороны какого бы то ни было бога или внешней силы. Он приписывал все им осуществленное, обретенное и достигнутое человеческому старанию и человеческой мудрости. Человек и только человек может стать Буддой. Каждый человек имеет в себе возможность становления Буддой, если он стремится к этому и прилагает усилия. Мы можем назвать Будду человеком “по преимуществу”. Он был столь совершенен в своей “человечности”, что позднее в народной религии его стали считать почти “сверхчеловеком”.

Согласно Будде, человеческое положение является наивысшим. Человек сам себе господин и нет никакого высшего существа или силы, что решают его судьбу.

“Каждый сам себе прибежище, кто еще может быть прибежищем?” – говорил Будда. Он воодушевлял своих учеников “быть самими себе прибежищем” и никогда не искать прибежища или помощи в ком-либо еще. Он учил, воодушевлял и побуждал каждого развивать себя и осуществлять свое собственное освобождение, поскольку у человека есть сила освободить себя от всех оков посредством своих личных усилий и мудрости. Будда говорит: “Вам должно делать вашу работу, ибо Татхагаты¹ лишь учат пути”. Если вообще называть Будду “спасителем”, то лишь в том смысле, что он открыл и показал Путь к Освобождению, Нирване. Но Путь мы должны осилить сами.

Именно на этом принципе личной ответственности Будда допускает свободу для своих учеников. В Махапариниббана-сутте Будда говорит, что он никогда не думал о том, чтобы управлять Сангхой (Монашеская Община)², как и не хотел, чтобы Сангха зависела от него. Он говорил, что нет никакой тайной доктрины в его учении, ничего спрятанного в “сжатом кулаке учителя” (ачарьямуттхи), или говоря другими словами, ничего не “прятал в рукавах”.

Свобода мысли, допущенная Буддой, неслыханна где-то еще в истории религий. Свобода необходима, поскольку, согласно Будде, свобода человека зависит от его собственного осознания Истины, а не от благоволящей милости бога или любой внешней силы как награды за свое послушное хорошее поведение.

Будда однажды посетил маленький городок Кесапутта в царстве Косала. Жители этого города были известны под общим именем Калама. Когда они услышали, что Будда находится в их городе, Калама посетили его и сказали ему:

“Господин, есть некоторые отшельники и брахманы, что посещают Кесапутту.

Они объясняют и освещают только свои собственные учения и презирают, проклинают и отвергают учения других. Но мы, Господин, всегда в сомнениях и растерянности – кто же из этих почтенных отшельников и брахманов говорит истинно, и кто ложно”.

Тогда Будда дал им следующий совет, уникальный для истории религий:

“Да, Калама, это правильно, что у вас сомнения, что вы в растерянности, поскольку сомнения возникли в предмете, который сомнителен. Теперь слушайте, Калама, не будьте ведомы рассказами, обычаем или молвой. Не будьте ведомы властью священных слов, ни явной логикой или доказательством, ни рассмотрением видимости, ни прелестью умозрительных мнений, ни кажущимися возможностями, ни идеей “это мой учитель”. Но, Калама, когда вы знаете по себе, что некоторые вещи неблагоприятны (*акусала*), ложны, плохи, тогда откажитесь от них... И когда вы знаете по себе, что некоторые вещи благоприятны (*кусала*) и хороши, тогда примите их и следуйте им”.

Будда пошел даже дальше. Он сказал бхиккху (монахам), что ученик должен испытать даже самого Татхагату (Будду) так, чтобы он (ученик) мог быть полностью убежден в истинной ценности учителя, которому он следует.

Согласно учению Будды, сомнение (*вичикиччха*) – это одно из Пяти Препятствий (*ниварана*)³ ясному пониманию Истины и духовному продвижению (или, по существу, любому продвижению). Сомнение, тем не менее, не “грех”, поскольку в буддизме нет раздела веры. В действительности, в буддизме вообще нет “греха”, как он (грех) понимается в некоторых религиях. Корень всего зла – это неведение (*авидджа*) и ложные взгляды (*миччха диттхи*). Нельзя отрицать, что пока есть сомнения, растерянность, колебание, невозможно никакое продвижение. Равно как нельзя отрицать, что сомнения обязательно есть, пока не видишь или понимаешь ясно. Но чтобы продвигаться далее, совершенно необходимо избавиться от сомнения. Чтобы избавиться от сомнения, нужно видеть ясно.

Бессмысленно говорить, что не следует сомневаться и следует верить. Просто сказать “я верю” – не значит, что вы действительно понимаете и видите. Когда студент работает над математической задачей, он доходит до стадии, как продвинуться за которую он не знает, и там он пребывает в сомнениях и растерянности. Пока у него есть это сомнение, он не может преуспеть, он должен разрешить свое сомнение. И существуют пути разрешения этого сомнения. Просто сказать “я верю” или “я не сомневаюсь” определенно не решит вопрос. Заставить себя поверить и принять что-то без понимания – это политическое, но не духовное или интеллектуальное действие.

Будда был всегда рад рассеять сомнения. Даже всего за несколько минут до своей смерти он несколько раз попросил своих учеников спросить его, есть ли у них какие-либо сомнения в отношении его учения, и не сожалеть позже, когда они уже не смогут их прояснить. Но ученики молчали. То, что он сказал тогда, было очень трогательным: “Если это из-за вашего почитания Учителя вы не можете ничего спросить, то пусть хоть один из вас скажет своему товарищу” (т.е., пусть скажет своему товарищу, чтобы тот мог для него спросить).

Не только свобода мысли, но также и допускавшаяся Буддой терпимость изумляет изучающих историю религий. Однажды в Наланде видный и богатый домовладелец по имени Упали, знаменитый мирской ученик Нигантхи Натапутты

(Джайны Махавиры) был нарочно послан самим Махавирой встретиться с Буддой и победить его в споре о некоторых положениях учения о карме, поскольку взгляды Будды на этот предмет отличались от взглядов Махавиры⁴. Вопреки ожиданиям, Упали в конце обсуждения был убежден в правильности взглядов Будды и ложности взглядов своего наставника. Потому он попросил Будду принять его в качестве одного из мирских учеников (*Уласака*). Но Будда попросил его пересмотреть это и не торопиться, поскольку “тщательное рассмотрение хорошо для такого известного человека, как ты”. Когда Упали вновь выразил свое желание, Будда попросил его как и раньше почитать и поддерживать своих прежних духовных учителей.

В третьем веке до н.э. великий буддийский император Индии Ашока, следуя этому благородному примеру терпимости и понимания, почитал и поддерживал все иные религии в своей обширной империи. В одном из своих указов, вырезанных на скале, император объявил:

“Не должно почитать только свою религию и осуждать религии других, но должно почитать религии других по той или иной причине. Делая так, помогаешь своей собственной религии и оказываешь услугу также и другим религиям. Действуя противно, роешь могилу своей религии и также наносишь вред другим религиям. Всякий, кто почитает свою религию и осуждает иные религии, делает так действительно из преданности своей религии, думая: “Я прослаблю мою религию”. Но вопреки этому он еще тяжелее поражает свою религию. Потому хорошо согласие: “Пусть все слушают и желают слушать прорекаемые другими учения”.

Нам следует здесь добавить, что этот дух сочувствующего понимания сегодня должно прилагать не только в вопросах религиозных учений, но также и повсеместно.

Этот дух терпимости и понимания с самого начала был одним из самых лелеемых идеалов буддийской культуры и цивилизации. Поэтому нет ни единого примера преследования или пролития хотя бы капли крови при обращении людей в буддизм или при его распространении за его долгую две тысячи пятисотлетнюю историю. Он мирно распространился по всему азиатскому материку, имея на сегодняшний день более пятисот миллионов приверженцев. Насилие в любом виде и под любыми предлогами совершенно противно учению Будды.

Часто задается вопрос: религия ли буддизм, или философия? Не имеет значения, как вы его назовете. Буддизм остается тем, что он есть, какой бы ярлык вы на него не навесили. Ярлык несущественен. Даже ярлык “буддизм”, который мы даем учению Будды, мало важен. Даваемое имя несущественно.

Что имя есть? Что розою зовется,

Под именем любым даст тот же аромат.

Точно также не нуждается в ярлыке и Истина: она не является буддийской, христианской, индуистской или мусульманской. Она не чья-либо монополия. Сектантские ярлыки – это препятствие независимому пониманию Истины и они порождают вредные предрассудки в человеческих умах.

Это истинно не только в умственных и духовных вопросах, но также и в человеческих отношениях. Когда, например, мы встречаем человека, мы не смотрим на него, как на человеческое существо, но навешиваем на него ярлык,

такой, как “англичанин”, “француз”, “немец”, “американец” или “еврей” и рассматриваем его со всеми теми предрассудками, что ассоциируются с этим ярлыком в нашем разуме. Хотя это человек может быть совершенно свободен от того, что мы ему приписали.

Люди так любят различающие ярлыки, что они доходят до их навешивания на общие для всех человеческие качества и чувства. Так они говорят о различных “марках” благотворительности, как например, о буддийской или христианской благотворительности и смотрят свысока на благотворительность иных “марок”. Но благотворительность не может быть сектантской. Она не является христианской, буддийской, индуистской или мусульманской. Любовь матери к своему ребенку ни буддийская, ни христианская – это материнская любовь. Человеческие качества и чувства, такие как любовь, милосердие, сострадание, терпимость, терпение, дружба, желание, ненависть, злоба, невежество, высокомерие и т.д. – не нуждаются в сектантских ярлыках, они не принадлежат каким-то отдельным религиям.

Для искателя Истины несущественно, откуда приходит идея. Источник и развитие идеи представляет академический интерес. В действительности, чтобы понять Истину, необязательно даже знать, пришло ли учение от Будды или от кого-то еще. Что существенно, так это видение вещи, понимание ее. В Мадджхиманикая (сутта №140) есть иллюстрирующая это важная история.

Будда однажды провел ночь в гончарне. В той же гончарне находился молодой отшельник, прибывший туда раньше⁵. Они не были знакомы друг с другом. Понаблюдав отшельника, Будда подумал: “Приятны сердцу слова этого юноши. Было бы хорошо спросить его”. И тогда Будда спросил его:

“О бхиккху⁶, во имя кого оставил ты дом? Или же кто твой наставник? Или же чье учение тебе по нраву?”

“О друг, – ответил юноша, – есть отшельник Готама, отпрыск Сакьев, оставивший род Сакья чтобы стать отшельником, повсюду о нем высокого мнения, что он Арахант, Полностью Просветленный. Во имя этого Благословенного стал я отшельником. Он мой наставник, и его учение мне по нраву”.

“Где же сейчас живет этот Благословенный, Арахант, Полностью Просветленный?”

“В северных землях, друг, есть город, называемый Саваттхи. Там сейчас живет этот Благословенный, Арахант, Полностью Просветленный”.

“Видел ли ты когда-либо этого Благословенного? И увидев, узнал бы ты его?”

“Никогда не видел я этого Благословенного. И увидев, не узнал бы я его”.

Будда понял, что это во имя него этот незнакомый юноша оставил свой дом и стал отшельником. Но не раскрывая себя, сказал: “О бхиккху, я преподам тебе учение. Слушай и внимай. Я буду говорить”.

“Хорошо, друг”, – согласно сказал юноша.

Тогда Будда преподавал этому юноше самое замечательное изложение Истины (суть которого приводится в дальнейшем)⁷.

И лишь в конце изложения молодой отшельник, чье имя было Пуккусати, осознал, что тот, кто говорит с ним, – это сам Будда. И тогда он поднялся, стал перед Буддой, поклонился к ногам Наставника и извинился перед ним за то, что по незнанию называл его “другом”⁸. А затем он попросил Будду посвятить его в монахи и принять в Орден, в Сангху.

Будда спросил, готовы ли у него рясы и чаша для подаяния. (У бхиккху должны быть три рясы и чаша для подаяния, с которой он просит пищу). Когда Пуккусати ответил отрицательно, Будда сказал, что Татхагаты не дают посвящения, пока не готовы рясы и чаша для подаяния. Тогда Пуккусати отправился на поиски ряс и чаши, но, по невезению, подвергся нападению дикой коровы и умер⁹.

Позднее, когда эта печальная новость достигла Будды, он объявил, что Пуккусати был мудрым человеком, уже узревшим Истину и достигшим предпоследней ступени в осуществлении Нирваны, и что; родился он в царстве, где станет Арахантом¹⁰ и окончательно отойдет, чтобы никогда более не возвращаться в этот мир.

Из этого рассказа вполне ясно, что когда Пуккусати слушал Будду и постигал его учение, он не знал, кто с ним говорит и чье это учение. Он видел Истину. Если лекарство хорошее, болезнь будет излечена.

Необязательно знать, кто его приготовил и откуда оно взялось.

Почти все религии построены на вере – скорее на “слепой” вере, как представляется. Но в буддизме ударение делается на “видении”, знании, понимании, а не на вере или убеждениях. В буддийских писаниях есть слово *саддха* (*санскр. шраддха*), которое обычно переводится, как “вера” или “убеждение”. Но *саддха* – это не вера, как таковая, а скорее “доверие”, рожденное из убежденности. Нужно добавить, что в народном буддизме и в обычном употреблении в слове *саддха* есть элемент “веры” в том смысле, что это означает преданность Будде, Дхамме (Учению) и Сангхе (Общине). Согласно Асанге, великому буддийскому философу четвертого века н.э., *шраддха* имеет три стороны: 1) полная и твердая убежденность в том, чем вещь является; 2) спокойное радование добрым качествам; 3) желание или стремление достигнуть находящейся в поле зрения цели.

Как бы там ни было, понимание веры или верования в большинстве религий имеет мало общего с буддизмом.

Вопрос веры возникает тогда, когда нет видения – видения в любом смысле этого слова. В то мгновение, когда вы видите, вопрос о вере исчезает. Если я скажу вам, что в сжатой ладони моей руки есть драгоценность, вопрос веры возникает, поскольку вы ее не видите. Но если я разжимаю свой кулак и показываю вам драгоценность, тогда вы сами видите ее и вопрос веры не возникает. Так древнее буддийское изречение гласит: “Осознавая также, как видишь драгоценность (или плод миробаланового дерева) в ладони”.

Ученик Будды по имени Мусила говорит другому монаху: “Друг Савиттха, без благочестия или веры¹¹, без предпочтения или склонности, без слухов или обычаев, без рассмотрения явных доводов, без прельщения основанными на мнениях рассуждениями, я знаю и вижу, что прекращение становления – это Нирвана”.

И Будда говорит: “О бхиккху, я говорю, что разрушение омрачений и осквернений (излагается) для тех, кто знает и видит, и не для тех, кто не знает и не видит”.

Это всегда вопрос знания и видения, а не верования. Учение Будды определяется как *эхи-пассика*, приглашающее нас “прийти и увидеть”, а не “прийти и уверовать”.

Повсеместно используемое в буддийских писаниях выражения, относящиеся к тем, кто постиг Истину, это: “Незапятнанное и незагрязненное, проявилось Око истины (*Дхамма-чаккху*)”. “Он узрел Истину, достиг Истины, узнал Истину, проник в Истину, преодолел сомнения, в нем нет колебаний. Так, с правильной мудростью он видит это, как оно есть (*ятха бхутам*)”. По отношению к своему собственному Просветлению Будда говорил: “Око было рождено, знание было рождено, мудрость была рождена, умение было рождено, свет был рожден”. Это всегда видение посредством знания и мудрости (*няна-дассана*), но не уверование.

Это еще выше ценилось во времена, когда брахманическое правоверие нетерпимо настаивало на верованиях и принятии своей традиции и авторитета как единственной Истины без всяких вопросов. Однажды группа ученых и хорошо известных браминов отправилась повидать Будду и вела с ним долгий спор. Один из этой группы, молодой брамин шестнадцати лет, по имени Капатхика, считавшийся ими всеми исключительно блестящим умом, задал Будде вопрос:

“Достопочтенный Готама, есть древние священные писания браминов, передаваемые по неразрывной устной преемственности. По их поводу брамины пришли к окончательному выводу: “Лишь это Истина, и все прочее ложно”. Что теперь об этом скажет достопочтенный Готама?”

Будда поинтересовался: “Есть ли среди браминов хотя бы один, кто заявляет, что он лично знает и видит, что “Лишь это Истина и все прочее ложно?”

Юноша был честен и сказал: “Нет”.

“Тогда есть ли хотя бы один учитель или учитель учителей браминов вплоть до седьмого поколения, или даже кто-то из первоначальных создателей этих писаний, кто заявляет, что он знает и видит: “Лишь это Истина и все прочее ложно?”

“Нет”.

“Тогда это подобно ряду слепых, где каждый держится за предыдущего: тот, что впереди, не видит, тот, что посередине, тоже не видит, тот, что сзади тоже не видит. Так представляется мне, что положение браминов подобно ряду слепых”.

Затем Будда дал крайне важный совет этой группе браминов: “Не должно мудрому, кто отстаивает (букв. защищает) истину, приходиться к выводу: “Лишь это Истина, и все прочее ложно”.

Объясняя по просьбе молодого брамина идею отстаивания или защиты истины, Будда сказал: “У человека есть вера. Пока он говорит: “Такова моя вера”, до тех пор он отстаивает истину. Но так он не может прийти к окончательному выводу: “Лишь это Истина, и все прочее ложно””. Иными словами, человек может верить в то, что ему нравится и может сказать: “Я верю в это”. Так он уважает истину. Но по причине своей веры ему не следует говорить, что то, во что он верит, единственно есть

Истина, а все прочее ложно.

Будда говорит: “Быть привязанным к одному (взгляду) и смотреть свысока на другие (взгляды), как на низшие – это мудрец называет путами”.

Однажды Будда объяснял учение о причине и следствии своим ученикам и они сказали, что ясно увидели и поняли ее. Тогда Будда сказал:

“О бхиккху! Даже этот взгляд, что так чист и так ясен, если вы цепляетесь за него, если лелеете его, если дорожите им, если вы привязаны к нему, тогда вы не понимаете, что учение подобно плоту, который нужен для преодоления, а не для цепляния за него”.

Повсеместно Будда объясняет это знаменитое сравнение, в котором учение уподобляется плоту, на котором надо преодолевать, а не держаться за него и не тащить на своей спине:

“О бхиккху, человек в странствии. Он подходит к обширному водному пространству. На этой стороне берег опасен, но на другой опасности нет. Ни одна лодка не идет к безопасному берегу и нет там места, чтобы перейти по нему. Он говорит себе: “Обширен этот водный простор и берег этот полон опасностей; на том же берегу опасности нет. Ни одна лодка не идет к тому берегу и нет здесь моста, чтобы перейти по нему. Потому бы мне хорошо собрать траву, дерево, ветви и листья, чтобы сделать плот, и на этом плоту безопасно перебраться на тот берег, помогая себе руками и ногами”. Тогда этот человек, о бхиккху, собирает траву, дерево, ветви и листья и делает плот, и на этом плоту безопасно перебирается на тот берег, помогая себе руками и ногами. Перебравшись и достигнув другого берега, он думает: “Этот плот мне очень помог. С его помощью я безопасно перебрался на эту сторону, помогая себе руками и ногами. Хорошо бы мне понести этот плот на голове или на спине, куда бы я ни шел”.

Как вы думаете, о бхиккху, делая так, поступал бы он правильно по отношению к этому плоту? “Нет, господин”. И как правильно надо бы поступить по отношению к плоту? Перебравшись и достигнув другой стороны, этот человек, допустим, подумает: “Этот плот мне очень помог. С его помощью я безопасно перебрался на эту сторону, помогая себе руками и ногами. Хорошо бы мне вынести этот плот на берег или причалить его, оставив на плаву, а затем пойти своим путем, куда бы он ни вел”. Действуя так, поступит он правильно по отношению к этому плоту.

Точно также, о бхиккху, я изложил учение, подобное плоту – оно для преодоления, а не чтобы тащить его (букв. держаться за). Вам, о бхиккху, кто понимает, что учение подобно плоту, следует отказываться даже от доброго (*дхамма*); сколь же более следует вам отказываться от злого (*адхамма*)¹².

Из этой притчи вполне ясно, что учение Будды предназначено чтобы нести человека к безопасности, миру, счастью, покою, достижению Нирваны. Все учение, изложенное Буддой, ведет к этому итогу. Он не говорил, чтобы просто удовлетворить любопытствующий ум. Он был практичным учителем и учил только тому, что приносит человеку мир и счастье.

Будда однажды останавливался в лесу Симсапа в Косамби (возле Аллахабада). Он взял в руку несколько листьев и спросил своих учеников: “Как вы думаете, о монахи? Чего больше? Этих нескольких листьев в моей руке или листьев во всем

этом лесу?”

“Господин, очень мало листьев в руке Благословенного, но воистину гораздо более многочисленны листья во всем лесу Симсапа”.

“Равно, о бхиккху, из того, что узнал я, вам сказал лишь немного, того, чего я не сказал вам, значительно больше. Но почему же я не сказал вам (это)? Потому что нет в этом пользы... не приводит это к Нирване. Потому и не сказал я вам это”.

Для нас нет смысла, как попусту пытаются делать некоторые ученые, рассуждать о том, что Будда знал, но не сказал нам.

Будда не был заинтересован в обсуждении ненужных чисто умозрительных метафизических вопросов, которые создают надуманные проблемы. Он считал их “пустошью мнений”. Видимо, среди его учеников были и те, кто не соглашался с таким его отношением. Так, у нас есть пример одного из них по имени Малункьяпутта, который поставил перед Буддой десять знаменитых классических вопросов на метафизические темы и потребовал ответов.

Однажды Малункьяпутта поднялся из дневного созерцания, пошел к Будде, приветствовал его, сел сбоку и сказал:

“Господин, когда я созерцал в одиночестве, возникла у меня такая мысль: “Необъяснены эти вопросы, оставлены в стороне и отклонены Благословенным. А именно, (1) вечна ли вселенная или (2) она не вечна, (3) конечна ли вселенная или (4) она бесконечна, (5) то ли же душа, что и тело, или (6) душа это одно, а тело – другое, (7) существует ли Татхагата после смерти, или (8) он не существует, или (9) он существует и (в то же время) не существует, или (10) он не существует и (в то же время) он не существует. Не объяснил мне Благословенный эти вопросы. Не радуется меня это (отношение). Не нравится мне это. Пойду я к Благословенному и спрошу его об этом. Если Благословенный объяснит это мне, тогда я продолжу вести святую жизнь, как он учит. Если не объяснит он мне это, я покину Общину и уйду прочь. Если Благословенный знает, что вселенная вечна, пусть он мне так и объяснит. Если Благословенный знает, что вселенная не вечна, пусть он так и скажет. Если же благословенный не знает, вечна ли вселенная или нет и т.д., тогда тот, кто не знает, должен сказать откровенно: “Я не знаю, я не вижу”.

Ответ Будды Малункьяпутте принес бы пользу тем многим миллионам в сегодняшнем мире, кто тратит драгоценное время на подобные метафизические вопросы и напрасно тревожит покой своего ума:

“Разве когда-либо говорил я тебе, Малункьяпутта: “Приходи, Малункьяпутта, веди святую жизнь, как я учу, я объясню тебе эти вопросы?”

“Нет, господин”.

“И разве ты, Малункьяпутта, говорил мне: “Господин, я буду вести святую жизнь, как учит Благословенный, и Благословенный объяснит мне эти вопросы?”

“Даже сейчас, Малункьяпутта, я не говорю тебе: “Приходи и веди святую жизнь, как я учу, я объясню тебе эти вопросы”. И ты мне также не говоришь: “Господин, я буду вести святую жизнь, как учил Благословенный, и он объяснит мне эти вопросы”. При таком положении дел, глупец, кто от кого отказывается?”¹³

“Малункьяпутта, если кто говорит: “Я не буду вести святую жизнь, как учит Благословенный, пока он не объяснит мне эти вопросы”, он может умереть с этими необъясненными Татхагатой вопросами. Допустим, Малункьяпутта, человек ранен отравленной стрелой, и его друзья и родственники приносят его к лекарю. Допустим, человек скажет тогда: “Я не позволю вынуть эту стрелу, пока не узнаю, кто в меня выстрелил; кшатрий ли он (из касты воинов), или брахман (из касты священников), или вайшья (из касты торговцев и земледельцев), или шудра (из низкой касты); каково его имя и из какой он семьи; высокий ли он, низкий, или среднего роста; цвет лица у него черный, коричневый или золотой; из какой деревни, селения или города он родом. Я не позволю вынуть эту стрелу, пока не узнаю, из какого вида лука выстрелили в меня; какая тетива была на нем; какого вида стрела; из чьих перьев оперение на ней и из чего сделан наконечник этой стрелы”. Малункьяпутта, этот человек умрет, ничего из этого не узнав. Равно, Малункьяпутта, если кто говорит: “Я не буду вести святую жизнь, как учит Благословенный, пока не ответит он на такие вопросы, как вечна ли вселенная или нет, и т.д.”, он умрет с этими необъясненными Татхагатой вопросами”.

Затем Будда объясняет Малункьяпутте, что святая жизнь не зависит от этих вопросов. Какое мнение не имеешь на этот счет, есть рождение, старость, разложение, смерть, печаль, плач, боль, скорбь, беда, “прекращение которых я возвещаю в этой самой жизни”.

“Потому, Малункьяпутта, храни в уме то, что “я объяснил, как объясненное, и то, что я не объяснил, как необъясненное. Что же я не объяснил? Вечна ли вселенная или нет, и т.д. (те 10 мнений) я не объяснил. Почему, Малункьяпутта, не объяснил я их? Потому что нет от них пользы, не связаны они изначально с духовной святой жизнью, не способствуют они отрешенности, непривязанности, прекращению, спокойствию, глубокому проникновению, полному осуществлению, Нирване. Поэтому не рассказал я тебе о них.

Но что же тогда, Малункьяпутта, объяснил я? Я объяснил дуккха, возникновение дуккха, прекращение дуккха и путь, ведущий к прекращению дуккха ¹⁴. Почему, Малункьяпутта, объяснил я это? Потому что оно полезно, изначально связано с духовной святой жизнью, способствует отрешенности, непривязанности, прекращению, спокойствию, глубокому проникновению, полному осуществлению, Нирване. Потому объяснил я это” ¹⁵.

Давайте же теперь исследуем Четыре Благородные Истины, которые Будда, как он сказал Малункьяпутте, объяснил.

Примечания

- 1) Татхагата букв. значит “Пришедший к Истине”, т.е., “Открывший Истину”. Этот термин обычно используется Буддой по отношению к себе и к буддам в общем.
- 2) Сангха букв. значит “Община”, но в буддизме этот термин означает “Община буддийских монахов”. Монашеский Орден. Будда, Дхамма (Учение) и Сангха (Община) известны как Тиратана (*санскр. Триратна*) “Тройственная драгоценность”.
- 3) Пять препятствий таковы: (1) чувственное вождение, (2) злоба, (3) телесная и умственная лень и вялость, (4) беспокойство и озабоченность, (5) сомнение.

- 4) Махавира, основатель джайнизма, современник Будды, видимо, был на несколько лет старше его.
- 5) В Индии гончарни просторны и спокойны. В палийских текстах сделаны ссылки на отшельников и аскетов, как и на самого Будду, проводящих ночь в гончарне во время своих скитаний.
- 6) Интересно заметить, что Будда обращается к этому отшельнику “бхиккху”, термин, который используется для буддийских монахов. Впоследствии будет видно, что он не был бхиккху, членом Общины или Сангхи, поскольку он просил Будду принять его в Общину. Вероятно, во времена Будды термин “бхиккху” употреблялся даже для других аскетов без различения, или же Будда не был очень строг в использовании этого термина. “Бхиккху” означает “нищий”, “просящий пищу”, и, возможно, используется здесь в буквальном и исходном смысле. Но сегодня термин “бхиккху” используется только для буддийских монахов, особенно в странах Тхеравады, таких как Цейлон, Бирма, Таиланд, Камбоджа, и в Читтагонге.
- 7) В главе о Третьей Благородной Истине.
- 8) Здесь использовано слово Авусо, что означает “друг”. Это почтительный оборот обращения среди равных. Но ученики никогда не использовали это слово, обращаясь к Будде. Вместо этого они используют слово Бханте, приблизительно означающий “Господин”. Во времена Будды члены его Общины (*Сангхи*) обращались друг к другу: Авусо, “друг”. Но перед своей смертью Будда наставил младших монахов обращаться к старшим: *Бханте*, “господин” или *Аясма*, “достопочтенный”. Но старшим следует обращаться к младшим по имени или Авусо, “друг”. Эта практика продолжается в Сангхе по сей день.
- 9) Хорошо известно, что в Индии коровы бродят по улицам. Из данной ссылки видно, что это очень старый обычай. Но обычно эти коровы послушны, а не дики или опасны.
- 10) Арахант – это тот, кто освободил себя от всех омрачений и осквернений, таких как алчность, ненависть, злоба, невежество, гордыня, самомнение, и т.д. Он достиг четвертой или высшей и окончательной ступени в осуществлении Нирваны, исполнен мудрости, сострадания и иных подобных чистых и благородных качеств. Пуккусати в тот момент достиг только третьей ступени, которая технически называется *Анагами*, “Никогда не возвращающийся”. Вторая ступень называется *Сакадагами*, “Однажды возвращающийся” и первая ступень называется *Сотапанна*, “Вошедший в Поток”.
- 11) Здесь слово саддха использовано в обычном популярном смысле “преданность, вера”.
- 12) Согласно Комментарию, здесь Дхамма означает высокие духовные достижения, равно как и чистые взгляды и идеи. От привязанности даже к ним, как бы чисты и высоки они ни были, следует отказаться; насколько же сильнее следует это сделать по отношению к злему и плохому.
- 13) Т.е. оба свободны и не имеют обязательств друг перед другом.
- 14) Эти четыре Благородные Истины объяснены в следующих четырех главах.
- 15) Кажется, что этот совет Будды возымел желаемое действие на Малункьяпутту, поскольку везде сообщается, что он снова подошел к Будде за наставлениями, следуя которым стал Арахантом.

Глава II

ЧЕТЫРЕ БЛАГОРОДНЫЕ ИСТИНЫ

Сердце учения Будды лежит в Четырех Благородных Истинах (*Арьясаччани*), которые он изложил в самой первой своей проповеди¹ к своим старым соратникам, пяти аскетам в Исипатане (современный Сарнатх) вблизи Бенареса. В этой проповеди, как она изложена в первоисточниках, эти четыре Истины даны вкратце. Но в ранних буддийских писаниях есть бесчисленное множество мест, где они объясняются снова и снова в больших подробностях и разными способами. Если мы изучим Четыре Благородные Истины с помощью этих ссылок и объяснений, мы получим довольно хорошее и добротное представление об основополагающих поучениях Будды в согласии с первоисточниками.

Четыре Благородные Истины таковы:

1. *Дуккха*²
2. *Самудая*, возникновение или происхождение дуккха
3. *Ниродха*, прекращение дуккха
4. *Магга*, путь, ведущий к прекращению дуккха

1. ПЕРВАЯ БЛАГОРОДНАЯ ИСТИНА: ДУККХА

Первая Благородная Истина (*Дуккха арьясачча*) обычно почти всеми учеными переводится как “Благородная Истина Страдания”, и толкуется, как значащая, что жизнь, согласно буддизму, это только лишь страдание и боль. Как перевод, так и толкование в высшей степени неудовлетворительны и вводят в заблуждение. Именно из-за этого ограниченного, вольного и удобного перевода и его поверхностного толкования многие были введены в заблуждение, полагая, что буддизм пессимистичен.

Прежде всего, буддизм ни пессимистичен, ни оптимистичен. Если он вообще какой-то и есть, то он реалистичен, поскольку принимает реалистичный взгляд на жизнь и на мир. Он смотрит на все объективно (*ятхабхутам*). Он не убаюкивает вас обманчиво жизнью в раю для дураков, но и не пугает и не мучает вас всеми видами воображаемых страхов и грехов. Он говорит вам точно и объективно, чем являетесь вы и чем является мир вокруг вас, и показывает вам путь к совершенной свободе, миру, спокойствию и счастью.

Один врач может смертельно преувеличивать болезнь и совершенно лишать надежды. Другой может невежественно заявить, что никакой болезни нет и никакого лечения не нужно, тем самым обманывая больного ложным утешением. Вы можете назвать первого пессимистом, а второго оптимистом. Оба равно опасны. Но третий врач правильно устанавливает признаки болезни понимает её причину и природу, ясно видит, что она может быть излечена, и смело прописывает курс лечения, спасая тем самым своего больного. Будда подобен последнему врачу. Он мудрый и ученый целитель болезней мира (*Бхисакка или Бхайшаджья-гуру*).

Действительно, палийское слово дуккха (или санскритское *дукха*) в обычном употреблении означает “страдание”, “боль”, “горе”, “несчастье”, в противоположность слову *сукха*, означающему “счастье”, “удобство”, “покой”. Но термин дуккха в качестве Первой Благородной Истины, представляющий видение Буддой жизни и мира, имеет более глубокое философское значение и охватывает более широкие смыслы. Принято, что термин дуккха в Первой Благородной Истине содержит, вполне очевидно, обычное значение “страдания”, но включает, вдобавок, и такие более глубокие идеи, как “несовершенство”, “непостоянство”, “пустота”, “невещественность”. Поэтому трудно найти одно слово, чтобы охватить все понятие дуккха как Первой Благородной Истины, и потому лучше оставить его непереуведенным, нежели дать ненадлежащее и неверное представление о нем или ради удобства перевести его как “страдание” или “боль”.

Будда не отрицает счастья в жизни, говоря, что в ней есть страдание. Напротив, он признает разные виды счастья, как материального, так и духовного, для мирян, равно как и для монахов. В Ангуттара-никая, одном из пяти первичных сборников на языке пали, содержащих беседы Будды, есть список счастлих (*сукхани*), таких как счастье семейной жизни и счастье жизни отшельником, счастье чувственных удовольствий и счастье отречения, счастье привязанности и счастье непривязанности, телесное счастье и счастье духовное и т.д. Но все они включены в дуккха. Даже самые чистые духовные состояния *дхьяна* (сосредоточенности или отрешенности, транса), достигаемые практикой высшего созерцания, свободные даже от тени страдания в обычном смысле слова, состояния, которые могут быть описаны, как счастье без всяких примесей, равно как состояние *дхьяна*, которое свободно как от приятных (*сукха*), так и неприятных (*дуккха*) ощущений, и которое является лишь чистой невозмутимостью и осознанием, – даже эти очень высокие духовные состояния включаются в дуккха. В одной из сутт из Мадджхима-никая (также одном из пяти первичных сборников) после восхваления духовного счастья этих *дхьяна*, Будда говорит, что они “непостоянны, дуккха и подвержены изменениям” (*аничча дуккха випаринамадхамма*). Заметим, что непосредственно использовано слово дуккха. Это является дуккха не потому, что там есть “страдание” в обычно) смысле слова, но поскольку “все, что непостоянно, есть дуккха” (*яд аниччам там дуккхам*).

Будда был реалистичен и объективен. Он говорит, по отношению к жизни и наслаждению чувственными удовольствиями, что следует ясно понимать три вещи: 1) привлекательность или наслаждение (*ассада*), 2) плохие последствия или опасность или неудовлетворенность (*адинава*), и 3) свобода или избавление (*ниссарана*). Когда вы видите приятного, очаровательного и красивого человека, он (или она) вам нравится, вас привлекает, вы наслаждаетесь, видя этого человека снова и снова, вы извлекаете удовольствие и удовлетворение из этого человека. Это есть наслаждение (*ассада*). Это подтверждается на опыте. Но это наслаждение не постоянно, также как непостоянен тот человек и вся его (или ее) привлекательность. Когда меняются обстоятельства, когда вы не можете видеть этого человека, вы становитесь печальным, вы можете стать безрассудным и неуравновешенным, вы даже можете повести себя глупо. В этом плохая, неудовлетворительная и опасная сторона картины (*адинава*). Это также подтверждается на опыте. Если же у вас нет привязанности к человеку, если вы полностью независимы, то это свобода, избавление (*ниссарана*). Эти три вещи истинны по отношению ко всем наслаждениям жизни.

Отсюда явствует то, что это не вопрос пессимизма или оптимизма, но что мы

должны брать в расчет удовольствия жизни, равно как и ее боли и горести, а также свободу от них для того чтобы понимать жизнь полностью и объективно. Только тогда возможно истинное освобождение.

Касаясь этого вопроса, Будда говорит: “О бхиккху, если какие отшельники или брахманы не понимают правильно таким образом, наслаждение чувственными удовольствиями как наслаждение, неудовлетворенность ими как неудовлетворенность, избавление от них как избавление, тогда невозможно, что сами они наверное поймут полностью желание чувственных удовольствий, или что смогут они наставить в этом других, или же что следующий их наставлениям полностью поймет желание чувственных удовольствий. Но, о бхиккху, если какие отшельники или брахманы понимают правильно таким образом наслаждение чувственными удовольствиями как наслаждение, неудовлетворенность ими как неудовлетворенность, избавление от них как избавление, тогда возможно, что сами они поймут полностью желание чувственных удовольствий, и что смогут они наставить в этом других, и что следующий их наставлениям полностью поймет желание чувственных удовольствий”.

Понятие дуккха может быть рассмотрено с трех сторон: (1) дуккха как обычное страдание (*дуккха-дуккха*), (2) дуккха как порожденное изменением (*випаринама-дуккха*), и (3) дуккха как обусловленные состояния (*самкхара-дуккха*).

Все виды страданий жизни, такие как рождение, старость, болезнь, смерть, связь с неприятными людьми и условиями, отделенность от любимых людей и приятных условий, неполучение желаемого, скорбь, печаль, беда – все подобные виды телесного и духовного страдания, которые повсюду считаются страданием или болью, включаются в дуккха как обычное страдание (*дуккха-дуккха*).

Счастливые чувства, приятные жизненные условия не постоянны, не вечны. Рано или поздно это изменится. Изменяясь, это производит боль, страдание, несчастье. Эти превратности включаются в дуккха как страдание, порожденное изменением (*випаринама-дуккха*).

Легко понять два вышеупомянутых вида страдания (*дуккха*). Никто не станет их оспаривать. Эта сторона Первой Благородной Истины более широко известна, поскольку ее легко понять. Это обычные переживания повседневной жизни.

Но третий вид дуккха как обусловленные состояния (*самкхара-дуккха*) является важнейшей философской стороной Первой Благородной Истины и требует некоторого аналитического разъяснения того, что мы рассматриваем как “существо”, как “личность”, как “я”.

То, что мы называем “существо”, “личность” или “я”, согласно буддийской философии, лишь сочетание постоянно меняющихся телесных и духовных сил или энергий, которые можно разделить на пять совокупностей или групп (*паньчаккхандха*). Будда говорит: “Вкратце, эти пять совокупностей привязанности суть дуккха”³. Повсюду он определяет дуккха как пять совокупностей: “О бхиккху, что есть дуккха? Следует говорить, что это пять совокупностей привязанности”. Здесь следует ясно понимать, что дуккха и пять совокупностей не являются двумя различными вещами; пять совокупностей сами по себе являются дуккха. Мы лучше поймем это положение, когда у нас будет некоторое представление о пяти совокупностях, составляющих так называемое “существо”. Итак, каковы эти пять совокупностей?

Пять совокупностей

Первая – это совокупность Вещества (*Рупаккхандха*). В этот термин “Совокупность Вещества” включены обычные Четыре Великие Стихии (*чаттари махаохутани*), а именно, твердость, текучесть, жар и движение, а также Производные (*упада-рупа*) Четырех Великих Стихий. В термин “Производные Четырех Великих Стихий” включены наши пять материальных органов чувств, т.е., способности глаза, уха, носа, языка и тела, и соответствующие им объекты внешнего мира, т.е. видимый образ, звук, запах, вкус и осязаемые вещи, а также некоторые мысли, понятия и представления, относящиеся к области объектов разума (*дхармаятана*). Таким образом, все царство вещества, как внутреннего, так и внешнего, включается в Совокупность Вещества.

Вторая – это Совокупность Ощущений (*Веданаккхандха*). Сюда включены все наши ощущения, приятные, неприятные или нейтральные, переживаемые через соприкосновение телесных органов и ума с внешним миром. Они бывают шести видов: ощущения, переживаемые при соприкосновении глаза с видимым образом, уха со звуком, носа с запахом, языка со вкусом, тела с осязаемыми предметами, и ума (который в буддийской философии является шестым чувством) с объектами ума, мыслями или представлениями. Все наши телесные и умственные ощущения включены в эту совокупность.

Здесь может быть полезным слово “Ум” (*манас*), используемое в буддийской философии. Следует ясно понимать, что ум – это не дух, противопоставляемый материи. Всегда следует помнить, что буддизм не признает противопоставление духа материи, как это принято большинством других религиозных и философских систем. Ум лишь способность или орган (*индрия*), подобно глазу или уху. Им можно управлять и развивать его, как любую другую способность, Будда довольно часто говорит о ценности управления и дисциплинирования этих шести способностей. Разница между глазом и умом, как способностями, состоит в том, что первый ощущает мир цветов и видимых образов, тогда как последний ощущает мир представлений, мыслей и умственных объектов. Мы переживаем разные области мира с помощью разных чувств. Мы не можем слышать цвета, но можем их видеть. Так с помощью наших пяти телесных органов чувств – глаза, уха, носа, языка, тела – мы переживаем только мир видимых образов, звуков, запахов, вкусов и осязаемых предметов. Но они представляют лишь часть мира, а не весь мир. А как же мысли и представления? Они тоже являются частью мира. Но их нельзя ощутить, нельзя воспринять через способности глаза, уха, языка, носа или тела. Но их все же можно воспринять через другую способность, какой и является ум. Мысли и представления не независимы от мира, переживаемого посредством этих пяти телесных чувственных способностей. В действительности, они зависят от телесных переживаний и обусловлены ими. Так слепорожденный не может иметь представлений о цвете, кроме как через сравнение со звуками или какими-то другими вещами, переживаемыми им посредством других способностей. Мысли и представления, таким образом, производятся и обуславливаются телесными переживаниями и воспринимаются умом. Поэтому ум (*манас*) полагается чувственной способностью или органом (*индрия*), подобно глазу или уху.

Третья – это совокупность Восприятий (*Саньяккхандха*). Подобно ощущениям, восприятия также бывают шести видов, по отношению к шести внутренним способностям и шести соответствующим внешним объектам. Подобно ощущениям, они порождаются через соприкосновение наших шести способностей с внешним

миром. Именно восприятия распознают объекты, будь то телесные или умственные.

Четвертая – это Совокупность Умственных Образований ⁴ (*Самкхараккхандха*). Сюда включена всякая намеренная деятельность, как хорошая, так и плохая. Сюда подпадает то, что обычно известно как карма (*камма*). Здесь следует вспомнить данное Буддой определение кармы: “О бхиккху, это намерение (*четана*), я называю кармой. Создав намерение, действуют телом, речью и умом” ⁵. Намерение – это “умственное созидание, деятельность ума. Его действие – это направлять ум в хороших, плохих и нейтральных делах”. Также, как ощущения и восприятия, намерение бывает шести видов, связанных с шестью внутренними способностями и шестью соответствующими объектами (как телесными, так и умственными) внешнего мира. Ощущения и восприятия не являются намеренными действиями – такие как внимание (*манасикара*), воля (*чханда*), решимость (*адхимоккха*), доверие (*саддха*), сосредоточение (*самадхи*), мудрость (*паннья*), усилие (*вирия*), страсть (*рага*), отвращение или ненависть (*патигха*), неведение (*авидджа*), самомнение (*мана*), представление о своем “я” (*саккая-диттхи*) и т.д. – могут производить кармические воздействия. Существуют 52 такие деятельности ума, которые составляют Совокупность Умственных Образований.

Пятая – это Совокупность Сознания (*Виньянаккхандха*) ⁶. Сознание – это последствие или отклик, основанием которого служит одна из шести способностей (глаз, ухо, нос, язык, тело и ум), а объектом служит одно из шести соответствующих внешних явлений (видимый образ, звук, запах, вкус, осязаемые вещи и объекты ума, т.е. мысль или представление). К примеру, зрительное сознание (*чаккхувиньяна*) имеет глаз в качестве своего основания и видимый образ в качестве своего объекта. Умственное сознание (*мановиньяна*) имеет ум (*манас*) в качестве своего основания и умственный объект, т.е. мысль или идею (*дхамма*) в качестве своего объекта. Таким образом, сознание связано с другими способностями. Итак, подобно ощущению, восприятию и намерению, сознание также бывает шести видов, соотносясь с шестью внутренними способностями и шестью соответствующими внешними объектами.

Следует ясно понимать, что сознание не распознает объект. Это лишь своего рода осознание – осознание присутствия объекта. Когда глаз вступает в соприкосновение с цветом, к примеру, голубым, возникает зрительное сознание, являющееся просто осознанием присутствия цвета; но оно не распознает, что это голубой цвет. На этой ступени нет распознавания. Это восприятие (третья Совокупность, обсуждавшаяся выше) распознает, что это голубой цвет. Термин “зрительное сознание” – это философское выражение, обозначающее то же представление, что и обычное слово “видение”. Видение не значит распознавание. Таковы же и другие виды сознания.

Здесь надо повторить, что согласно буддийской философии, нет никакого постоянного и неизменного духа, который может быть рассмотрен как “Самость”, “Душа” или “Я”, в противоположность материи. В этом месте надо сделать особое ударение, поскольку неверное мнение, что сознание это некоторого рода Самость или Душа, что длится через жизнь как непрерывная сущность, сохраняется с древнейших времен до настоящего дня.

Один из учеников самого Будды, по имени Сати, полагал, что Наставник учил: “Это то же самое сознание, что переселяется и странствует повсюду”. Будда спросил его, что он имеет в виду, говоря “сознание”. Ответ Сати был классическим:

“Это то, что выражает себя, что чувствует, что переживает последствия хороших и плохих дел здесь и там”.

“Кому же это ты, глупец, – возразил Наставник, – ты слышал, чтобы я излагал учение подобным образом? Разве не объяснял я разными способами сознание, как возникающее из условий”. Затем Будда продолжил подробно объяснять сознание: “Сознание именуется согласно условиям, посредством которых возникает: за счет глаза и видимых образов возникает сознание, и зовется оно зрительное сознание; за счет уха и звуков возникает сознание, и зовется оно слуховое сознание; за счет носа и запахов возникает сознание, и зовется оно обонятельное сознание; за счет языка и вкусов возникает сознание, и зовется оно вкусовое сознание; за счет тела и осязаемых предметов возникает сознание, и зовется оно осязательное сознание; за счет ума и объектов ума (мысли и представления) возникает сознание, и зовется оно умственное сознание”.

Затем Будда объяснил это далее на примере: “Огонь именуется в соответствии в веществе, за счет которого он горит. Огонь может гореть за счет дерева, и он зовется древесный огонь, он может гореть за счет соломы, и тогда он зовется “соломенный огонь”. Так и сознание именуется соответственно условиям, посредством которых оно возникает”.

Остановившись на этом месте, Буддхагхоса, великий комментатор, объясняет: “...огонь, горящий за счет дерева, горит лишь когда есть поддержка, но умирает в том самом месте, когда ее (поддержки) более нет, поскольку условия изменились, но (огонь) не переходит на щепки и т.п., и не становится “огнем-из-щепок” и так далее; так же и сознание, возникающее за счет глаза и видимых образов, возникает во вратах органа чувств (т.е. в глазу), лишь при условии глаза, видимых образов, света и внимания, но прекращается там и тогда, когда их (условий) более нет, поскольку условия изменились, но (сознание) не переходит на ухо и т.п., и не становится слуховым сознанием и так далее...”

Будда объявил в недвусмысленных терминах, что сознание зависит от вещества, ощущения, восприятия и умственных образований, и что оно не может существовать независимо от них. Он говорит:

“Сознание может существовать, имея вещество как средство (*рупупаям*), вещество как объект (*рупурамманам*), вещество как поддержку (*рупупатиттхам*), и в поисках наслаждения оно может расти, увеличиваться и развиваться; или сознание может существовать, имея ощущение как средство... или восприятие как средство... или умственные образования... как средство, умственные образования как объект, умственные образования как поддержку, и в поисках наслаждения оно может расти, увеличиваться и развиваться.

Если бы был человек, что сказал бы: “Я покажу приход, уход, возникновение, исчезновение, рост, увеличение или развитие сознания отдельно от вещества, ощущения, восприятия и умственных образований, то он говорил бы о чем-то, что не существует”.

Очень вкратце таковы пять Совокупностей. То, что мы зовем “существо” или “личность”, это лишь удобное имя или ярлык, данные сочетанию этих пяти совокупностей. Все они непостоянны, все они непрерывно изменяются. “Все, что непостоянно, есть дуккха (*Яд аниччам там дуккхам*). Это истинное значение слов Будды: “Вкратце, эти пять совокупностей привязанности суть дуккха”. Они не те же

самые для двух последовательных мгновений. Здесь А не равно А. Они пребывают в потоке мгновенного возникновения и исчезновения.

“О брахманы, это подобно горной реке, текущей быстро и далеко, все унося с собой; нет ни мига, ни мгновения, когда бы она не текла, но все течет она и продолжается. Так, брахманы, и человеческая жизнь, подобно реке” ⁷. Как Будда говорил Ратхапале: “Мир в непрерывном потоке и непостоянен”.

Одно исчезает, обуславливая появление другого в последовательностях причин и следствий. В них нет никакой неизменной сущности. За ними не стоит ничего, что может быть названо постоянной Самостью (*Атман*), личностью, или чего-то, что действительно может быть названо “Я”. Всякий согласится, что ни вещество, ни ощущение, ни восприятие, ни какая-то деятельность ума, ни сознание, не могут быть действительно названы “Я” ⁸. Но когда эти пять телесных и умственных совокупностей, которые взаимозависимы, действуют вместе как телесно-духовное устройство ⁹, у нас появляется представление о “Я”. Но это лишь ложное представление, умственное образование, только одно из 52 умственных образований из четвертой Совокупности, только что обсужденной нами, а именно, это представление о самости, идея своего “Я” (*саккая-диттхи*).

Вместе эти пять Совокупностей, что мы обычно называем “существо”, сами являются дуккха (*самкхара-дуккха*). Нет никакого иного “существа” или “я”, стоящего за этими пятью совокупностями, которое испытывает дуккха.

Как говорит Буддхагхоса:

“Явное страдание существует, но не найти страдающего;

Есть дела, но не найти делающего”.

За движением не стоит никакой неподвижной движущий. Это только движение. Неверно сказать, что жизнь движется, но жизнь сама есть движение. Жизнь и движение – это не две различные вещи. Другими словами, за мыслью не стоит никакого думающего. Сама мысль и есть думающий. Здесь мы не можем не заметить, как диаметрально противоположен буддийский взгляд декартовскому “*cohitio ergo sum*” (мыслью, следовательно, существую).

Теперь можно затронуть вопрос, есть ли у жизни начало. Согласно учению Будды, начало жизнепотока живых существ нельзя помыслить. Этот ответ может изумить того, кто верит в сотворение жизни Богом. Но если бы вы его спросили: “Каково начало Бога?”, он бы без колебаний ответил: “Бог не имеет начала”, не изумляясь своему собственному ответу. Будда говорит: “О бхиккху, этот непрерывный круговорот (*самсара*) не имеет видимого конца, и первоначально скитающихся и бегущих по кругу существ, объятых неведением (*авидджа*), стесненных оковами жажды (желания, танха), нельзя узреть”. И далее, обращаясь к неведению, являющемуся главной причиной непрерывности жизни, Будда говорит: “Первоначально неведение нельзя узреть таким образом, чтобы утверждать, что не было неведения до такой-то точки”. Так же невозможно сказать, что не было жизни до некоторой определенной точки.

Таково вкратце значение Благородной Истины Дуккха. Крайне важно ясно понять эту Первую Благородную Истину, поскольку, как говорит Будда, “видящий дуккха видит также возникновение дуккха, видит также прекращение дуккха, и видит

также путь, ведущий к прекращению дуккха”¹⁰.

Это вовсе не делает жизнь буддиста печальной и скорбной, как неверно представляют некоторые люди. Напротив, настоящий буддист – это счастливейшее из существ. У него нет страхов или тревог. Он всегда спокоен и невозмутим, его не могут расстроить или смутить перемены или бедствия, поскольку он видит вещи такими, каковы они есть. Будда никогда не был печальным или унылым. Он описывался своими современниками как “всегда улыбающийся” (*михитапуббамгама*). В буддийской живописи и скульптуре Будда всегда представлен со счастливым, безмятежным, удовлетворенным и сострадательным выражением лица. Никогда не видно и следа страдания, мучения или боли¹¹. Буддийское искусство и зодчество, буддийские храмы никогда не производят впечатление унылых или печальных, но создают обстановку спокойствия и безмятежной радости.

Хотя в жизни есть страдание, буддисту не следует впадать из-за этого в уныние, гнев или нетерпение. Одним из основных зол в жизни, согласно Будде, является “отвращение” или ненависть. Отвращение (*прати́гха*) объясняется как “злость по отношению к живым существам, к страданию и вещам, относящимся к страданию”. Её действием является порождать основание для несчастливых состояний и плохого поведения. Так что неверно быть нетерпеливым к страданию. Нетерпение или гнев по отношению к страданию не устранят его. Напротив, это прибавляет новые заботы, а также обостряет и усугубляет и без того неприятные обстоятельства. То, что необходимо, это не гнев или нетерпение, но понимание вопроса страдания, как оно возникает и как от него избавиться, а затем соответственно трудиться с терпением, мудростью, решимостью и усердием.

Есть две древние буддийские книги, называемые Тхерагатха и Тхеригатха, которые полны радостных восклицаний учеников Будды, мужчин и женщин, обретших покой и счастье в жизни посредством его учения. Правитель Косалы однажды сказал Будде, что в отличие от учеников из других религиозных систем, которые выглядели грубо, изможденно, изнуренно, бледно, нерасполагающе, его ученики были “радостными и бодрыми (*хаттха-пахаттха*), восторженными и ликующими (*удаггудагга*), наслаждающимися духовной жизнью (*аохиратарупа*), с удовлетворенными чувствами (*пинитиндрия*), свободные от беспокойства (*арросукка*), безмятежными (*панналома*), мирными (*парадавутта*) и живущими с “разумом газели” (т.е. с легким сердцем, *мигабхутена четаса*)”. Правитель добавил, что верит в то, что это здоровое расположение духа обязано тому, что “эти почтенные определенно постигли великое и превосходное учение Благословенного”.

Буддизм вполне противоположен грустному, печальному, кающемуся и унылому складу ума, который считается препятствием для постижения Истины. Здесь интересно вспомнить, что радость (*питти*) это одна из семи “Составляющих Просветления”, существенных качеств, развиваемых для осуществления Нирваны¹².

Примечания

- 1) *Дхаммачаккапаваттана-сутта* “Приведение в движение Колеса Истины”.
- 2) Я не хочу давать перевод этого термина по приведенным ниже причинам.
- 3) *Самкхиттена панчупаданаккхандха*.

- 4) “Умственные Образования” – это обычно используемый в настоящее время термин для представления широкого значения слова *самкхара* в списке пяти Совокупностей. В иных случаях *самкхара* может обозначать что-нибудь обусловленное, что бы это ни было, и в этом смысле все Пять Совокупностей являются *самкхара*.
- 5) *Четана хам бхиккхаве камам вадами. Четйитва каммам кароти каена вача манаса.*
- 6) Согласно философии буддизма Махаяны, Совокупность Сознания имеет три стороны: *читта*, *манас* и *виджняна*, и в этой совокупности находит свое место *Алая-виджняна* (обычно переводится как “Сознание-Хранилище”). Подробное и сравнительное исследование этого предмета можно будет найти в предыдущей работе настоящего автора по буддийской философии.
- 7) Эти слова приписываются Буддой Учителю (*Саммха*) по имени Арака, освободившемуся от желаний и жившему в туманном прошлом. Здесь интересно вспомнить учение Гераклита (примерно 500 г. до н.э.) о том, что все находится в состоянии потока, и его знаменитое утверждение “Нельзя дважды вступить в одну и ту же реку, ибо новые воды все время текут на тебя”.
- 8) Учение об Анатта (Не-Я) будет обсуждаться в главе III.
- 9) В действительности, Буддхагхоса сравнивает “существо” с деревянным устройством (*даруянта*).
- 10) Действительно, Будда говорит, что видящий любую из Четырех Благородных Истин видит также и три остальные. Эти Четыре Благородные Истины взаимосвязаны.
- 11) Существует изваяние из Гандхары, а также из Фоу-Цянь, Китай, изображающие Готаму как истощенного аскета, у которого видны все ребра. Но это было до его Просветления, когда он подвергал себя строгой аскетической практике, которую осудил, став Буддой.
- 12) Об этих Семи Составляющих Просветления см. главу IV.

2. ВТОРАЯ БЛАГОРОДНАЯ ИСТИНА: САМУДАЯ **(Возникновение Дуккха)**

Вторая Благородная истина – это истина о возникновении или происхождении дуккха (*Дуккхасамудая-арьсачча*). Самое общедоступное и известное определение Второй Истины, которое можно найти в многочисленных местах первоисточников, таково:

“Это жажда (страстное желание, *танха*), что производит повторное существование и повторное становление (*понобхавика*), и что скована со страстной алчностью (*нандирагасахагата*), и что находит новые удовольствия сейчас и повсюду (*татрататрабхинадини*), а именно, (1) жажда чувственных наслаждений (*каматанха*), (2) жажда существования и становления (*бхава-танха*), и (3) жажда несуществования (самоуничтожения, *вибхава-танха*)”.

Это именно эта “жажда”, желание, алчность, страсть, проявляющая себя разными путями, дает рост всем видам страдания живых существ и их непрерывному проявлению. Но ее не следует полагать первопричиной, поскольку, согласно буддизму, все является относительным и взаимозависимым. Даже эта “жажда”, *танха*, считающаяся причиной или источником дуккха, в своем

возникновении (*самудая*) зависит от чего-то еще, что является ощущением (*ведана*)¹, и ощущение возникает в зависимости от соприкосновения (*пхасса*), и так далее и так далее продолжается круговорот, известный как Обусловленное Порождение (*Патичча-самуппада*), которое мы обсудим позже.

Итак, танха, “жажда” не является первой или единственной причиной возникновения дуккха. Но это самая осязаемая и непосредственная причина, важнейшая и всепроникающая². Поэтому в некоторых местах палийских первоисточников определение включает другие омрачения и загрязнения (*килеса, сасава дхамма*), в добавление к танха, “жажде”, которой всегда отдается первое место. Ввиду неизбежной ограниченности пространства нашего обсуждения, будет достаточно помнить, что эта “жажда” имеет своим центром ложную идею себя, возникающую из неведения.

Термин “жажда” включает здесь не только желание и привязанность к чувственным удовольствиям, богатству и власти, но также желание и привязанность к идеям и идеалам, взглядам, мнениям, теориям, понятиям и убеждениям (*дхамма-танха*). Согласно рассуждению Будды, все в мире споры и заботы, от маленьких личных семейных ссор до великих войн между странами и народами возникают из-за этой эгоистичной “жажды”. С этой точки зрения все экономические, политические и общественные трудности коренятся в этой эгоистичной “жажде”. Великие государственные мужи, пытающиеся разрешить международные споры и говорящие о войне и мире только в экономических и политических терминах, скользят по поверхности и никогда глубоко не проникают в настоящий корень вопроса. Как Будда говорил Раттапале: “Мир нуждается и желает, и поработен “жаждой” (*танхадасо*)”.

Каждый согласится, что все беды в мире порождены эгоистичным желанием. Понять это нетрудно. Но как это желание, “жажда” может производить повторное существование и повторное становление (*понобхавика*) – этот вопрос не так-то легко ухватить. Именно здесь мы должны обсудить более глубокую сторону Второй Благородной Истины. Здесь нам надо иметь некоторое представление о теории кармы и перерождения.

Есть четыре “Пищи” (*ахара*) в смысле “причины” или “условия”, необходимых для существования и пребывания существ: (1) обычная материальная пища (*кабалинкарахара*), (2) соприкосновение наших органов чувств (включая ум) с внешним миром (*пхассахара*), (3) сознание (*виннянахара*), и (4) умственное намерение или воля (*маносаньчетанахара*).

Из этих четырех, упомянутое последним “умственное намерение” является волей жить, существовать, повторно существовать, длиться, становиться снова и снова³. Оно создает корень существования и непрестанности, стремления вперед путем хороших и плохих действий (*кусалакусалакамма*). Это то же самое, что и “Намерение” (*четана*)⁴. Мы видели ранее, что намерение – это карма, как это определял сам Будда. По поводу только что упомянутого выше “умственного намерения” Будда говорит: “Когда понимаешь “пищу” умственного намерения, понимаешь три вида “жажды” (*танха*)”⁵. Так что термины “жажда”, “намерение”, “умственное намерение” и “карма” все обозначают одно и то же: они обозначают желание, волю быть, существовать, повторно существовать, становиться снова и снова, расти снова и снова, накапливать снова и снова все больше и больше. Такова причина возникновения дуккха, находящаяся в Совокупности Умственных

Образований, одной из Пяти Совокупностей, составляющих существо.

Это одно из самых важных и существенных мест в учении Будды. Мы, следовательно, должны ясно отметить и запомнить, что причина, зародыш возникновения дуккха находится в самом дуккха, а не вне его. Это то, что подразумевается часто встречающимся в палийских первоисточниках известном выражении: *Ям киньчи самудаядхаммам саббам там ниродхадхаммам* – “Все, обладающее природой возникновения, природой прихода к бытию, несет также внутри себя и природу, зародыш своего собственного прекращения”. Этот вопрос будет снова поднят при обсуждении Третьей Благородной Истины, Ниродха.

Итак, палийское слово *камма* или санскритское слово *карма* (от корня *кри* – делать) буквально значит “действие”, “делание”. Но в буддийской теории кармы оно обладает особым значением: оно означает только “намеренное действие”, а не всякое действие. Оно также не означает последствий кармы, как вольно и неверно его используют многие люди. В буддийской терминологии карма никогда не обозначает свои последствия; ее последствия известны как “плод” или “исход” кармы (*камма-пхала* или *камма-випака*).

Намерение может быть относительно хорошим или плохим, так же как и желание может быть относительно хорошим или плохим. Так что и карма может быть хорошей или плохой относительно. Хорошая карма (*кусала*) производит хорошие последствия, а плохая карма (*акусала*) производит плохие последствия. “Жажда”, намерение, карма, будь они хороши или плохи, имеют своим последствием одну силу: силу продолжать – продолжать в хорошем или плохом направлении. Будь оно хорошо или плохо, это относительно и находится в непрерывном круговороте (*самсара*). Арахант, хотя и действует, не накапливает карму, поскольку он свободен от ложной идеи себя, от “жажды” к непрестанному становлению, свободен от всех прочих омрачений и загрязнений (*килеса, сасава дхамма*). Для него нет перерождения.

Теорию кармы не следует путать с так называемой “нравственной справедливостью” или “наградой и наказанием”. Идея нравственной справедливости или награды и наказания возникает из ложного представления о верховном существе, Боге, который есть законодатель, вершащий правосудие и решающий, что правильно, а что нет. Термин “справедливость” двусмыслен и опасен, и во имя него человечеству вреда было принесено более, чем добра. Теория кармы – это теория причины и следствия, действия и противодействия; это естественный закон, не имеющий ничего общего с идеей награды и наказания. Каждое намеренное действие имеет свои последствия и свой исход. Если доброе дело имеет добрые последствия, а плохое – плохие, то это не справедливость, награда или наказание, назначенные кем-то либо какой-то силой, вершащей суд над вашими действиями, но достояние собственной природы этих дел, их собственный закон. Понять это нетрудно. Но что трудно понять, так это то, что согласно теории кармы последствия намеренного действия могут продолжать проявлять себя даже в жизни после смерти. Здесь мы должны прояснить, чем, согласно буддизму, является смерть.

Мы уже видели ранее, что существо – это не более, чем сочетание телесных и умственных сил и энергий. То, что мы зовем смертью, является полным прекращением деятельности физического тела. Останавливаются ли все эти силы и энергии вместе с прекращением деятельности тела? Буддизм говорит: “Нет”. Воля,

намерение, желание, жажда существовать, длиться, становиться снова и снова – это потрясающая сила, которая движет целыми жизнями, целыми существованиями, которая даже движет целым миром. Это величайшая сила, величайшая в мире энергия. Согласно буддизму, эта сила не останавливается с прекращением деятельности тела, являющимся смертью; но она продолжает проявлять себя в другом облике, производя повторное существование, называемое перерождением.

Теперь возникает другой вопрос: если нет никакой постоянной и неизменной сущности, подобно Самости, “Я”, или Душе (*Атман*), что же то, что может существовать повторно или быть перерожденным после смерти? Прежде чем мы перейдем к жизни после смерти, давайте рассмотрим, что такое жизнь и как она длится сейчас. То, что зовется жизнью, как мы столь часто повторяем, есть сочетание Пяти Совокупностей, сочетание телесных и умственных сил. Они постоянно изменяются, они не остаются теми же для двух последовательных мгновений. Каждое мгновение они рождаются и умирают. “В то время как Совокупности возникают, распадаются и умирают, о бхиккху, в каждое мгновение вы рождаетесь, распадаетесь и умираете”⁶. Итак, даже сейчас, в течение этой жизни, в каждое мгновение мы рождаемся и умираем, но продолжаем быть. Если мы можем понять, что в этой жизни мы можем продолжать быть без постоянной, неизменной сущности, подобно Душе или Самости, почему же мы не можем понять, что эти силы могут сами продолжаться без Души или Самости, стоящей за ними, после прекращения деятельности тела?

Когда это физическое тело не способно более действовать, то силы не умирают вместе с ним, но продолжают принимать какой-то иной образ или облик, который мы зовем другой жизнью. В ребенке все телесные, умственные и духовные способности нежны и слабы, но обладают внутри себя способностью произвести полностью созревшего человека. Телесные и духовные энергии, составляющие так называемое существо, обладают внутри себя способностью принять новый облик, постепенно вырасти и набрать полную силу.

Поскольку нет никакой постоянной, неизменной сущности, ничто не переходит от одного мгновения к следующему. Поэтому вполне очевидно, что ничто постоянное или неизменное не может перейти или переселиться из одной жизни в следующую. Это последовательность, которая продолжается непрерывно, но изменяется в каждое мгновение. Эта последовательность, по правде говоря, не является ничем иным, как движением. Это подобно пламени, которое горит всю ночь: это ни то же самое пламя, ни другое. Ребенок вырастает в шестидесятилетнего человека. Конечно, шестидесятилетний человек это не то же самое, что ребенок шестьдесят лет назад, но это и не другая личность. Подобным образом, человек, который умирает здесь и где-то перерождается, не является ни тем же самым человеком, ни другим (*на ча со на ча анньо*). Это длительность той же самой последовательности. Разница между смертью и рождением – лишь мгновение мысли: последнее мгновение мысли в этой жизни обуславливает первое мгновение мысли в так называемой следующей жизни, которая, в действительности, является продолжением той же последовательности. Также и в течение этой жизни одно мгновение мысли обуславливает следующее мгновение мысли. Поэтому с точки зрения буддизма вопрос жизни после смерти не является великой тайной, и буддист никогда не волнуется по этому поводу. До тех пор, пока есть “жажда” быть и становиться, продолжается непрерывный круговорот (*самсара*). Он может остановиться, лишь когда его движущая сила, эта “жажда” отсечена посредством

мудрости, которая видит Действительность, Истину, Нирвану.

Примечания

- 1) *Веданасамудая танхасамудайо.*
- 2) *Прадханйартха, сарватрагартха.*
- 3) Интересно сравнить это “умственное намерение” с “либидо” современной психологии.
- 4) *Маносаньчетана та четана эва вуччати.*
- 5) Три вида “жажды” следующие: (1) жажда чувственных удовольствий, (2) жажда существования и становления, и (3) жажда несуществования, как приведено выше в определении *самудая* “возникновение дуккха”.
- 6) “*Кхандхесу джаяманесу джияманесу мияманесу ча кханс кхане твам бхиккху джаясе ча джиясе ча миясе ча*”. Это приводится в комментарии Параматтхаджотики на слова Будды. Пока мне не удалось проследить этот отрывок в первоисточниках.

3. ТРЕТЬЯ БЛАГОРОДНАЯ ИСТИНА: НИРОДХА

(Прекращение Дуккха)

Третья Благородная Истина – это Истина спасения, избавления, свободы от страдания, от непрестанности дуккха (*Дуккханиродхаарьясачча*), что является Ниббана, (более широко известно в санскритской форме Нирвана).

Чтобы полностью устранить дуккха, нужно устранить главный корень дуккха, “жажду” (*танха*), как мы видели ранее. Потому Нирвана известна также под термином *Танхаккая* – “Угасание Жажды”.

Теперь вы спросите: Но что такое Нирвана? В ответ на этот вполне естественный и простой вопрос были написаны целые тома; они скорее еще более запутали, чем прояснили вопрос. Единственный разумный ответ, который можно дать на этот вопрос, заключается в том, что на него нельзя полностью и удовлетворительно ответить словами, поскольку человеческий язык слишком беден, чтобы выразить подлинную природу Высшей Истины или Конечной Действительности, которая есть Нирвана. Язык создан и используется массами людей для выражения вещей и мыслей, испытанных их органами чувств и умом. Сверхземное переживание, подобное Высшей Истине, не является таковым. Поэтому не может быть слов, чтобы выразить это переживание, равно как в рыбьем словаре нет слов, чтобы выразить природу твердой земли. Черепаха сказала своей подруге рыбе, что она (черепаха) только что вернулась в озеро после прогулки по земле. “Разумеется”, – сказала рыба, – “ты имеешь в виду плавание”. Черепаха пыталась объяснить, что по земле плавать нельзя, что она твердая и что по ней ходят. Но рыба настаивала, что ничего подобного быть не может, что это должно быть жидким, как ее озеро, с волнами, и что там нужно уметь нырять и плавать.

Слова – это знаки, представляющие нам известные вещи и мысли; и эти знаки не передают и не могут передать истинную природу даже обычных вещей. Язык считается обманчивым и вводящим в заблуждение в вопросе понимания Истины. Так, Ланкаватара-сутра говорит, что невежественные люди застревают в словах, как слон в грязи.

Тем не менее, мы не можем обходиться без слов. Но если Нирвана должна быть выражена и объяснена в положительных терминах, то мы склонны сразу хвататься за идею, связанную с этими терминами, хотя она может быть совершенно противоположной тому, что имеется в виду. Поэтому она обычно выражается в отрицательных терминах¹ – возможно, что это менее опасный способ. Так, она часто описывается такими отрицательными терминами, как *Танхакка* – “Угасание Жажды”, *Асамкхата* – “Несоставное”, “Необусловленное”, *Вирага* – “Отсутствие желаний”, *Ниродха* – “Прекращение”, *Ниббана* – “Угасание”, “Затухание”.

Давайте рассмотрим несколько определений и описаний Нирваны, встречающихся в палийских первоисточниках:

“Это полное прекращение той самой “жажды” (*танха*), отказ от нее, отречение от нее, избавление от нее, отделение от нее”².

“Успокоение всего обусловленного, отказ от всех омрачений, угасание “жажды”, непривязанность, прекращение, Ниббана”.

“О бхиккху, что есть Высшее (*Асамкхата*, Необусловленное)? Это, о бхиккху, угасание желания (*рагаккхайо*), угасание ненависти (*досаккхайо*), угасание заблуждения (*мохаккхайо*). Это, о бхиккху, зовется высшим”.

“О Радха, угасание “жажды” (*Танхаккайо*) есть Ниббана”.

“О бхиккху, среди всего обусловленного и необусловленного непривязанность (*вирага*) – самое высшее. Это свобода от самомнения, уничтожение жажды³ искоренение привязанности, пресечение непрерывности, угасание “жажды” (*танха*), непривязанность, прекращение, Ниббана”.

Ответ старшего ученика Будды Сарипутты на поставленный Паривраджакой прямой вопрос “Что есть Ниббана?” тождественен данному Буддой определению Асамкхата (выше): “Угасание желания, угасание ненависти, угасание заблуждения”.

“Оставление и уничтожение желания и алкания этих Пяти Совокупностей Привязанности: это прекращение дуккха”⁴.

“Прекращение Непрестанности и становления (*Бхаваниродха*) есть Ниббана”⁵.

И далее Будда говорит о Нирване:

“О бхиккху, есть нерожденное, неставшее, необусловленное. Если бы не было нерожденного, неставшего, необусловленного, не было бы спасения для рожденного, ставшего, обусловленного. Поскольку есть нерожденное, неставшее, необусловленное, постольку есть спасения для рожденного, ставшего, обусловленного”.

“Здесь не находят опоры четыре стихии твердости, текучести, жара и движения; вместе уничтожаются представления о длине и ширине, о тонком и грубом, о добре и зле, о имени и образе; нет здесь ни этого мира, ни иного, нет ухода, прихода или пребывания, ни смерти, ни рождения, ни объектов чувств”.

Поскольку Нирвана выражается таким образом в отрицательных терминах, многие получили неверное представление, будто бы это что-то негативное и выражает самоуничтожение. Нирвана, определенно, не является уничтожением

себя, поскольку нет никакого себя, чтобы его уничтожить. Если вообще что-то есть, так это уничтожение заблуждения, ложной идеи себя.

Неверно сказать, что Нирвана отрицательна или положительна. Идеи “отрицательного” и “положительного” относительны и пребывают в царстве двойственности. Эти термины не приложимы к Нирване, Высшей Истине, которая превышает двойственности и относительности.

Отрицательное слово не обязательно показывает отрицательное состояние. На санскрите и пали здоровье обозначается словом *арогья*, отрицательным термином, буквально значащим “отсутствие болезни”. Но арогья (здоровье) не является отрицательным состоянием. Слово “Бессмертное” (или его санскритское соответствие *Амрита*, или палийское *Амата*), также являющееся синонимом Нирваны, отрицательно, но не обозначает отрицательное состояние. Отрицание отрицательных ценностей не отрицательно. Один из известных синонимов Нирваны – это “Свобода” (пали *Мутти*, санс. *Мукти*). Никто не сказал бы, что свобода отрицательна. Но даже у свободы есть отрицательная сторона: свобода – это всегда избавленность от чего-то препятствующего, плохого, отрицательного. Но свобода не отрицательна. Так, Нирвана, Мутти или Вимутти, Высшая Свобода – это свобода от всего плохого, свобода от алчности, ненависти и неведения, свобода от всех понятий двойственности, относительности, времени и пространства.

Мы можем получить некоторое представление о Нирване как Высшей Истине из Дхатувибханга-сутта (№140) из Мадджиманикая. Это исключительно важное рассуждение было дано Буддой уже упоминавшемуся Пуккусати, которого Наставник счел мудрым и серьезным, в тишине ночи под покровом гончарни.

Суть соответствующей части сутты в следующем: “Человек состоит из шести стихий: твердости, текучести, жара, движения, пространства и сознания. При их рассмотрении он обнаруживает, что ни один из них не является “моим”, “мной” или “моим я”. Он понимает, как возникает сознание, как возникают и исчезают приятные, неприятные и безразличные ощущения. Посредством этого знания его разум становится непривязанным. Затем он находит в себе чистую непоколебимость (*упекха*), которую может направить на достижение любого высокого духовного состояния, и знает, что эта чистая непоколебимость будет длиться продолжительное время. Но тогда он думает:

Если я сосредоточу эту чистую непоколебимость на Области Бесконечного Пространства и разовью сообразный с ней разум, то это будет умственным созиданием (*самкхатам*)⁶. Если я сосредоточу эту Чистую Непоколебимость на Области Бесконечного Сознания... на Области Ничего... или на Области ни Восприятия ни Не-Восприятия и разовью сообразный с ней разум, то это будет умственным созиданием”. Тогда он ни созидает умственно, ни желает непрестанности и становления (*бхава*) или уничтожения (*вибхава*)⁷, ни за что в мире он не цепляется, в нем нет волнения; поскольку в нем нет волнения, он полностью успокоен в себе (полностью угасший внутри – *паччаттан йева париниббьяти*). И он знает: “Закончено рождение, прожита чистая жизнь, сделано то, что должно быть сделано, ничего не осталось несделанного”⁸.

Теперь, испытывая приятные, неприятные или безразличные ощущения, он знает, что это непостоянно, что это не сковывает его, что это не испытывается со страстью. Каким бы ни было ощущение, он испытывает его, не привязываясь к нему (*висамйютто*). Он знает, что все эти ощущения успокоятся с распадом тела,

подобно как исчезает пламя, когда заканчиваются масло и фитиль.

“Потому, о бхиккху, кто наделен этим, наделен высшей мудростью, ибо знание угасания всех дуккха – это высшая благородная мудрость”.

“Это его достижение, обретенное в Истине, непоколебимо. О бхиккху, то, что не является действительностью (*мосадхамма*), ложно; то, что является действительностью (*амосадхамма*), Ниббана, есть Истина (*Сачча*). Потому, о бхиккху, кто наделен этим, наделен Высшей Истиной. Ибо Высшая Благородная Истина (*парамам арьсаччам*) есть Ниббана, которая есть Действительность”.

Будда повсюду недвусмысленно использует термин Истина вместо Ниббана: “Я научу вас Истине и Пути, ведущему к Истине”. Здесь Истина определенно означает Нирвану.

Так что же такое Высшая Истина? Согласно буддизму, Высшая Истина в том, что в мире нет ничего абсолютного, что все относительно, обусловлено и непостоянно, и что нет никакой неизменной, вечной, конечной сущности, подобной “Я”, Душе или Атману, будь то внутри или снаружи. Такова Высшая Истина. Истина никогда не бывает отрицательной, хотя и существует популярное выражение “отрицательная истина”. Постигание этой Истины, т.е., видение всего как оно есть (*ятхабхутам*) без заблуждения или неведения (*авидджа*)⁹, – это угасание алчущей “жажды” (*Танхаккхая*) и прекращение (*Ниродха*) дуккха, которое есть Нирвана. Здесь интересно и полезно вспомнить взгляд Махаяны на Нирвану как не отличающуюся от Самсары¹⁰. Одно и то же является Самсарой или Нирваной соответственно тому, как вы на это смотрите, – субъективно или объективно. Этот махаянский взгляд был, видимо, развит из тех идей палийских тхеравадинских первоисточников, на которые мы только что сослались в нашем кратком обсуждении.

Неверно думать, что Нирвана является естественным результатом угасания страстного желания. Нирвана не является ни следствием, ни результатом чего бы то ни было. Если бы она была следствием, то была бы следствием, произведенным некоторой причиной. Это было бы *самкхата*, “произведенное” и “обусловленное”. Нирвана не является ни причиной, ни следствием. Она превышает причины и следствия. Истина не является ни результатом, ни следствием. Она не является порожденной, как мистические, духовные, умственные состояния, такие как дхьяна или самадхи. ИСТИНА ЕСТЬ. НИРВАНА ЕСТЬ. Единственное, что вы можете сделать, это узреть ее, постичь ее. Существует путь, ведущий к постижению Нирваны. Но Нирвана не является результатом этого пути¹¹. Тропа может привести вас к горе, но гора не является ни результатом, ни следствием тропы. Вы можете видеть свет, но свет не является результатом вашего зрения.

Люди часто спрашивают: Что же после Нирваны? Этот вопрос не может возникнуть, поскольку Нирвана – это Конечная Истина. Если она Конечная, то после нее ничего уже не может быть. Если есть что-то после Нирваны, то это именно это, а не Нирвана, будет Конечной Истиной. Монах по имени Радха другим образом поставил перед Буддой этот вопрос: “Для какой цели (или конца) Нирвана?” Этот вопрос предполагает что-то после Нирваны, утверждая для нее какую-то цель или конец. Поэтому Будда ответил: “О Радха, этот вопрос не схватывает свои пределы (т.е., мимо цели). У живущего святой жизнью Нирвана – окончательное погружение (в Высшую Истину) – цель, конечный предел”.

Некоторые известные небрежно построенные выражения, вроде “Будда вступил

в Нирвану или Паринирвану после своей смерти”, создали почву для многих надуманных рассуждений о Нирване¹². Когда вы слышите высказывание, что “Будда вступил в Нирвану или Паринирвану”, вы полагаете Нирвану местом, царством или положением, где существует какого-то рода существование, и пытаетесь представить себе это в терминах смыслов слова “существование”, насколько это вам известно. Это известное выражение “вступил в Нирвану” не имеет соответствия в первоисточниках. Не существует такой вещи, как “вступление в Нирвану после смерти”. Есть слово *париниббудо*, использованное для обозначения смерти Будды или осуществившего Нирвану Араханта, но оно не означает “вступление в Нирвану”. Париниббудо просто означает “полностью успокоившийся”, “полностью угасший”, “полностью потухший”, поскольку у Будды или Араханта нет после его смерти повторного существования.

Теперь возникает другой вопрос: Что происходит с Буддой или Арахантом после его смерти, паринирваны? Это относится к разделу не отвеченных вопросов (*авьяката*). Даже когда об этом говорил Будда, он указывал, что в нашем словаре нет таких слов, что могли бы выразить происходящее с Арахантом после его смерти. В ответе паривраджаве по имени Ваччха, Будда сказал, что такие термины, как “рожденное” или “нерожденное”, неприменимы к случаю Араханта, поскольку то – вещество, ощущение, восприятие, умственные образования, сознание, – с чем связываются такие термины, как “рожденное” или “нерожденное”, полностью уничтожено и искоренено, чтобы никогда более не возникнуть после его смерти.

Арахант после своей смерти часто сравнивается с огнем, погасшим, когда вышло топливо, или с пламенем светильника, погасшим, когда закончилось фитиль и масло. Здесь следует понимать ясно и отчетливо, без всяких заблуждений, что сравниваемое с погасшим пламенем или огнем – это не Нирвана, но состоящее из Пяти Совокупностей “существо”, осуществившее Нирвану. На этом месте надо сделать ударение, поскольку многие люди, даже некоторые великие ученые, неверно поняли и истолковали это сравнение как относящееся к Нирване. Нирвана никогда не сравнивается с погасшим огнем или светильником.

Существует другой распространенный вопрос: “Если нет Я, нет Атмана, то кто же осуществляет Нирвану?” Прежде чем перейти к Нирване, давайте зададим вопрос: “Кто думает сейчас, если не Я?” Мы видели ранее, что то, что думает, – это мысль, что за мыслью не стоит никакого думающего. Равным образом, это мудрость (*панья*), постижение является тем, что постигает, осуществляет. Никакого другого “я” за постижением, осуществлением не стоит. При обсуждении источника дуккха мы видели, что, чем бы это ни было, – существом, вещью или системой – если оно обладает природой возникновения, то оно несет в себе природу, зародыш своего прекращения, своего разрушения. Так дуккха, непрерывный круговорот *самсара* обладают природой возникновения, и поэтому они также должны обладать и природой прекращения, исчезновения. Дуккха возникает из-за “жажды” (*танха*) и прекращается из-за мудрости (*панья*). И “жажда”, и мудрость находятся внутри Пяти Совокупностей, как мы это видели ранее¹³.

Итак, зародыш их возникновения, равно, как их прекращения находится внутри Пяти Совокупностей. Таково истинное значение известного изречения Будды: “Внутри самого этого чувствующего тела длиною в сажень, я провозглашаю мир, возникновение мира, прекращение мира и путь, ведущий к прекращению мира”. Это означает, что все Четыре Благородные Истины находятся внутри Пяти Совокупностей, т.е., внутри нас самих. (Здесь слово “мир” (*лока*) использовано

вместо дуккха). Это также означает, что нет никакой внешней силы, которая производит возникновение и прекращение дуккха.

Когда мудрость развивается и взращивается в соответствии с Четвертой Благородной Истиной (следующей в рассмотрении), она видит тайну жизни, действительность как она есть. Когда тайна раскрыта, когда увидена Истина, все силы, которые лихорадочно в омрачении производят непрерывность самсары, становятся спокойными и более неспособными производить кармические образования, поскольку нет более омрачения, нет более “жажды” непрерывности. Это подобно умственному расстройству, которое исцеляется, когда больной раскрывает и видит причину или загадку своего недуга.

Почти во всех религиях *summum bonum* (высшее благо) может быть достигнуто только после смерти. Но Нирвану можно постичь, осуществить уже в этой жизни; необязательно ждать, пока вы умрете, чтобы “достичь” ее.

Постигший Истину, осуществивший Нирвану является самым счастливым в мире существом. Он свободен от всех “комплексов” и наваждений, забот и тревог, которые мучают остальных. Его духовное здоровье совершенно. Он не сожалеет о прошлом и не размышляет о будущем. Он живет целиком в настоящем. Потому он наслаждается вещами и радуется им в чистейшем смысле, без всякого самоотражения. Он радостен, восторжен, наслаждается чистой жизнью, его чувства удовлетворены, он свободен от волнения, мирный и безмятежный. Поскольку он свободен от личных желаний, ненависти, невежества, тщеславия, гордыни и всех подобных “омрачений”, он чист и ласков, полон всеобщей любви, сострадания, доброты, сочувствия, понимания и терпимости. Его служение другим самое чистое, ибо у него нет мыслей о себе. Он ничего не приобретает, ничего не накапливает, будь оно даже чем-то духовным, поскольку он свободен от заблуждения относительно “Я” и “жажды” становления.

Нирвана превышает всех понятий двойственности и относительности. Поэтому она превышает наших представлений о добре и зле, правильном и ложном, существовании и несуществовании. Даже слово “счастье”, используемое, чтобы описать Нирвану, имеет здесь совершенно другой смысл. Сарипутта сказал однажды: “О друг, Нирвана – это счастье! Нирвана – это счастье!” Тогда Удайи спросил: “Но, друг Сарипутта, каким же это может быть счастьем, если нет ощущения?” Ответ Сарипутты был высоко философским и превосходящим обычное понимание: “То, что нет ощущения, само по себе уже счастье”.

Нирвана превышает логики и рассуждения (*атаккавачара*). Сколь много бы мы ни занимались, часто в качестве пустого интеллектуального времяпрепровождения, высокоумными спорами, обсуждая Нирвану или Конечную Истину или Действительность, мы никогда не поймем ее таким способом. Детсадовскому ребенку не следует спорить о теории относительности. Но если он вместо того будет терпеливо и прилежно учиться, однажды он может понять ее. Нирвана “осуществляется, постигается мудрыми в самих себе” (*паччаттам ведитаббо виннюхи*). Если мы следуем Пути терпеливо и с прилежанием, с серьезностью воспитываем и очищаем себя, достигаем необходимого духовного развития, мы можем однажды осуществить, постичь ее в самих себе, не обременяя себя головоломками и высокопарными словами.

Поэтому давайте теперь обратимся к Пути, ведущему к постижению, осуществлению Нирваны.

Примечания

- 1) Иногда положительные термины, такие как *Сива* – “Благоприятное”, “Добро”, *Кхема* – “Безопасность”, *Суддхи* – “Чистота”, *Дипа* – “Остров”, *Сарана* – “Прибежище”, *Тана* – “Защита”, *Пара* – “Другой берег”, “Другая сторона”, *Сантхи* – “Мир”, “Покой” используются для обозначения Нирваны. В Асамкхата-самъютта из Саммъютта-никая есть 32 синонима Ниббаны. В большинстве они метафоричны.
- 2) Интересно заметить, что это определение Ниродха “Прекращение Дуккха” из первой проповеди Будды в Сарнатхе не содержит слово Ниббана, хотя определение и обозначает ее.
- 3) Здесь использовано слово *пипаса*, букв. означающее жажду.
- 4) Слова Сарипутты.
- 5) Слова другого ученика Будды по имени Мусила.
- 6) Заметьте, что все духовные и мистические состояния, как бы чисты и возвышенны они ни были, являются умственными созиданиями, умосотворенными, обусловленными (*самкхата*). Они не являются ни Действительностью, ни Истиной (*сачча*).
- 7) Это значит, что он не создает новую карму, поскольку свободен теперь от “жажды”, воли, намерения.
- 8) Это выражение означает, что теперь он Арахант.
- 9) Ср. в Ланкаватара-сутра: “О Махамати, Нирвана означает видеть всё как оно есть”.
- 10) Нагарджуна ясно говорит: “Самсара ничем не отличается от Нирваны, и Нирвана ничем не отличается от Самсары”.
- 11) Здесь полезно вспомнить, что среди девяти сверхмирских дхарм (*навалокуттара-дхамма*) Нирвана находится за пределами *магга* (пути) и *пхала* (плода).
- 12) Есть некоторые авторы, которые пишут “после Нирваны Будды” вместо “после Паринирваны Будды”. Выражение “после Нирваны Будды” не имеет смысла и неизвестно в буддийской литературе. Всегда говорится “после Паринирваны Будды”.
- 13) См. Совокупность Образований в гл. II.

4. ЧЕТВЕРТАЯ БЛАГОРОДНАЯ ИСТИНА: МАГГА

(Путь)

Четвертая Благородная Истина – это истина Пути, ведущего к Прекращению Дуккха (*дуккханиродхагаминипатипада-арьясачча*). Это известно как “Срединный Путь”, поскольку он избегает двух крайностей: одна крайность – это поиск счастья в чувственных удовольствиях, “низкая, общая, бессмысленная, неблагодарная”; и другая – поиск счастья через самоумерщвление различными видами аскезы, “болезненная, нестоящая, бессмысленная”. Испытав сперва эти две крайности самостоятельно, найдя их бесполезными, Будда посредством личного опыта открыл Срединный Путь, “дающий видение и знание, ведущий к Покою, Прозрению, Просветлению, Нирване”. На этот Срединный Путь обычно ссылаются как на Благородный Восьмеричный Путь, поскольку он состоит из восьми разделов или разрядов: именно,

1. Правильное Понимание (*Самма диттхи*),
2. Правильная Мысль (*Самма санкаппа*),
3. Правильная Речь (*Самма вача*),
4. Правильное Действие (*Самма камманта*),
5. Правильный Образ Жизни (*Самма аджива*),
6. Правильное Усилие (*Самма ваяма*),
7. Правильная Внимательность (*Самма сати*),
8. Правильное Сосредоточение (*Самма самадхи*).

Практически все учение Будды, которому он посвятил 45 лет своей жизни, тем или иным образом имеет дело с этим Путем. Он объяснял его различными способами и различными словами различным людям, соответственно ступени их развития и их способности понять его и следовать. Суть тех многих тысяч наставлений, что рассыпаны в Буддийских Писаниях, находится в Благородном Восьмеричном Пути.

Не нужно думать, что восьми разделам или разрядам Пути надо следовать и практиковать их один за другим в том порядке, как они перечислены в обычном списке выше. Но их должно развивать более или менее одновременно и настолько, насколько это возможно, в соответствии со способностями каждой личности. Все они взаимосвязаны, и каждый помогает возвращать другие.

Эти восемь составляющих нацелены на продвижение и совершенствование в трех основах буддийского воспитания и обучения, а именно: (а) Нравственное Поведение (*Сила*), (б) Подчинение Ума (*Самадхи*) и (в) Мудрость (*Панья*). Поэтому для согласования и лучшего понимания восьми разделов Пути будет полезнее, если мы соотнесем и объясним их соответственно этим трем заглавиям.

Нравственное поведение (*Сила*) построено на обширном понятии о всеобщей любви и сострадании ко всем живым существам, на которых основывается учение Будды. К сожалению, многие исследователи забывают этот великий идеал учения Будды и погружаются только в сухие философские и метафизические блуждания, когда они говорят и пишут о буддизме. Будда дал своё учение “для блага многих, для счастья многих, из сострадания к миру” (*бахуджанахитая бахуджанасукхая локанукампая*).

Согласно буддизму, есть два качества, которые следует равно развивать человеку, чтобы быть совершенным: сострадание (*каруна*) с одной стороны, и мудрость (*панья*) с другой. Сострадание здесь означает любовь, милосердие, доброту, терпимость и подобные благородные качества эмоциональной стороны, качества сердца, тогда как мудрость представляет интеллектуальную сторону, качества ума. Если человек развивает только эмоциональное, пренебрегая интеллектуальным, он может стать добросердечным дураком; тогда как развитие лишь интеллектуальной стороны, пренебрегая эмоциональной, превращает человека в бесчувственный к другим жестокосердный интеллект. Поэтому, чтобы быть совершенным, необходимо в равной степени развивать и то и другое. Такова цель буддийского способа жизни: в нем мудрость и сострадание нераздельно связаны вместе, как мы увидим позднее.

Итак, в Нравственное Поведение (*Сила*), основанное на любви и сострадании,

включены три составляющие Благородного Восьмеричного Пути, а именно: Правильная Речь, Правильное Действие и Правильный Образ Жизни (номера в списке: 3, 4, 5).

Правильная Речь означает воздержание (1) от лжи, (2) от клеветы, злословия и речи, могущей вызвать ненависть, разобщенность и разлад среди отдельных личностей или групп людей, (3) от резкой, грубой, невежливой, злобной и оскорбительной речи, и (4) от пустой, глупой, бессмысленной болтовни и сплетен. Когда человек воздерживается от этих видов неправильной и вредной речи, он естественным образом должен говорить правду, должен использовать слова, которые дружественны и благожелательны, приятны и мягки, значительны и полезны. Он не должен говорить беспечно: речь должна быть к месту и ко времени. Если не можешь сказать что-нибудь полезное, то следует хранить “благородное молчание”.

Правильное Действие нацелено на способствование нравственному, достойному и мирному поведению. Оно увещевает нас воздерживаться от разрушения жизни, от воровства, от бесчестных взаимоотношений, от незаконных половых сношений, а также помогать другим правильно вести мирную и достойную жизнь.

Правильный Образ Жизни означает необходимость воздерживаться от добывания средств к существованию посредством занятия, которое наносит вред другим, таким как торговля смертоносным оружием, опьяняющими напитками, ядами, убийство животных, мошенничество и т.д., и необходимость обеспечивать себе существование занятием, которое честно, безупречно и не вредит другим. Здесь можно ясно видеть, что буддизм прочно противостоит всем видам войны, объявляя торговлю смертоносным оружием злом и несправедливым средством существования.

Эти три составляющие Восьмеричного Пути (Правильная Речь, Правильное Действие и Правильный Образ Жизни) образуют Нравственное Поведение. Следует понимать, что буддийское этическое и нравственное поведение нацелены на то, чтобы способствовать счастливой и согласной жизни как отдельной личности, так и общества. Это нравственное поведение полагается необходимым основанием для всех высших духовных достижений. Никакое духовное развитие невозможно без этой нравственной основы.

Следующим идет Подчинение Ума, в которое включены три другие составляющие Восьмеричного Пути, а именно: Правильное Усилие, Правильная Внимательность и Правильное Сосредоточение. (Номера 6, 7, 8 в списке).

Правильное Усилие – это энергичная воля (1) предотвратить возникновение неблагих и вредных состояний ума, и (2) избавиться от таких неблагих и вредных состояний, что уже возникли в человеке, а также (3) производить, вызывать возникновение тех благих и полезных состояний ума, что еще не возникли, и (4) развивать и доводить до совершенства уже присутствующие в человеке благие и полезные состояния ума.

Правильная Внимательность – это тщательно осознавать, быть внимательным по отношению к (1) деятельности тела (*кая*), (2) ощущениям или чувствам (*ведана*), и (3) деятельности ума (*читта*) и (4) идеям, мыслям, понятиям и вещам (*дхамма*).

Практика сосредоточения на дыхании (*анапанасати*) – это одно из широко известных связанных с телом упражнений для развития ума. Есть несколько других путей развития внимательности по отношению к телу – как способов созерцания.

По отношению к чувствам и ощущениям следует ясно осознавать все виды чувств и ощущений, – приятных, неприятных и неопределенных, как они возникают и исчезают внутри.

Касательно деятельности ума следует осознавать, алчен ли ум или нет, поглощен ненавистью или нет, омрачен или нет, рассеян или сосредоточен, и т.д. При этом способе следует осознавать все движения ума, как они возникают и исчезают.

В отношении идей, мыслей, понятий и вещей следует знать их природу, как они возникают и исчезают, как они развиваются, как подавляются, уничтожаются и т.п.

Эти четыре вида умственной культуры или созерцания в подробностях приведены в Сатипаттхана-сутта (Установление Внимательности)¹.

Третья и последняя составляющая Подчинения Ума – это Правильное Сосредоточение, ведущее к четырем ступеням Дхьяна, обычно называемых трансом или успокоением. На первой ступени Дхьяна отбрасываются страстные желания и такие вредные мысли, как чувственная похоть, злоба, леность, беспокойство, озабоченность и скептическое сомнение, и поддерживаются чувства радости и счастья вместе с некоторой умственной деятельностью. На второй ступени подавлена всякая рассудочная деятельность, развито спокойствие и “однонаправленность” ума, и ещё сохраняются чувства радости и счастья. На третьей ступени являющееся активным ощущением чувство радости также исчезает, тогда как всё ещё остается счастливое расположение духа в дополнение к внимательной невозмутимости. На четвертой ступени Дхьяна исчезают все ощущения, даже ощущения счастья и несчастья, радости и страдания, и остается лишь чистая невозмутимость и осознание.

Так воспитывается, подчиняется и развивается ум посредством Правильного Усилия, Правильной Внимательности и Правильного Сосредоточения.

Две оставшиеся составляющие, а именно Правильное Понимание и Правильная Мысль слагают Мудрость.

Правильная Мысль означает мысли самоотверженного отречения или непривязанности, мысли любви и мысли ненасилия, которые распространяются на все существа. Здесь очень интересно и важно отметить, что мысли самоотверженной непривязанности, любви и ненасилия собраны на стороне мудрости. Это ясно показывает, что истинная мудрость наделена этими благородными качествами, и что все мысли эгоистических желаний, злобы, ненависти и насилия являются следствием недостатка мудрости – во всех областях жизни, будь то личная, общественная или политическая.

Правильное Понимание – это понимание вещей как они есть, и это Четыре Благородные Истины объясняют вещи как они есть на самом деле. Поэтому Правильное Понимание сводится в конечном итоге к пониманию Четырех Благородных Истин. Это понимание есть высшая мудрость, которая видит Конечную Действительность. Согласно буддизму, есть два вида понимания: то, что мы обычно

называем пониманием, – это знание, накопленная память, рассудочное схватывание предмета в соответствии с определенными полученными данными. Это называется “знание в соответствии” (*анубодха*). Оно не очень глубоко. Истинно глубокое понимание называется “проникновение” (*пативедха*), видение вещи в ее истинной природе без имен и ярлыков. Это проникновение возможно, лишь когда ум свободен от всех загрязнений и полностью развит посредством созерцания.

Из этого краткого обзора Пути можно увидеть, что это образ жизни, вести, практиковать и развивать который должен каждый. Он является самовоспитанием в теле, слове и уме, саморазвитием и самоочищением. Он не имеет дела с верой, молитвой, поклонением или обрядом. В этом смысле он не имеет дела с тем, что обычно называется “религиозным”. Это Путь, ведущий к постижению Конечной Действительности, полной свободе, счастью и покою с помощью нравственного, духовного и умственного совершенства.

В буддийских странах есть простые и прекрасные обычаи и обряды по религиозным поводам. У них мало общего с настоящим Путем. Но они по-своему ценны для удовлетворения определенных религиозных чувств и нужд тех, кто менее продвинул, и для помощи им в постепенном продвижении по Пути.

По отношению к Четырем Благородным Истинам мы должны выполнить четыре действия:

Первая Благородная Истина – это Дуккха, природа жизни, ее страдания, её печали и радости, её несовершенство и неудовлетворительность, её непостоянство и бессодержательность. По отношению к этому, нашим действием будет ясно и полностью понять это, как то, что есть (*Паринньейя*).

Вторая Благородная Истина – это Происхождение Дуккха, которым является желание, “жажда”, сопровождаемая другими страстями, омрачениями и загрязнениями. Недостаточно просто понять его. Здесь нашим действием будет отбросить, устранить, уничтожить и искоренить его (*пахатабба*).

Третья Благородная Истина – это Прекращение Дуккха, Нирвана, Высшая Истина, Конечная Действительность. Здесь нашим действием будет осуществить его (*саччхикатабба*).

Четвертая Благородная Истина – это Путь, ведущий к осуществлению Нирваны. Недостаточно простого знания Пути, каким бы полным оно ни было. В этом случае нашим действием будет следовать по нему и придерживаться его (*бхаветабба*).

Примечания

1) Смотри Главу IV о созерцании

Глава III

УЧЕНИЕ О НЕ-Я: АНАТТА

Обычно под словами Душа, Самость, Я, или санскритским выражением Атман подразумевают, что в человеке есть постоянная, вечная, абсолютная сущность, неизменная и внеположная изменчивому миру явлений. Согласно некоторым религиям, у каждой личности есть такая отдельная душа, созданная Богом, которая после смерти вечно живет в аду или на небесах, и чья судьба зависит от суда ее создателя. Согласно другим, она проходит через много жизней, пока полностью не очистится и окончательно не объединится с Богом или Брахманом, Всеобщей Душой или Атманом, из которого изначально возникла. Эта душа или самость в человеке является думающим мысли, чувствующим ощущения, получающим награды и наказания за все свои хорошие и плохие поступки. Такое представление называется идеей себя.

Отрицая существование такой Души, Самости, Атмана или “Я”, буддизм стоит особняком в истории человеческой мысли. Согласно учению Будды, идея себя – это придуманная, ложная вера, которой не соответствует никакая действительность, она порождает вредные мысли о “мне” и “моем”, эгоистичное желание, похоть, привязанность, ненависть, злобу, самомнение, гордыню, эгоизм и другие омрачения, загрязнения и трудности. Это источник всех забот в мире – от личных ссор до войн между народами. Вкратце, все зло в мире может быть прослежено до этого ложного взгляда.

Две идеи психологически глубоко коренятся в человеке: самозащита и самосохранение. Для самозащиты человек создал Бога, от которого он зависит в своей защите, сохранности и безопасности, подобно как ребенок зависит от своих родителей. Для самосохранения человек выносил идею Бессмертной Души или Атмана, который будет жить вечно. В своем неведении, слабости, страхе и желании человек нуждается в этих двух вещах, чтобы утешить себя. Потому он глубоко и фанатично цепляется за них.

Учение Будды не поддерживает это неведение, слабость, страх и желание, но нацелено на то, чтобы устраняя и уничтожая их, нанося удар в самый их корень, сделать человека просветленным. Согласно буддизму, наши идеи Бога и Души ложны и пусты. Пусть высоко развитые как теории, они являются все теми же крайне тонкими умственными отсветами, облаченными в мудреные метафизические и философские словеса. Эти идеи так глубоко укоренены в человеке, так близки и дороги ему, что он не желает слышать и не хочет понимать никакое учение, которое направлено против них.

Будда достаточно хорошо знал это. Действительно, он говорил, что его учение “против течения” (*патисотагами*), против эгоистичных желаний человека. Всего через четыре недели после своего Просветления он думал, сидя под баньяновым деревом: “Я постиг эту Истину, которая глубока, которую трудно увидеть, трудно понять... доступную только мудрому... Люди, подчиненные страстями и

поглощенные тьмой, не могут видеть эту Истину, которая возвышенна, глубока, тонка и труднопостижима”.

С такими мыслями в своем уме, Будда заколебался на мгновение, не будет ли напрасным объяснить миру Истину, которую он только что постиг. Тогда он сравнил мир с лotosовым прудом. В лotosовом пруде есть лotosы, все еще находящиеся под водой; есть другие, поднявшиеся лишь до уровня воды; и есть еще те, что стоят над водой и не затронуты ею. Также и в этом мире есть люди различных уровней развития. Некоторые поймут Истину. Так Будда решил учить ей.

Учение об Анатта или не-Я – это естественный итог, или следствие рассмотрения Пяти Совокупностей и учения об Обусловленном Возникновении (*Патичча-самуппада*)¹.

Мы видели ранее, при обсуждении Первой Благородной Истины (*Дуккха*), что называемое нами существом или личностью слагается из Пяти Совокупностей, при рассмотрении и исследовании которых не остается ничего помимо них, что не может быть принято в качестве “Я”, Атмана или Самости, или любой иной неизменной постоянной сущности. Таков аналитический метод, согласно которому ничто в мире не абсолютно. Все обусловлено, относительно и взаимозависимо. Такова буддийская теория относительности.

Прежде чем мы вплотную займемся вопросом об Анатта, полезно получить краткое представление об Обусловленном Возникновении. Суть этого учения дана в краткой формуле из четырех строк:

Когда есть это, есть и то

(имасмим сати идам хоти)

И когда возникает это, возникает то

(имассуппада идам уппадджати)

Когда нет этого, нет и того

(имасмим асати идам на хоти)

И когда прекращается это, прекращается и то

*(имасса ниродха идам нирудджхати)*².

Основываясь на этом принципе обусловленности, относительности и взаимозависимости, все существование и непрерывность жизни и ее прекращение объясняются в подробной формуле, называемой Патичча-самуппада “Обусловленное Возникновение”, сложенная из двенадцати составляющих:

1. Неведением обусловлены намеренные действия и кармические образования (*авидджапаччая самкхара*).
2. Намеренными действиями обусловлено сознание (*самкхарапаччая виннянам*).
3. Сознанием обусловлены духовные и телесные явления (*виннянапаччая намарупам*).
4. Духовными и телесными явлениями обусловлены шесть способностей (т.е., пять

телесных органов чувств и ум) (*намарупапаччая салаятанам*).

5. Шестью способностями обусловлено (чувственное и умственное) соприкосновение (*салаятанапаччая пхассо*).
6. (Чувственным и умственным) соприкосновением обусловлено ощущение (*пхассапаччая ведана*).
7. Ощущением обусловлено желание, “жажда” (*веданапаччая танха*).
8. Желанием (“жаждой”) обусловлена привязанность (*танхапаччая упаданам*).
9. Привязанностью обусловлен процесс становления (*упаданапаччая бхаво*).
10. Процессом становления обусловлено рождение (*бхавапаччая джати*).
11. Рождением обусловлены (12) разложение, смерть, стенания, боль и т.д. (*джатипаччая джарамаранам...*).

Так возникает, существует и продолжается жизнь. Если мы рассмотрим эту формулу в обратном порядке, мы придем к прекращению процесса: полным прекращением неведения прекращаются намеренные действия и кармические образования; прекращением намеренных действий прекращается сознание; ...прекращением рождения прекращаются разложение, смерть, страдание и т.д.

Следует помнить, что каждая из этих составляющих как обусловлена (*патиччасамуппанна*), так и обуславливает (*патиччасамуппада*). Следовательно, все они относительны, взаимозависимы и взаимосвязаны, и никакая не абсолютна или независима; поэтому, как мы видели ранее ³, никакая первопричина не принимается буддизмом. Обусловленное Возникновение следует рассматривать как круг, а не как цепь ⁴.

Вопрос Свободы Воли занимает важное место в западной мысли и философии. Но согласно Обусловленному Возникновению этот вопрос не возникает и не может возникнуть в буддийской философии. Если все существующее относительно, обусловлено и взаимозависимо, как же воля может быть свободна? Воля, включенная в четвертую Совокупность (*санкхараккхандха*), подобно любой другой мысли, обусловлена (*патичча-самуппанна*). Сама так называемая “свобода” в этом мире не абсолютно свободна. Она тоже обусловлена и относительна. Есть, конечно, такая обусловленная и относительная “Свободная Воля”, но не необусловленная и не абсолютная. Ничто, телесное или духовное, не может быть абсолютно свободным в этом мире, когда все обусловлено и относительно. Если “Свободная Воля” подразумевает волю, независимую от условий, независимую от причин и следствий, то такая воля не существует. Как может воля или нечто подобное возникнуть без условий, вне причины и следствия, когда вся жизнь, все существование обусловлены и относительны? Здесь опять же, идея “Свободной Воли” связана в своей основе с идеями Бога, Души, справедливости, награды и наказания. Не только так называемая “Свободная Воля” не свободна, но даже сама идея “Свободной Воли” не свободна от условий.

Согласно учению об Обусловленном Возникновении, равно как согласно разделению существа на Пять Совокупностей, идея постоянной бессмертной сущности в человеке или вне его, называется ли она Атман, “Я”, Душа, Самость или Эго, считается лишь ложным убеждением, отсветом ума. Таково буддийское учение об Анатта, не-Душе или не-Я.

Чтобы избежать заблуждений, здесь следует заметить, что есть два вида

истины: условная истина (*саммутти-сачча, санс. самвритисатья*) и конечная истина (*параматтха-сачча, санс. парамартхасатья*). Когда в нашей повседневной жизни мы используем такие выражения, как “я”, “ты”, “существо”, “личность” и т.д., мы не лжем, поскольку нет себя или существа, как такового, но говорим правду сообразно принятым в мире соглашениям. Но конечная истина в том, что в действительности нет никакого “я” или “существа”. Как говорит Махаяна-сутраланкара: “Личность (*пудгала*) следует понимать существующей лишь по обозначению (*праджняпти*) (т.е., условно есть существо), но не в действительности (или вещественно, *дравья*)”.

“Отрицание непреходящего Атмана является общей чертой всех догматических систем как Малой, так и Большой Колесницы, и потому нет никаких оснований полагать, что буддийская традиция, находящаяся в полном согласии по этому поводу, отклонилась от изначального учения Будды”⁵.

Поэтому любопытно, что недавно несколькими исследователями⁶ была предпринята попытка протащить идею “Я” в учение Будды, совершенно противореча духу буддизма. Эти исследователи уважают, восхищаются и почитают Будду и его учение. И хотя они и почитают буддизм, но не могут представить себе, что Будда, которого они считают самым ясным и глубоким мыслителем, мог отрицать существование Атмана или Самости, в которой они так нуждаются. Они бессознательно ищут поддержку у Будды для нужд вечного существования – конечно, не в ничтожной личной самости с маленькой “с”, но в большой Самости с заглавной С.

Лучше откровенно сказать, что веришь в Атман или в Самость. Кто-то может даже сказать, что Будда был всецело неправ в отрицании существования Атмана. Но, конечно, не годится пытаться ввести в буддизм идею, которую Будда никогда не принимал, насколько мы можем видеть это из обширных первоисточников.

Верующие в Бога и Душу религии не делают из этих двух идей никакого секрета; напротив, они постоянно провозглашают их снова и снова в самых красноречивых выражениях. Если бы Будда принимал эти две идеи, столь важные во всех религиях, он бы, конечно же, прилюдно их объявил, так же, как он говорил о других вещах, и не оставил бы их спрятанными так, чтобы они были обнаружены лишь 25 веков спустя после его смерти.

Люди начинают нервничать от идеи, что из-за учения Будды об Анатта, та самость, которая, как они воображают, у них есть, будет разрушена. Будда не был в неведении относительно этого.

Однажды бхиккху спросил его: “Господин, бывает ли, чтобы кто-то терзался, не находя в себе нечто постоянное?”

“Да, бхиккху, бывает”, – ответил Будда. – “Некто имеет такой взгляд: “Вселенной является этот Атман, я буду таким после смерти, постоянным, непрестанным, вечным, неизменным, и пребуду таковым всегда”. Он слушает Татхагату или его ученика, проповедующих учение, направленное на полное уничтожение всех умозрительных взглядов... направленное на угашение “жажды”, направленное на непривязанность, прекращение, Нирвану. Тогда он думает: “Я буду уничтожен, я буду разрушен, меня больше не будет”. Так он скорбит, печалится, плачет, стенает, бьет себя в грудь, приходит в замешательство. Так, о бхиккху, бывает, что кто-то терзается, не находя в себе нечто постоянное”.

Повсюду Будда говорит: “О бхиккху, эта мысль, что меня может не быть, что я могу не иметь, устрашающа для ненаставленного мирянина”.

Желающие найти в буддизме “Самость”, приводят такое доказательство: “Это правда, что Будда разлагает существо на вещество, ощущение, восприятие, умственные образования и сознание и говорит, что ничто из этого не есть “я”. Но он не говорит, что “я” не существует в человеке или где-то еще помимо этих совокупностей”.

Это положение неустойчиво по двум причинам:

Одна – это то, что согласно учению Будды, существо состоит только из этих Пяти Совокупностей и не из чего больше. Нигде он не говорил, что в существе есть что-то сверх этих Пяти Совокупностей.

Вторая причина – это то, что Будда отрицал решительно, безоговорочно и неоднократно существование Атмана, Души, Самости или “Я” внутри человека, вне его или где-либо еще во вселенной. Позвольте привести несколько примеров.

В Дхаммападе есть три исключительно важных и существенных для учения Будды стиха. Это номера 5, 6 и 7 главы XX (или стихи 277, 278, 279).

Два первых стиха гласят:

“Все обусловленное непостоянно”

(Саббэ САМКХАРА аничча)

“Все обусловленное есть дуккха”

(Саббэ Самкхара дуккха).

Третий стих гласит:

“Все дхаммы лишены я”

(Саббэ ДХАММА анатта)⁷.

Здесь следует со вниманием отметить, что в первых двух стихах используется слово *самкхара* – “обусловленное”. Но в третьем стихе вместо него использовано слово *дхамма*. Почему же в третьем стихе не использовано, как в двух предыдущих, слово *самкхара* – “обусловленное”, и почему вместо того использовано выражение *дхамма*? Здесь находится выход из тупика.

Выражение *самкхара*⁸ означает Пять Совокупностей, все обусловленные, взаимосвязанные и относительные вещи и состояния, как телесные, так и духовные. Если бы в третьем стихе говорилось: “Все *самкхара* (обусловленное) лишены “я”, то можно было бы подумать, что хотя обусловленное лишено “я”, “Я” все же может существовать за пределами обусловленного, за пределами Пяти Совокупностей. Именно чтобы избежать неверного понимания, в третьем стихе использовано слово *дхамма*.

Слово *дхамма* значительно шире, нежели *самкхара*. В буддийской терминологии нет более широкого термина, чем *дхамма*. Он включает в себя не только обусловленные вещи и состояния, но также и необусловленное, Абсолютное,

Нирвану. Нет ничего во вселенной или вне ее хорошего или плохого, обусловленного или необусловленного, относительного или абсолютного, что не включалось бы в этот термин. Поэтому вполне ясно, что согласно этому утверждению: “Все дхаммы лишены Я”, нет никакого Я или Атмана не только в Пяти Состоупностях, но и вне или помимо них⁹.

Согласно учению Тхеравады, это означает, что “я” нет ни в личности (*пудгала*), ни в *дхаммах*. Философия буддизма Махаяны, придерживаясь в точности такого же положения, без малейшего различия, делает в этом месте ударение на *дхарма-найратмья* также, как и на *пудгала-найратмья*.

В Алагаддупама-сутта из Мадджхима-никая, обращаясь к своим ученикам, Будда сказал: “О бхиккху, примите учение о душе, по принятии которого не возникнут скорбь, стенания, страдание, несчастье и горе. Но видите ли вы, О бхиккху, такое учение о душе, по принятии которого не возникнут скорбь, стенания, страдание, несчастье и горе?”

“Конечно нет, господин”.

“Хорошо, О бхиккху. Я тоже, О бхиккху, не вижу учение о душе, по принятии которого не возникли бы скорбь, стенание, страдание, несчастье и горе”.

Если бы было какое-нибудь учение о душе, которое принималось бы Буддой, то он наверняка объяснил бы его здесь, так как просил бхиккху принять то учение о душе, которое не порождает страдание. Но среди взглядов Будды нет подобного учения о душе, и всякое учение о душе, каким бы оно ни было, сколь угодно тонкое и возвышенное, является ложным и придуманным, создающим всяческие трудности, производящим неизбежные скорбь, стенания, страдание, несчастье, горе и заботы.

В той же сутте Будда, продолжая беседу, говорит: “О бхиккху, когда ни “я”, ни что-либо, к “я” относящееся, не может быть истинно и действительно найдено, этот умозрительный взгляд: “Вселенной является этот Атман (Душа), я буду таким после смерти, постоянным, непрестанным, вечным, неизменным, и пребуду таковым всегда” – разве не глуп он всецело и полностью?”¹⁰

Здесь Будда открыто утверждает, что Атман, Душа или “Я” нигде в действительности не может быть найден, и что глупо верить в существование подобной вещи.

Ищущие “я” в учении Будды приводят несколько примеров, которые они сперва неправильно перевели, а затем неверно истолковали. Один из них – это известная строка “*Атта хи аттано натхо*” из Дхаммапады (XII, 4, или стих 160), которое переводится как “Я” есть господин “я”, а затем истолковывается, что большое “Я” является господином “я” малого.

Прежде всего, этот перевод неверен. Здесь *Атта* не значит “я” в смысле души. В языке пали слово *атта* обычно используется как возвратное или неопределенное местоимение, кроме как в нескольких случаях, где оно особо и философски относится к учению о душе, как мы видели выше. Но в обычном употреблении, как в главе XII Дхаммапады, где появляется эта строчка, а также во многих других местах оно используется в качестве возвратного или неопределенного местоимения, означая “меня”, “тебя”, “его”, “некто”, “себя”, и т.д.¹¹

Далее, слово натхо не означает “господин”, но “прибежище”, “поддержка”, “помощь”, “защита”¹². Поэтому, “Атта хи аттано натхо” в действительности означает “Каждый сам себе прибежище” или “Каждый сам себе помощь” или “поддержка”. Это не имеет ничего общего с какой-то метафизической душой или “я”. Это просто значит, что вы должны полагаться на себя, а не на других.

Другой пример попытки ввести идею “я” в учение Будды – это известные слова “*Аттадила вихаратха, аттасарана ананьясарана*”, вырванные из контекста Махапариниббана-сутта. Это предложение буквально означает:

“Пребывайте, делая себя своим островом (поддержкой), делая себя своим прибежищем, и никого другого”¹³. Желающие увидеть в буддизме “я” истолковывают слова *аттадила* и *аттасарана* “принимая “я” в качестве светильника”, “принимая “я” в качестве прибежища”¹⁴

Мы не сможем понять смысл совета Будды Ананде, пока не примем во внимание подоплеку и контекст, в котором были сказаны эти слова.

Будда в то время останавливается в деревне под названием Белува. Это было всего за три месяца до его смерти, Паринирваны. В то время ему было восемьдесят лет, он страдал от очень тяжелой болезни, почти умирал (*маранантика*). Но он думал, что не подобает ему, не прекратив это, умирать перед своими учениками, которые были близки и дороги ему. Поэтому с отвагой и решительностью он превозмог все свои боли, оправился от своей болезни и выздоровел, хотя его здоровье все еще оставалось плохим. Однажды после своего выздоровления он сидел в тени снаружи своего обиталища. Ананда, самый преданный сопровождающий Будды, подошел к своему любимому наставнику, сел подле него и сказал: “Господин, я заботился о здоровье Благословенного, я заботился о нем во время его болезни. Но при виде болезни Благословенного небосвод потускнел предо мной, и мои чувства перестали быть ясными. Было лишь одно маленькое утешение: я думал, что Благословенный не отойдет, пока он не оставил наставлений касательно Сангхи”.

Тогда Будда, полный сострадания и человечности, ласково сказал своему преданному и любимому спутнику: “Ананда, чего Сангха ждет от меня? Я учил Дхамме (Истине), не делая отличий между тайным и открытым. В отношении Истины у Татхагаты нет ничего подобного сжатому кулаку учителя (*ачария-муттхи*). Конечно, если есть кто-то, кто думает, что он поведет Сангху, и что Сангха должна зависеть от него, пусть он дает свои наставления. Но у Татхагаты нет такой мысли. Почему же тогда он должен оставлять наставления относительно Сангхи? Сейчас я стар, Ананда, мне восемьдесят лет. Как разбитую повозку нужно поддерживать в исправности починкой, так, мне видится, и тело Татхагаты может только починкой поддерживаться в исправности. ПОЭТОМУ, АНАНДА, ПРЕБЫВАЙТЕ, ДЕЛАЯ СЕБЯ ОСТРОВОМ (ПОДДЕРЖКОЙ), ДЕЛАЯ СЕБЯ, И НИКОГО ДРУГОГО, СВОИМ ПРИБЕЖИЩЕМ; ДЕЛАЯ ДХАММУ СВОИМ ОСТРОВОМ (ПОДДЕРЖКОЙ), ДХАММУ СВОИМ ПРИБЕЖИЩЕМ И НИЧТО ИНОЕ”¹⁵.

Вполне ясно, что хотел Будда передать Ананде. Последний был печален и подавлен. Он думал, что все они будут одиноки, беспомощны, без прибежища, без ведущего после смерти их великого Учителя. Поэтому Будда дал ему утешение, храбрость и уверенность, говоря, что им следует полагаться на самих себя и на Дхамму, которой он учил, и ни на кого или на что более. Здесь вопрос о метафизическом Атмане или “Я” совершенно не к месту.

Далее Будда объяснил Ананде, как можно быть самому себе островом или прибежищем, как можно сделать Дхамму своим островом или прибежищем: воспитанием внимательности или осознания тела, ощущений, ума и объектов ума (четыре Сатипаттхана)¹⁶. Вовсе нет никакого разговора об Атмане или “Я”.

Другая часто приводимая ссылка дается теми, кто пытается найти Атман в учении Будды. Однажды Будда сидел в лесу под деревом на пути из Бенареса в Урувелу. В тот день тридцать друзей, все молодые князья, отправились со своими молодыми женами в тот же лес на пикник. Один из князей, бывший неженатым, привел с собой блудницу. Когда остальные забавлялись, она стянула несколько ценных вещей и исчезла. Во время своих поисков ее в лесу, они увидели Будду, сидящего под деревом, и спросили его, не видел ли он женщину. Он поинтересовался, в чем дело. Когда они объяснили, Будда спросил их: “Как вы думаете, молодые люди? Что для вас лучше? Искать женщину или искать себя?”

Опять же, здесь простой и естественный вопрос, и нет оправдания притягиванию к делу натянутых идей о метафизическом атмане или “Я”. Они ответили, что для них лучше искать себя. Затем Будда попросил их присесть и объяснил им Дхамму. В доступном нам тексте этой проповеди Атман не упомянут ни единым словом.

Много было написано по поводу молчания Будды, когда некий *паривраджака* (Скиталец) по имени Ваччхаготта спросил его, существует Атман или нет. Рассказ таков:

Ваччхаготта подходит к Будде и спрашивает:

“Достопочтенный Готама, существует ли Атман?”

Будда молчит.

“Так достопочтенный Готама, Атман не существует?”

И снова молчит Будда.

Ваччхаготта поднимается и уходит.

После ухода *паривраджаки* Ананда спрашивает Будду, почему тот не ответил на вопрос Ваччхаготты. Будда объясняет свою точку зрения:

“Ананда, если бы я, спрошенный Скитальцем Ваччхаготтой:

“Существует ли Я”, ответил: “Я существует”, то это было бы принятием стороны тех отшельников и брахманов, которые придерживаются учения о вечности (*сассата-вада*).

И Ананда, если бы я, спрошенный Скитальцем Ваччхаготтой: “Я не существует”, ответил: “Я не существует”, то это было бы принятием стороны тех отшельников и брахманов, которые придерживаются учения об уничтожении (*уччхеда-вада*)¹⁷.

И снова, Ананда, если бы я, спрошенный Ваччхаготтой:

“Существует ли Я?”, ответил: “Я существует”, было бы это в согласии с

моим знанием того, что все дхаммы лишены Я?”¹⁸

“Конечно нет, господин”.

И снова, Ананда, если бы я, спрошенный Скитальцем: “Я не существует?”, ответил: “Я не существует”, это еще более сбило бы с толку уже сбитого с толку Ваччхаготту¹⁹. Ведь он бы подумал; “Раньше действительно у меня был Атман (“я”), но теперь у меня нет его”.

Теперь должно быть вполне ясно, почему молчал Будда. Но будет еще яснее, если мы примем во внимание всю подоплеку и тот способ, каким Будда обходился с вопросами и вопрошающими – то, что полностью выпадает из поля зрения тех, кто обсуждает этот вопрос.

Будда не был вычислительной машиной, без разбора дающей ответы на какие попало вопросы, кем попало поставленные. Он был практичным учителем, исполненным сострадания и мудрости. Он не отвечал на вопросы чтобы показать свои знания и проницательность, но чтобы помочь вопрошающему на пути осуществления. Он всегда говорил с людьми, видя их уровень развития, их склонности, их склад ума, их нрав, их способность понимать отдельные вопросы²⁰.

Согласно Будде, есть четыре способа, как обходиться с вопросами: (1) на некоторые следует отвечать прямо; (2) на другие следует отвечать путем их разбора; (3) на иные следует отвечать встречным вопросом; (4) и наконец, есть вопросы, которые следует оставить в стороне.

Может быть несколько способов оставить вопрос в стороне. Один – это сказать, что данный вопрос не может быть отвечен или объяснен, как неоднократно говорил Будда тому же самому Ваччхаготте, когда эти знаменитые вопросы, вечна вселенная или нет и т.д., были ему заданы. Таким же образом он отвечал Малункьпутте и другим. Но он не мог сказать то же самое по отношению к вопросу, существует Атман (“Я”) или нет, поскольку всегда обсуждал и объяснял его. Он не мог сказать “Я существует”, так как это противоречит его знанию, что “все дхаммы лишены я”. Также не хотел он говорить и “Я не существует”, поскольку это бы бесцельно, без всякой нужды сбило бы с толку и обеспокоило бедного Ваччхаготту, который и без того уже сбит с толку сходным вопросом, как сам ранее и признался. Он не был еще в состоянии понять идею Анатта. Поэтому в данном случае оставить молчанием этот вопрос в стороне было самым мудрым.

Мы также не должны забывать, что Будда достаточно хорошо долгое время знал Ваччхаготту. Это был не первый случай, когда этот ищущий Скиталец пришел увидеть его. Учитель уделил много внимания и проявил великую заботу об этом сбитом с толку искателе. В палийских источниках есть много ссылок на того же Ваччхаготту Скитальца, как он довольно часто появлялся, чтобы увидеть Будду и его учеников и задавал снова и снова вопросы того же рода, очевидно, очень озабоченный, почти одержимый этими задачами. Молчание Будды, кажется, возымело значительно большее воздействие на Ваччхаготту, нежели любой красноречивый ответ или обсуждение²¹.

Некоторые люди полагают “я” обозначающим то, что обычно известно как “разум” или “сознание”. Но Будда говорил, что для человека лучше принимать за “я” свое физическое тело, нежели ум, мысль или сознание, поскольку первое представляется более прочным, чем последнее, так как ум, мысль или сознание (*читта, мано, виньяна*) постоянно меняется днем и ночью даже быстрее, чем тело (*кая*)²².

Именно это смутное чувство “Я ЕСМЬ” создает идею “я”, которой не соответствует никакая действительность, и понять эту истину – значит осуществить Нирвану, что не очень-то легко. В Самьютта-никая есть просветляющий разговор на эту тему между бхиккху по имени Кхемака и группой бхиккху.

Эти бхиккху спрашивают Кхемаку, видит ли он в Пяти Совокупностях “я” или что-нибудь, к “я” относящееся. Кхемака отвечает “Нет”. Тогда бхиккху говорят, что, если так, то он, должно быть, Арахант, свободный от всех омрачений. Но Кхемака признается, что хотя он не находит в Пяти Совокупностях ни “я”, ни что-либо, к “я” относящееся, “Я не Арахант, свободный от всех омрачений. О друзья, по отношению к Пяти Совокупностям Привязанности у меня есть чувство “Я ЕСМЬ”, но я не вижу ясно “Это Я ЕСМЬ”. Затем Кхемака объясняет, что называемое им “Я ЕСМЬ” – это ни вещество, ни ощущение, ни восприятие, ни умственные образования, ни сознание, ни что-либо помимо них. Но у него есть чувство “Я ЕСМЬ” по отношению к Пяти Совокупностям, хотя он не видит ясно “Это Я ЕСМЬ”²³.

Он говорит, что это подобно запаху цветка: это ни запах лепестков, ни запах цвета, ни запах пыльцы, но запах цветка.

Далее Кхемака объясняет, что даже достигший ранних ступеней осуществления все еще сохраняет это чувство “Я ЕСМЬ”. Но позднее, когда он продвигается дальше, это чувство “Я ЕСМЬ” полностью исчезает, также как химический запах свежестыранной одежды исчезает после того, как ее подержат в шкафу.

Это обсуждение было для них столь полезным и просветляющим, что в конце его, говорит сутта, все они, включая самого Кхемаку, стали Арахантами, свободными от всех омрачений, таким образом окончательно избавившись от “Я ЕСМЬ”.

Согласно учению Будды, неверно придерживаться мнения “У меня нет Я” (что есть учение об уничтожении), также как придерживаться мнения “У меня есть Я” (что есть учение о вечности), поскольку и то, и другое – это оковы, возникающие из ложной идеи “Я ЕСМЬ”. Правильным отношением к вопросу об Анатта будет не придерживаться каких-либо мнений и взглядов, но видеть все объективно как оно есть без умственных отражений, чтобы увидеть, что называемое нами “я” или “существо” – это лишь сочетание телесных и умственных совокупностей, действующих совместно и взаимозависимо в потоке мгновенных изменений по закону причины и следствия, и что нет ничего постоянного, непрестанного, неизменного и вечного среди всего сущего.

Здесь возникает естественный вопрос: Если нет никакого Атмана или Я, то кто же получает плоды кармы (действия)? Никто не может ответить на этот вопрос лучше самого Будды. Когда бхиккху поставил этот вопрос, Будда сказал: “Я учил вас, о Бхиккху, видеть обусловленность повсюду и во всем”.

Буддийское учение об Анатта, не-Душе или не-Я не следует рассматривать как отрицательное или разрушительное. Подобно Нирване, это Истина, Действительность; а Действительность не может быть отрицательной. Отрицательной является ложная вера в несуществующее воображаемое “я”. Учение об Анатта рассеивает мрак ложных убеждений и порождает свет мудрости. Оно не отрицательно: как очень удачно сказал Асанга: “Имеет место Не-самость” (*найратмьстита*).

Примечания

- 1) Объясняется ниже.
- 2) В современном виде:

Когда есть А, есть В; А возникает, В возникает; Когда нет А, нет В; А прекращается, В прекращается.
- 3) См. выше в Гл. II.
- 4) Ограниченное пространство не позволяет обсудить здесь это наиболее важное учение. Критическое и сопоставительное исследование этого предмета в подробностях можно будет найти в следующей работе настоящего автора по буддийской философии.
- 5) Х. фон Глазенапп в статье “Веданта и буддизм” по вопросу об Анатта.
- 6) Покойная миссис Рис-Дэвидс и другие. См. ее “Человек Готама”, “Сакья или буддийские источники”, “Руководство по буддизму”, “Каким был изначальный буддизм” и др.
- 7) Сделанный Ф. Л. Вудвордом перевод слова дхамма через “все составное” не совсем верен. (Путь добродетели Будды, Мадрас, 1929). “Все составное” значит только самкхара, но не дхамма.
- 8) Самкхара в списке Пяти Совокупностей означает “Умственные Образования” или “Умственные Действия”, порождающие кармические следствия. Но здесь оно означает все обусловленное или составное, включая все Пять Совокупностей. Термин самкхара принимает в разных сочетаниях различные значения.
- 9) Ср. также Саббэ самкхара аничча – “Все обусловленное непостоянно”, Саббэ дхамма анатта – “Все дхаммы лишены я”.
- 10) Обращаясь к этому отрывку, С. Радхакришнан (Индийская философия, т. I) говорит: “Ложен взгляд, громогласно заявляющий, что Будда отрицал вечную непрерывность малого я”. Мы не можем согласиться с этим замечанием. Напротив, Будда, в действительности, опровергает здесь Всеобщий Атман или Душу. Как мы только что видели в отрывке выше, Будда не принимал никакого “я”, будь то большое или малое. С его точки зрения все учения об Атмане были ложными, умственными отражениями.
- 11) Х. фон Глазенапп ясно объясняет это место в своей статье “Веданта и буддизм” (Срединный Путь, февр. 1957).
- 12) Комментарий к Дхаммападе говорит: “*Натхо'ти патиттха*”. “*Натхо*” означает поддержка (прибежище, помощь, защита). Старая сингальская Дхаммапада Санная перефразирует слово *натхо* как *пихита ваннэя* – “является поддержкой (прибежищем, помощью)”. Если мы образуем отрицание от *натхо*, это значение снова подтверждается: *Анатха* не значит “без господина” или “лишенный господина”, но оно значит “беспомощный”, “лишенный поддержки”, “незащищенный”, “бедный”. Даже палийский словарь Общества Палийских Текстов объясняет слово *натха* как “защитник”, “прибежище”, а не как “господин”. Перевод слова *Локанатха* как “Спаситель мира”, просто использующий обычное христианское выражение, не вполне верен, так как Будда не спаситель. Этот эпитет в действительности означает “Прибежище Мира”.
- 13) В переводе Рис-Дэвидс “Будьте себе светильниками. Будьте себе прибежищами. Не прибегайте к внешнему прибежищу”.

- 14) Здесь *дипа* не значит “светильник”, но определенно означает “остров”. Комментарий к Дигха-никая, объясняя здесь слово *дипа*, говорит: “*Махасамуддагатам дипам виям аттанам дипам патиттхам катва вихаратха*”. “Пребывайте, делая себя островом, поддержкой (местом отдыха), точно остров в великом океане”. Самсара, непрерывное существование, обычно сравнивается с океаном, *самсара-сагара*, и то, что в океане требуется для безопасности, – это остров, твердая почва, а не светильник.
- 15) Только последнее предложение переведено буквально. Остальная часть рассказа дана вкратце согласно Махапариниббана-сутта.
- 16) О Сатипаттхана см. Гл. IV о Созерцании.
- 17) В другом случае Будда сказал тому же Ваччаготте, что у Татхагаты нет теорий, так как он узрел природу вещей. Здесь он также не желает связывать себя с какими-либо теоретиками.
- 18) Саббэ дхамма анатта. (В точности те же слова, как и в первой строке стиха XX, 7 из Дхаммапады, обсуждавшемся ранее). Сделанный Вудвордом перевод этих слов через “все непостоянно (букв., все вещи непостоянны)” совершенно неверен, возможно, по недосмотру. Но это очень серьезная ошибка. Это, вероятно, одна из причин столь многочисленных ненужных разговоров о молчании Будды. Самое важное в этом контексте слово анатта – “лишенный я” было переведено как “непостоянный”. Английские переводы палийских текстов содержат большие и малые ошибки такого рода – некоторые из-за беспечности или недосмотра, некоторые из-за недостаточного владения языком источника. Какой бы ни была причина, здесь полезно заметить с должным почтением к тем великим первопроходцам в этой области, что эти ошибки ответственны за многочисленные неверные представления о буддизме, бытующие среди людей, не имеющих доступа к первоисточникам. Поэтому приятно узнать, что мисс И.Б. Хорнер, Секретарь Общества Палийских Текстов собирается осуществить новые и пересмотренные переводы.
- 19) В самом деле, в другом случае, очевидно ранее, когда Будда объяснил безусловно тонкий и глубокий вопрос – вопрос о том, что происходит с Арахантом после смерти – Ваччаготта сказал: “Достопочтенный Готама, тут я впадаю в неведение, я впадаю в замешательство. Сколь ни малая вера была у меня в начале этой беседы с Достопочтенным Готамой, и той сейчас нет”. Так что Будда не хотел снова сбивать его с толку.
- 20) Это знание Будды называется *Индрияпаропарияттаняна*.
- 21) Ибо мы видим, что через некоторое время Ваччаготта снова пришел увидеть Будду, но в этот раз не задавал, как обычно, никакие вопросы, но сказал: “Давно уж была у меня беседа с Достопочтенным Готамой. Было бы хорошо, если бы Достопочтенный Готама кратко проповедовал мне о хорошем и плохом (*кусалакусалам*)”. Будда сказал, что объяснит ему хорошее и плохое как вкратце, так и в подробностях; и так и сделал. В конце концов Ваччаготта стал учеником Будды и, следуя его учению, достиг состояния Араханта, постиг Истину, Нирвану, и его более не доносили вопрос об Атмане и другие вопросы.
- 22) Некоторые думают, что Алая-виджняна “Сознание-Хранилище” из Махаяна-буддизма – это что-то вроде “я”. Но Ланкаватара-сутра решительно утверждает, что это не Атман.
- 23) Это то, что даже сегодня большинство людей говорит о себе.

Глава IV

“СОЗЕРЦАНИЕ” ИЛИ КУЛЬТУРА УМА:

БХАВАНА

Будда говорил: “О бхиккху, есть два вида болезней. Каковы эти два? Болезнь тела и болезнь ума. Можно увидеть людей, наслаждающихся свободой от болезней тела даже год или два... даже сто лет или больше. Но, о бхиккху, редки в этом мире те, кто наслаждается свободой от болезней ума даже одно мгновение, кроме тех, кто свободен от омрачений ума (т.е., кроме *арахантов*).

Учение Будды, в частности его путь “созерцания” (медитации), нацелено на порождение состояния совершенного умственного здоровья, равновесия и спокойствия. К сожалению, вряд ли какой-то другой раздел учения Будды столь неверно понимался и буддистами и небуддистами, как “созерцание”. Как только упоминается слово “медитация” (созерцание), человек думает об уходе от повседневной жизнедеятельности; принятии особенного положения, подобно изваянию в пещере или в монастырской келье, в каком-нибудь отдаленном, отрезанном от общества месте; и о раздумье над какой-то мистической мыслью или о поглощенности каким-то мистическим трансом. Буддийское “созерцание” вовсе не означает такого рода уход. Учение Будды об этом предмете было столь неверно или столь мало понято, что в позднейшие времена путь “созерцания” извратился и выродился в какой-то почти технический по своему исполнению обряд или ритуал¹.

Многие люди интересуются медитацией или йогой, чтобы обрести некоторые духовные или мистические силы, вроде “третьего глаза”, которых нет у других. Некоторое время назад в Индии была буддийская монахиня, пытавшаяся развить силу видеть ушами, в то время, как ее глаза еще обладали прекрасной “силой” зрения! Идея такого рода – это ничто иное, как “духовное извращение”. Это всегда вопрос желания, “жажды” власти.

Слово созерцание (медитация) – это очень бедный заменитель исходного термина бхавана, который значит “культура” или “развитие”, т.е., умственная культура или умственное развитие. Буддийская бхавана – это, говоря надлежащим образом, культура ума в полном смысле слова. Она нацелена на очищение ума от загрязнений и беспокойств, таких как чувственные желания, ненависть, злонамеренность, леность, озабоченность и беспокойство, скептические сомнения, и возвращение таких качеств, как сосредоточенность, осознание, пронизательность, воля, усердие, способность к анализу, доверие, радость, спокойствие, ведущих, в конце концов, к достижению высшей мудрости, видящей природу вещей как они есть, и к постижению Высшей Истины, Нирваны.

Есть два вида созерцания. Один – это развитие умственной сосредоточенности (*саматха ди самадхи*), однонаправленности ума (*читтэкаггата*, санскр. *читтаикаграта*), с помощью предписанных в текстах разнообразных способов,

ведущих к высшим мистическим состояниям, таким как “Область Ничто” или “Область ни-Восприятия-ни-не-Восприятия”. Все эти мистические состояния, согласно Будде, умосотворены, умопорождены, обусловлены (*самкхата*)². У них нет ничего общего с Действительностью, Истиной, Нирваной. Эти виды созерцания существовали и до Будды. Поэтому они не являются чисто буддийскими, хотя и не исключаются из области буддийского созерцания. Тем не менее, это несущественно для осуществления Нирваны. Сам Будда до своего Просветления изучал у разных учителей эти йогические практики и достиг высших мистических состояний; но он не был ими удовлетворен, поскольку они не принесли ему полное освобождение, они не принесли ему прозрение в Высшую Действительность. Он считал эти мистические состояния лишь “счастливой жизнью в нынешнем существовании” (*диттхадхаммасукхавихара*) или “мирной жизнью” (*сантавихара*), но не более того³.

Поэтому он открыл другой вид “созерцания”, известный как випассана (*санскр. випашьяна или видаршана*), “Прозрение” в природу вещей, ведущее к полному освобождению ума, к постижению Конечной Истины, Нирваны. Это существенно буддийское “созерцание”, буддийская культура ума. Это аналитический способ, основанный на внимательности, осознании, бдительности, наблюдении.

Невозможно на нескольких страницах отдать должное столь обширному предмету. Здесь, тем не менее, сделана попытка дать в практическом ключе очень краткое и грубое представление об истинно буддийском “созерцании”, умственной культуре или умственном развитии.

Важнейшее рассуждение об , умственном развитии (“созерцании”), когда-либо дававшееся Буддой, называется Сатипаттхана-сутта “Установление Внимательности” (№22 в Дигха-никая или №10 в Мадджхима-никая). Это рассуждение почитается в традиции столь высоко, что оно регулярно зачитывается не только в буддийских монастырях, но также в домах буддистов, при этом члены семьи садятся в круг и слушают с глубоким почтением. Очень часто бхиккху зачитывают эту сутту у постели умирающего, дабы очистить его последние мысли.

Приведенные в этом рассуждении способы “созерцания” не оторваны от жизни, равно как и не избегают ее; напротив, все они соединены с нашей жизнью, нашей повседневной деятельностью, нашими печальями и радостями, нашими словами и мыслями, нашими нравственными и умственными занятиями.

Рассуждение делится на четыре главные части: первая часть относится к нашему телу (*кая*), вторая к нашим чувствам и ощущениям (*ведана*), третья к уму (*читта*), и четвертая к различным нравственным и умственным предметам (*дхамма*).

Следует ясно иметь в виду, что какого бы вида ни было “созерцание”, существенны внимательность и осознание (*сати*), внимание или наблюдение (*анупассана*).

Один из наиболее известных, распространенных и практических примеров связанного с телом “созерцания” называется Внимательность или Осознание вдохов-и-выдохов (*анапанасати*). Только лишь для этой “медитации” в тексте предписано особое и определенное положение. В других видах “созерцания”, приведенных в этой сутте, вы можете сесть, встать, идти или лечь, как вам угодно. Но для воспитания внимательности к вдохам-и-выдохам следует сесть, согласно

тексту, “скрестив ноги, держа спину прямой, а сознание бдительным”. Но для людей всех стран, в частности, для западных, сидеть, скрестив ноги, не практично и не легко. Поэтому те, кто находит трудным сидеть, скрестив ноги, могут сесть на стул, “держая спину прямой, а сознание бдительным”. Для этого упражнения очень важно, чтобы созерцающий сидел прямо, но не напряженно, удобно расположив руки на коленях. Сев таким образом, вы можете закрыть глаза или уставиться на кончик своего носа, как это вам удобно.

Вы вдыхаете и выдыхаете днем и ночью, но никогда не бываете к этому внимательны, вы никогда ни на мгновение не сосредотачиваете на этом свой ум. Как раз это вы сейчас и будете делать. Вдыхайте и выдыхайте, как обычно, без усилия и напряжения. Теперь сосредоточьте свой ум на ваших вдохах и выдохах; пусть ваш ум следит и наблюдает за вдохами и выдохами; пусть ваш ум будет осознающим и бдительным к вдохам и выдохам. Когда вы дышите, вы иногда делаете глубокие дыхания, иногда нет. Это совершенно несущественно. Дышите обычно и естественно. Единственно, когда вы делаете глубокие дыхания, вам следует осознавать, что это глубокие дыхания, и т.д. Другими словами, ваш ум должен быть настолько сосредоточен на дыхании, чтобы вы осознавали в нем (в дыхании) все движения и перемены. Забудьте все остальное, вашу обстановку, ваше окружение; не поднимайте глаз и ни на что не смотрите. Пытайтесь делать это в течение пяти или десяти минут.

Сначала вы обнаружите, что удерживать свой ум сосредоточенным на дыхании исключительно сложно. Вы изумитесь тому, как удирает прочь ваш ум. Он не стоит на месте. Вы начинаете думать о различных вещах. Вы слушаете внешние звуки. Ваш ум обеспокоен и рассеян. Вы можете смутиться и разочароваться. Но если вы продолжите дважды в день практиковать это упражнение, утром и вечером, примерно по пять-десять минут за раз, вы постепенно, шаг за шагом, начнете сосредотачивать свой ум на дыхании. После некоторого промежутка времени, вы испытаете просто мгновенный прорыв, когда ваш ум полностью будет сосредоточен на дыхании, когда вы не будете слышать окружающие звуки, когда внешний мир не будет для вас существовать. Это краткое мгновение станет для вас столь волнующим переживанием, полным радости, счастья и спокойствия, что вам захочется его продлить. Но вы все еще не можете. Тем не менее, если вы продолжаете регулярно это практиковать, вы сможете повторять это переживание снова и снова, в течение все более и более продолжительного времени. Это точка, когда вы полностью утрачиваете себя в своей внимательности к дыханию. Пока вы самосознательны, вы никогда ни на чем не можете сосредоточиться.

Это упражнение внимательности к дыханию, одна из самых простых и легких практик, направлено на развитие сосредоточения, ведущего к высочайшим мистическим достижениям (*дхьяна*). Кроме того, сила сосредоточенности существенна для любого рода глубокого понимания, проникновения, прозрения в природу вещей, включая постижение Нирваны.

Помимо всего этого, это дыхательное упражнение приносит свои немедленные плоды. Оно полезно для вашего телесного здоровья, расслабления, крепкого сна, успеха в вашей повседневной работе. Оно делает вас тихим и спокойным. Даже когда вы взволнованы и возбуждены, стоит попрактиковать его пару минут, и вы сами убедитесь, что немедленно становитесь спокойными и мирными. Вы почувствуете, как будто бы вы пробудились после хорошего отдыха.

Другой очень важный, практичный и полезный вид “созерцания” (умственного развития) – это осознавать и быть внимательным ко всему, что вы делаете, телесно или словесно, в повседневном рабочем распорядке вашей жизни, частной, общественной или профессиональной. Когда вы идете, стоите, сидите, лежите или спите, когда распрямляете или сгибаете члены своего тела, смотрите ли вы вокруг, одеты ли вы, молчите или разговариваете, едите или пьете, даже отправляя естественные потребности – в этой и иной деятельности вы должны полностью осознавать и быть внимательны к действию, которое осуществляете в это мгновение. То есть это значит, что вы должны жить в настоящем мгновении, в настоящем действии. Это не значит, что вы вообще не должны думать о прошлом или будущем. Напротив, вы думаете о них по отношению к настоящему мгновению, настоящему действию, когда и где это уместно.

Обычно люди не живут в своих действиях, в настоящем мгновении. Они живут в прошлом или в будущем. Хотя они выглядят делающими что-то здесь и сейчас, но живут они где-то там в своих мыслях, в своих воображаемых сложностях и заботах, обычно в воспоминаниях о прошлом или в желаниях и размышлениях насчет будущего. Поэтому они не живут в том, что делают сейчас, и не наслаждаются этим. Потому они несчастливы и недовольны настоящим, с работой под рукой, и естественно не могут полностью отдаться тому, что, как это кажется, они делают.

Иногда в ресторане вы можете видеть читающего за едой человека – довольно обычное зрелище. Он создает у вас впечатление очень занятого человека, не имеющего времени, чтобы поесть. Вам любопытно, читает он или ест. Кто-то может сказать, что и то, и другое. В действительности, он не делает ничего, не наслаждается ничем. Его ум напряжен и обеспокоен, он не наслаждается тем, что делает сейчас, не живет своей жизнью в настоящем, но глупо и бессознательно пытается убежать от жизни. (Это, конечно, не значит, что за обедом нельзя побеседовать с приятелем).

Вы не можете убежать от жизни, как бы вы не пытались. Пока вы живете, будь то в городе или в пещере, вы должны проживать жизнь, встречая ее лицом к лицу. Истинная жизнь – это настоящее, а не воспоминания о мертвом и ушедшем прошлом, и не мечты о еще не родившемся будущем. Живущий в нынешнем мгновении живет настоящей жизнью, и он счастливее всех.

Будучи спрошенным, почему его ученики, живущие простой и тихой жизнью, принимающие пищу один раз в день, так лучезарны, Будда ответил: “Они не сожалеют о прошлом и не размышляют о будущем. Они живут в настоящем. Поэтому они лучезарны. Размышляя о будущем и сожалея о прошлом, глупцы иссыхают, как срезанный тростник (на солнце)”.

Внимательность или осознание не значит, что вы должны думать и осознавать “я делаю это” или “я делаю то”. Нет. Как раз наоборот. Когда вы думаете “я делаю это”, вы становитесь самосознающим и тогда вы не живете в действии, но живете в идее “я есмь”, и следовательно, ваши труды пропали даром. Вы должны полностью забыть и утратить себя в том, что вы делаете. Когда говорящий осознает себя и думает: “Я обращаюсь к слушателям”, его речь потревожена, а ход мыслей нарушен. Но когда он забывает себя в своей речи, в своем предмете, он на высоте, он хорошо говорит и ясно излагает. Все великие творения – художественные, поэтические, интеллектуальные и духовные – созданы в те мгновения, когда творцы полностью утрачивались в своих действиях, когда они всецело забывали себя и

были свободны от самосознания.

Эта внимательность или осознание по отношению к нашей деятельности, которой учил Будда, означает жизнь в настоящем мгновении, в настоящем действии. (Это также путь Дзэн, который исходно основан на этом учении). В этом виде созерцания вы не должны выполнять какое-то особенное действие, чтобы развивать внимательность, но вы должны лишь быть внимательны и осознавать все, что бы вы ни делали. Вы не должны тратить ни мгновения своей драгоценной жизни на эту особую “медитацию”: вы лишь должны все время, днем и ночью возвращать внимательность и осознание по отношению ко всякой деятельности в вашей обычной повседневной жизни. Эти обсужденные выше два вида “созерцания” связаны с нашим телом.

Далее есть способ практики умственного развития (“медитации”) по отношению ко всем нашим ощущениям и чувствам, будь то счастливые, несчастные или неопределенные. Возьмем только один пример. Вы испытываете несчастное, горестное чувство. В этом состоянии ваш ум омрачен, туманен, не ясен, подавлен. Иногда вы даже не понимаете, почему у вас это несчастное чувство. Прежде всего, вы должны научиться не быть несчастным по поводу своих несчастных чувств, не волноваться по поводу своих волнений. Но попытайтесь ясно увидеть, почему есть ощущение или чувство несчастья, волнения, печали. Попытайтесь выяснить, как оно возникает, его причину, как оно исчезает, его прекращение. Попытайтесь выяснить это так, как если бы вы наблюдали это извне, без всякого личного отношения, также как ученый наблюдает какой-либо объект. Здесь вы также не должны лично смотреть на это как на “мое чувство” или “мое ощущение”, но объективно смотреть на это лишь как на “чувство” или “ощущение”. Вы снова должны забыть ложную идею “я”. Когда вы видите природу этого ощущения, как оно возникает и исчезает, ваш ум становится бесстрастным по отношению к нему, становится непривязанным и свободным. Точно также и со всеми остальными чувствами и ощущениями.

Теперь давайте обсудим способ “созерцания” по отношению к нашему уму. Вы должны полностью осознавать, является ли ваш ум страстным, или непривязанным, охвачен ли он ненавистью, злобой, ревностью, или полон любви, сострадания, омрачен ли он, или же обладает ясным и верным пониманием, и так далее и тому подобное. Мы должны признаться, что очень часто боимся или стыдимся посмотреть на свой собственный ум. Поэтому мы предпочитаем его избегать. Нужно быть отважным и искренним и смотреть на свой собственный ум, как на свое лицо в зеркале.

Здесь нет отношения порицания, осуждения или различения между правильным и неправильным, или хорошим и плохим. Это просто наблюдение, слежение, исследование. Вы не судья, но ученый. Когда вы наблюдаете свой ум и ясно видите его истинную природу, вы становитесь бесстрастным по отношению к его чувствам, эмоциям и состояниям. Тогда вы становитесь непривязанным и свободным так, что можете видеть все как оно есть.

Приведем один пример. Скажем, вы действительно гневны, охвачены гневом, злобой, ненавистью. Это любопытно и парадоксально, что гневающийся в действительности не осознает, не внимателен к тому, что он гневается. Как только он начинает осознавать и быть внимательным к этому состоянию своего ума, как только видит свой гнев, тот как бы начинает стесняться и стыдиться и начинает

спадать. Вы должны исследовать его природу, как он возникает, как исчезает. Здесь опять следует помнить, что вы не должны думать: “я гневаюсь” или о “моем гневе”. Вы лишь должны осознавать и быть внимательны к состоянию гневного ума. Вы только объективно наблюдаете и исследуете гневный ум. Таким должно быть отношение ко всем чувствам, эмоциям и состояниям ума.

Далее есть “медитация” о нравственных, духовных и интеллектуальных вещах. Все наши занятия, чтение, обсуждения, беседы и размышления о подобных вещах включены в эту “медитацию”. Читать эту книгу и глубоко задумываться о том, что в ней обсуждается, – это вид “медитации”. Ранее мы увидели ⁴, что беседа между Кхемакой и группой монахов была своего рода “медитацией”, ведущей к осуществлению Нирваны.

Так, согласно этому виду “медитации”, вы можете изучать, думать или размышлять о Пяти Препятствиях (*Ниварана*), а именно:

1. Чувственные желания (*камаччханда*),
2. Злоба, ненависть или гнев (*вьяпада*),
3. Вялость и леность (*тхина-миддха*),
4. Беспокойство и озабоченность (*уддхачча-куккучча*),
5. Скептические сомнения (*вичикиччха*).

Эти пять считаются препятствиями для любого рода ясного понимания, по сути, для любого рода продвижения. Когда человек охвачен ими и не знает, как от них избавиться, он не может понимать правильное и ложное или хорошее и плохое.

Можно также “медитировать” на Семи Составляющих Просветления (*Боддхханга*). Это:

1. Внимательность (*самхи*), т.е., осознавать и быть внимательным ко всякой деятельности и движениям, телесным и умственным, как мы обсуждали выше.
2. Исследование и изыскание в разнообразных вопросах учения (*дхамма-вичая*). Сюда включаются все наши религиозные, нравственные и философские занятия, чтение, изыскания, обсуждения, беседы, даже посещение лекций, посвященных этим вопросам учения.
3. Усердие (*вирия*), с решимостью трудиться до конца.
4. Радость (*питхи*), качество совершенно противоположное пессимистичному, тоскливому и печальному складу ума.
5. Расслабление (*пассаддхи*) тела и ума. Не следует быть телесно или умственно напряженным.
6. Сосредоточение (*самадхи*), как обсуждалось выше.
7. Невозмутимость (*упеккха*), т.е. способность смотреть в лицо жизни при всех ее превратностях со спокойным умом, уравновешенно и без волнения.

Для возвращения этих качеств наиболее существенным является подлинное желание, воля или намерение. В текстах описываются и многие другие вещественные и духовные условия, ведущие к развитию каждого из качеств.

Можно также “медитировать” на такие вещи, как Пять Совокупностей, исследуя вопрос “Что такое существо?” или “Что есть то, что я называю “я”?”, или о Четырех

Благородных Истинах, как мы обсуждали выше. Изучение и исследование этих вещей составляет этот четвертый вид созерцания, ведущего к постижению Высшей Истины.

Помимо обсужденных нами здесь, существуют многие другие объекты созерцания, традиционно числом сорок, среди которых следует отдельно упомянуть четыре Высших Состояния (*Брахма-вихара*): (1) простирающаяся, беспредельная, всеобщая любовь и благожелательность (*метта*) ко всем живым существам без всякого различия, “так же, как мать любит своего единственного ребенка”; (2) сострадание (*каруна*) ко всем живым существам, которые страдают, в беде и в несчастье; (3) сочувствующая радость (*мудита*) к успеху, благополучию и счастью других; и (4) невозмутимость (*упеккха*) во всех превратностях жизни.

Примечания

1) “Руководство для Иогавачара. (под ред. Т.В. Рис-Дэвидс, Лондон, 1896), написанный на Цейлоне, видимо, в 18 веке, текст по медитации показывает, как к тому времени медитация выродилась в обряд зачитывания правил, возжигания свечей и т.д.

См. также гл. XII об Аскетическом Идеале в “Истории буддизма на Цейлоне”, Валпола Рахула, Коломбо, 1956.

2) См. выше гл. II.

3) См. Саллекха-сутта (Мадджхима-никая №8).

4) См. выше гл. III.

Глава V

ЧЕМУ УЧИЛ БУДДА И СОВРЕМЕННЫЙ

МИР

Есть те, кто считает буддизм столь возвышенным и величественным учением, что обычные мужчины и женщины не могут практиковать его в нашем мире каждодневной работы, и что тот, кто желает быть истинным буддистом, должен удалиться от этого мира в монастырь или иное тихое место.

Это досадное недоразумение, обязанное, очевидно, недостаточному пониманию учения Будды. Люди приходят к таким скоропалительным и неверным выводам вследствие чего-то ими услышанного или случайно прочитанного о буддизме, написанного тем, кто, не имея всестороннего понимания предмета, дает лишь частичный и однобокий взгляд на него. Учение Будды предназначено не только для монахов в монастырях, но также и для живущих дома со своими семьями, обычных мужчин и женщин. Благородный Восьмеричный Путь, являющийся буддийским образом жизни, предназначен для всех без различий.

Подавляющее большинство людей в этом мире не могут обратиться в монашество или уйти в пещеры или леса. Как бы чист и благороден ни был буддизм, он был бы бесполезен для множества людей, если бы они не могли следовать ему в своей повседневной жизни в современном мире. Но если вы правильно понимаете дух буддизма (а не только его букву), то вы наверняка можете следовать ему и практиковать его, пока живете жизнью обычного человека.

Некоторые могут найти принятие буддизма более легким и удобным, если они будут жить в отдаленном, отрезанном от общества месте. Другие могут найти, что такого рода уход делает скучным и подавляет как телесно, так и духовно все их существо, и потому это не может способствовать развитию их духовной и интеллектуальной жизни.

Истинное отречение не означает телесный побег из мира. Сарипутта, старший ученик Будды, говорил, что один человек может жить в лесу, посвящая себя аскетическим практикам, но может быть полон нечистых мыслей и “омрачений”; тогда как другой может жить в деревне или в городе, не подчиняя себя никаким аскетическим практикам, но ум его может быть чист и свободен от “омрачений”. Из этих двух, говорил Сарипутта, живущий чистой жизнью в деревне или в городе определенно намного превосходит и более велик, чем живущий в лесу.

Общее убеждение в том, что для следования учению Будды необходимо удалиться от жизни, является недоразумением. В действительности это бессознательная защита от того, чтобы его практиковать. В буддийских книгах есть множество ссылок на тех мужчин и женщин, которые, живя заурядной и обыкновенной семейной жизнью, успешно практиковали то, чему учил Будда, и

осуществили Нирвану. Скиталец Ваччхаготта (с которым мы встречались ранее в главе об Анатта), однажды прямо спросил Будду, есть ли ведущие семейную жизнь миряне и мирянки, которые успешно следовали его учению и достигли высоких духовных состояний. Будда решительно заявил, что есть не один или два, не сотня, не две и не пять сотен, но много больше ведущих семейную жизнь мирян и мирянок, которые успешно следовали его учению и достигли высоких духовных состояний.

Для некоторых людей может оказаться приемлемым жить уединенно в тихом месте вдали от шума и беспокойства. Но определенно более похвально и отважно практиковать буддизм, живя среди других существ, помогая и служа им. Возможно, в некоторых случаях человеку полезно жить некоторое время в уединении, чтобы улучшить свой ум и нрав, в качестве предварительной нравственной, духовной и умственной подготовки, чтобы быть достаточно сильным для помощи другим по возвращении. Но если человек всю свою жизнь живет в одиночестве, думая только о своем собственном счастье и “спасении”, не заботясь о своих братьях, это, конечно же, не будет в соответствии с учением Будды, которое основано на любви, сострадании и служении другим.

Кто-то может теперь спросить: Если человек способен следовать буддизму, живя жизнью обычного мирянина, то почему же Буддой была создана Сангха, Община монахов? Тем, кто желает посвятить свою жизнь не только собственному духовному и умственному развитию, но и служению другим, Община предоставляет такую возможность. От имеющего семью обычного мирянина нельзя ожидать, что он посвятит свою жизнь служению другим, тогда как монах, у которого нет семейной ответственности или иных мирских уз, в состоянии посвятить всю свою жизнь “на благо многих, на счастье многих”, согласно совету Будды. Поэтому на протяжении веков буддийские монастыри становились не только очагами духовности, но и очагами образования и культуры.

Сигала-сутта (Дигха-никая, №31) показывает, с каким великим почитанием Будда относился к жизни мирянина, к его семейным и общественным отношениям.

Молодой человек по имени Сигала совершал поклонение в шести главных мировых направлениях – восток, юг, запад, север, зенит и надир, – выполняя и соблюдая последний совет, данный ему умирающим отцом. Будда сказал юноше, что в “благородном воспитании” (*ариясса винае*) из его учения шесть направлений иные. Согласно его “благородному воспитанию”, шестью направлениями были: восток – родители; юг – учителя; запад – жена и дети; север – друзья, родственники и соседи; надир – слуги, работники и наемные люди; зенит – религиозные люди.

“Следует поклоняться в этих шести направлениях”, – говорил Будда. Здесь слово поклоняться (*намассейя*) очень важно, так как человек поклоняется чему-то священному, чему-то достойному почитания и уважения. В буддизме с этими шестью вышеупомянутыми семейными и общественными группами обходятся, как со священными, достойными почитания и поклонения. Но как же им нужно “поклоняться”? Будда говорит, что “поклоняться” им можно, только выполняя свои обязанности по отношению к ним. Эти обязанности и объясняются в его разговоре с Сигалой.

Первое: родители священны для своих детей. Будда говорит: “Родители зовутся Брахма” (*Брахмати матапитаро*). В индийской мысли термин Брахма обозначает самое высокое и священное понятие, и в него Будда включает родителей. Так, в добрых буддийских семьях в наше время дети ежедневно, утром и вечером

буквально “поклоняются” своим родителям. По отношению к своим родителям они должны исполнять определенные обязанности согласно “благородному воспитанию”: они должны заботиться о своих родителях в их старости; должны делать все, что нужно для их блага; должны поддерживать честь семьи и продолжать семейные обычаи; должны сохранять нажитое родителями благосостояние; исполнять похоронные обряды после их смерти. Родители, в свой черед, несут определенную ответственность перед своими детьми: они должны удерживать своих детей от плохих путей; должны привлекать их к доброй и полезной деятельности; должны давать им хорошее образование; должны находить им супругов из хороших семей; и должны надлежащим образом оставить им имущество.

Второе: отношения между учителем и учеником: ученик должен почитать и слушаться своего учителя; должен, если что, ухаживать за ним; должен прилежно учиться. И учитель, в свой черед, должен как следует воспитывать и образовывать своего ученика; должен хорошо его учить; должен знакомить его со своими друзьями; и должен стараться обеспечить ему поручительство или найм по завершении обучения.

Третье: отношения между мужем и женой: любовь между мужем и женой считается почти религиозной или священной. Это называется *садара-Брахмачария* – “священная семейная жизнь”. Здесь также следует отметить значимость термина Брахма: этим отношениям оказывается величайшее уважение. Жены и мужья должны быть верными, почтительными и преданными друг другу, и у них есть определенные обязанности друг перед другом: муж всегда должен почитать свою жену, чтобы она никогда не испытывала недостатка уважения к себе; он должен любить ее и быть ей верен; должен обеспечивать ей положение и удобство; и должен угождать ей, даря одежду и украшения. (То, что Будда не забыл упомянуть даже такую вещь, как подарки, которые муж должен делать своей жене, показывает, с каким пониманием и сочувствием он по-человечески относился к обычным людским радостям). Жена, в свой черед, должна присматривать и заботиться о домашних делах; должна принимать гостей, посетителей, друзей, родственников и наемных работников; должна любить своего мужа и быть ему верна; должна сохранять нажитое им; должна быть смысленной и усердной во всякой деятельности.

Четвертое: отношения между друзьями, родственниками и соседями: они должны быть гостеприимны и щедры друг к другу; должны говорить вежливо и приятно; должны трудиться для благосостояния друг друга; должны быть друг с другом на равных; не должны ссориться между собой; должны помогать друг другу в нужде; и не должны покидать друг друга в затруднении.

Пятое: отношения между хозяином и слугой: хозяин или наниматель имеет несколько обязанностей перед своим слугой или работником: работа должна даваться по возможностям и по способностям; следует платить надлежащий заработок; должны обеспечиваться врачебные нужды; при случае надо давать поощрения и дары. Слуга или работник, в свой черед, должен быть прилежным и не ленивым, честным, послушным и не обманывать своего хозяина; он должен быть усердным в своей работе.

Шестое: отношения между духовенством (букв. отшельниками и брахманами) и мирянами: миряне должны с любовью и почитанием заботиться о вещественных

нуждах духовенства; духовенство должно с любящим сердцем делиться с мирянами знанием и учением, и вести их по доброму пути прочь от зла.

Теперь мы видим, что мирская жизнь с ее семейными и общественными отношениями включена в “благородное воспитание” и входит в строй буддийского образа жизни, как его рассматривал Будда.

Так в Самьютта-никая, одном из древнейших палийских текстов, царь богов (*дэва*) Сакка объявляет, что он поклоняется не только ведущим добродетельную святую жизнь монахам, но также и “мирским ученикам (*упасака*), которые совершают приносящие заслугу деяния, добродетельны и праведно содержат свои семьи”.

Если кто-то желает стать буддистом, то не существует обряда посвящения (или крещения), которому он должен подвергнуться. (Но чтобы стать бхиккху, членом Общины Сангхи, необходимо пройти длительное последовательное воспитательное обучение и образование.) Если кто-то понимает учение Будды, если он убежден, что его учение является правильным Путем, и если он старается следовать ему, то он буддист. Но в буддийских странах, согласно непреложному вековому обычаю, человек считается буддистом, если он принимает Будду, Дхамму (Учение) и Сангху (Общину Монахов) – обычно называемые “Тройственная Драгоценность” – в качестве своего прибежища и принимает обязательство соблюдать Пять Заповедей (*Паньчасила*) – минимальные нравственные обязательства буддиста-мирянина – (1) не уничтожать жизнь, (2) не красть, (3) сохранять супружескую верность (свою и чужую – прим. пер.), (4) не говорить ложь, (5) не употреблять опьяняющие напитки – зачитывая данную в древних текстах формулу. На собраниях по религиозному поводу буддисты обычно зачитывают эти формулы, следуя за ведущим буддийским монахом.

Не существует внешних обрядов и ритуалов, которые должен исполнять буддист. Буддизм – это образ жизни, и то, что существенно, так это следование Благородному Восемьмеричному Пути. Конечно, во всех буддийских странах есть простые и красивые обряды по религиозным поводам. Есть обители с изваяниями Будды, ступа или *дагаба*, и деревьями Бо, где буддисты совершают службы, подносят цветы, зажигают светильники и жгут благовония. Это не следует сравнивать с молитвами в теистических религиях; это только способ засвидетельствовать почтение памяти Наставника, указавшего Путь. Выполнение этих обычаев, хотя и не являющееся существенным, имеет свою ценность для удовлетворения религиозных чувств и нужд тех, кто менее продвинуто духовно и интеллектуально, и для помощи в их постепенном продвижении по Пути.

Те, кто думает, что буддизм занят только возвышенными идеалами, высоконравственной и философской мыслью, и что он оставляет без внимания общественное и экономическое благосостояние людей, неправы. Счастье людей занимало Будду. Для него счастье было невозможным без того, чтобы вести чистую жизнь, построенную на нравственной и духовной основе. Но мы знаем, что вести такую жизнь было тяжело в неблагоприятных материальных и общественных условиях.

Буддизм не рассматривает материальное благополучие как само по себе завершение: это лишь средство для завершения – более высокого и благородного завершения. Но это средство необходимое, необходимое для достижения высшей цели – счастья людей. Так, буддизм признает необходимость определенного

минимума благоприятных для духовных успехов вещественных условий – даже для монаха, предающегося созерцанию где-нибудь в уединенном месте¹.

Будда не вырывал жизнь из контекста ее общественного и вещественного окружения; он смотрел на нее как на целое со всеми ее общественными, экономическими и политическими чертами. Его поучения в нравственных, духовных и философских вопросах довольно хорошо известны. Но, в частности на западе, мало известны его поучения относительно общественных, экономических и политических предметов. Тем не менее, есть множество рассыпанных по древним буддийским писаниям рассуждений, имеющих дело с этими вопросами. Приведем лишь несколько примеров.

Чаккаваттисиханада-сутта из Дигха-никая (№26) ясно утверждает, что нищета (*далиддия*) является причиной безнравственности и преступлений, таких как воровство, ложь, насилие, ненависть, жестокость и т.д. Цари в древности, как и правительства сегодня, пытались наказанием подавить преступление. Кутаданта-сутта из той же Никая объясняет, как это тщетно. Она говорит, что этот способ никогда не будет успешным. Вместо того, чтобы искоренить преступность, Будда говорит, что нужно улучшить экономические условия людей: крестьяне и земледельцы должны обеспечиваться семенами и другими средствами для ведения сельского хозяйства; торговцам и деловым людям нужно предоставить капитал; наемным работникам нужно выплачивать надлежащее вознаграждение. Когда люди так обеспечены возможностями получить достаточный доход, то они будут довольны, у них не будет страха и беспокойства, и, следовательно, страна будет мирной и свободной от преступности.

По этой причине Будда и говорил живущим в миру людям, как важно улучшать свое экономическое положение. Это не значит, что он одобрял накопление богатства с желанием и привязанностью, что противоречит основам его учения, так же как не одобрял он и всякий и каждый способ добывания средств к существованию. Есть некоторые занятия, такие как производство и торговля оружием, которые, как мы видели ранее, он осуждал как несправедливые средства существования.

Однажды человек по имени Дигхаджану посетил Будду и сказал: “Достопочтенный господин, мы обычные миряне, ведущие семейную жизнь с женой и с детьми. Не преподает ли нам Благословенный какое-то учение, которое вело бы к нашему счастью на этом свете и на том”.

Будда рассказал ему, что есть четыре вещи, которые ведут к людскому счастью на этом свете. Первое: он должен быть умелым, производительным, усердным и деятельным, какой бы работой он ни занимался, и должен хорошо ее знать (*уттхана-сампада*); он должен беречь свой праведно нажитый в поте лица доход (*араккха-сампада*) (это относится к защите добра от воров и т.д. Все эти идеи должны рассматриваться в сопоставлении с жизнью в то время); у него должны быть хорошие друзья (*кальяна-митта*), верные, ученые, добродетельные, великодушные и умные, которые помогут ему на правильном пути, в стороне от зла; четвертое: его траты должны быть разумными, в соответствии с его доходами, не слишком много и не слишком мало, т.е. он не должен ни скупко копить добро, ни быть расточительным – другими словами, он должен жить по средствам (*самадживиката*).

Затем Будда изложил четыре добродетели, ведущие к счастью мирянина на том

свете: (1) *Саддха*: у него должна быть вера и доверие к нравственным, духовным и интеллектуальным ценностям; (2) *Сила*: он должен воздерживаться от уничтожения и причинения вреда живому, от воровства и мошенничества, от супружеской неверности, от лжи и от опьяняющих напитков; (3) *Чага*: он должен практиковать щедрость и благотворительность без привязанности и алчности к своему богатству; (4) *Панья*: он должен развивать мудрость, ведущую к полному уничтожению страдания, к осуществлению Нирваны.

Иногда Будда даже вдавался в подробности того, как сберегать и тратить деньги, как, например, когда он говорил молодому человеку по имени Сигала, что тот должен тратить четверть своего дохода на повседневные издержки, половину вкладывать в дело и откладывать четверть на всякий случай.

Однажды Будда сказал Анатхапиндике, великому ростовщику, одному из своих наиболее преданных учеников-мирян, который основал для него в Саваттхи прославленный монастырь Джетавана, что для ведущего обычную семейную жизнь мирянина есть четыре вида счастья. Первое счастье – радоваться экономической независимости и достатку, добытым честными и праведными средствами (*аммхи-сукха*); второе – щедро тратить свое состояние на себя, свою семью, своих друзей и родичей, и на добрые дела (*бхога-сукха*); третье – свобода от долгов (*анана-сукха*); четвертое – счастье жить чистой, непорочной жизнью, не допуская зло в мыслях, словах или делах (*анавадджа-сукха*). Здесь следует отметить, что три из них – экономические, и что в конце концов Будда напомнил ростовщику, что экономическое и вещественное счастье “не стоит одной шестнадцатой” счастья, возникающего из доброй и непорочной жизни.

Из этих нескольких приведенных выше примеров можно видеть, что Будда считал экономическое благосостояние необходимым для человеческого счастья, но он не признавал настоящим и истинным успех, который только материален и лишен нравственной и духовной основы. Поощряя материальный успех, буддизм всегда делает сильное ударение на развитии нравственных и духовных качеств для счастья, мира и довольствия в обществе.

Будда был так же ясен в вопросах политики, войны и мира. Слишком хорошо известно, чтобы здесь повторять, что буддизм отстаивает и проповедует ненасилие и мир как свое вселенское послание и не одобряет никакого рода насилия или уничтожение жизни. Согласно буддизму, нет ничего, что можно было бы назвать “справедливой войной” – что это только ложное название, отчеканенное и пущенное в обращение, чтобы оправдать и извинить ненависть, жестокость, насилие и резню. Кто решает, что справедливо, а что нет? Сильные и победившие “справедливы”, а слабые и побежденные “несправедливы”. Наша война всегда “справедлива”, а ваша всегда “несправедлива”. Буддизм не принимает такое положение.

Будда не только учил ненасилию и миру, но он даже шел на самое поле битвы и лично вмешивался и предотвращал войну, как в случае спора между Сакьями и Колиями, приготовившимися сражаться по поводу вод реки Рохини. И его слова однажды воспрепятствовали царю Аджатасатте напасть на царство Вадджей. В дни Будды, как и сегодня, были властители, несправедливо правившие своими странами. Люди притеснялись и использовались, подвергались мучениям и преследованиям; налагались нещадные подати и применялись суровые наказания. Будда был глубоко тронут этой бесчеловечностью. В Дхаммападаттха записано, что

поэтому он направил свое внимание на вопрос доброго правления. Его взгляды воспринимались как противные общественной, экономической и политической обстановке того времени. Он показал, как целая страна может стать развращенной, выродившейся и несчастной, когда главы ее правительства, то есть царь, министры и исполняющие служащие становятся развращенными и несправедливыми. Чтобы страна была счастлива, она должна иметь справедливое правительство. Как можно осуществить подобное справедливое правление, объяснено Буддой в его учении о “Десяти Обязанностях Царя” (*даса-раджа-дхамма*), как дается в разделе Джатака.

Конечно, старое слово “Царь” (Раджа) сегодня следует заменить словом “Правительство”. Поэтому “Десять Обязанностей Царя” сегодня применимы ко всем тем, кто составляет правительство, таким как глава государства, министры, политические лидеры, законодатели и административные служащие, и т.д.

Первая из “Десяти Обязанностей Царя” – это великодушие, щедрость, милосердие (*дана*). Правитель не должен быть алчным и привязанным к богатству и имуществу, но должен отдавать его на благосостояние людей.

Второе: высокие нравственные качества (*сила*). Он никогда не должен уничтожать жизнь, обманывать, обкрадывать и использовать других, нарушать супружескую верность, провозглашать ложь и принимать опьяняющие напитки. То есть, он должен, по меньшей мере, соблюдать Пять Заповедей мирянина.

Третье: жертвуя всем на благо людей (*париччага*), он должен быть готов отказаться от всякого личного удобства, имени и славы, и даже своей жизни ради интересов людей.

Четвертое: честность и прямота (*адджава*). Он должен быть свободен от страха или благоволения при исполнении своих обязанностей, должен быть искренним в своих намерениях и не должен обманывать общественность.

Пятое: доброта и мягкость (*маддава*). Он должен обладать сердечным нравом.

Шестое: строгость привычек (*тапа*). Он должен вести простую жизнь и не должен предаваться жизни в роскоши. Он должен ограничивать себя.

Седьмое: свобода от ненависти, злобы, враждебности (*аккодха*). Он ни на кого не должен иметь зуб.

Восьмое: ненасилие (*авихимса*), которое означает, что он не только не должен причинять кому-либо вред, но что он также должен пытаться поддерживать мир, избегая и предотвращая войну и все влекущее за собой насилие и уничтожение жизни.

Девятое: терпение, понимание, терпимость (*кханти*). Он должен уметь переносить испытания, трудности и оскорбления, не выходя из себя.

Десятое: непротивостояние, непрепятствование (*авиродха*), то есть, что он не должен противиться воле народа, не должен препятствовать никаким мерам, ведущим к благосостоянию людей. Другими словами, он должен править в согласии с народом².

Если страна управляется тем, кто наделен такими качествами, нечего и говорить, что эта страна должна быть счастлива. И это не утопия, поскольку в

прошлом были цари, подобно Ашоке в Индии, которые основывали царства, исходя из этих идей.

Сегодняшний мир живет в постоянном страхе, подозрении и напряжении.

Наука производит оружие невообразимой разрушительной способности. Размахивая этими новыми орудиями смерти, великие державы угрожают и бросают вызов друг другу, бесстыдно бахвалясь, что одна может причинить миру больше разрушения и несчастья, чем другая.

На этом пути безумия они дошли до такой точки, что теперь, если они сделают еще один шаг в этом направлении, итогом будет ничто иное, как взаимоуничтожение совместно с полным уничтожением человечества.

Человеческие существа в страхе от ими же созданного положения хотят найти выход и ищут какое-то решение. Но нет ничего, кроме того, что предложено Буддой – его послания ненасилия и мира, любви и сострадания, терпимости и понимания, истины и мудрости, почитания и заботы обо всем живом, свободы от эгоизма, ненависти и насилия.

Будда говорит: “Никогда ненависть не умиротворяется ненавистью, но умиротворяется добротой. Такова вечная истина”.

“Следует побеждать гнев добротой, порочность добродетельностью, эгоизм великодушием, и лживость правдивостью”.

Не может быть для человека счастья и мира, пока он желает и жаждет завоевать и подчинить своего соседа. Как говорит Будда: “Победитель вызывает ненависть, побежденный повержен в скорбь. Отринувший и победу, и поражение живет в счастье и мире”. Единственное покорение, приносящее мир и счастье, – это покорение себя. “Один может в битве победить тысячу тысяч, но победивший себя – лишь он один величайший из победителей”.

Вы скажете, что все это прекрасно, благородно и возвышенно, но непрактично. А практично ли ненавидеть друг друга? Убивать друг друга? Жить в вечном страхе и подозрении, подобно диким зверям в джунглях? Это ли более практично и удобно? Была ли когда-либо ненависть прекращена ненавистью же? Было ли зло когда-либо злом же побеждено? Но есть примеры, по крайней мере, в случаях отдельных людей, когда ненависть усмирялась любовью и добротой, а зло побеждалось добром. Вы скажете, что это может быть так, практично в случае отдельных людей, но это никогда не срабатывает в народных и международных делах. Люди усыплены, психологически запутаны, ослеплены и обмануты политическим и пропагандистским использованием таких слов, как “народный”, “международный” или “государственный”. Что есть народ, если не обширная совокупность отдельных личностей? Что приложимо к отдельному человеку, приложимо и к народу или государству. Если ненависть можно усмирить любовью и добротой на уровне отдельной личности, то наверняка это же можно осуществить и на уровне народа или на международном уровне. Даже в случае одного человека, чтобы встретить ненависть добротой, необходимо иметь потрясающую отвагу, храбрость, убежденность и веру в нравственную силу. Разве это не в большей степени так и в отношении международных дел? Если под выражением “непрактично” вы подразумеваете “нелегко”, вы правы. Определенно, это не легко. И все же надо попытаться. Вы можете сказать, что такая попытка рискованна. Но это наверняка не

более рискованно, чем попытка начать ядерную войну.

Сегодня утешает и вдохновляет мысль о том, что был, по крайней мере, один великий правитель, хорошо известный в истории, который нашел мужество, доверие и видение приложить это учение о ненасилии, мире и любви к управлению обширной империей, во внутренних и внешних делах, – Ашока, великий буддийский император Индии (III век до н.э.) – “Любимый богами”, как его называли.

Сперва он следовал примеру своего отца (Биндусара) и деда (Чхандрагупта) и желал завершить завоевание Индийского полуострова. Он вторгся и покорил царство Калинга и присвоил его. Многие сотни тысяч были убиты, ранены, подвергнуты мучениям и захвачены в плен в этой войне. Но позднее, когда он стал буддистом, его полностью изменило и преобразовало учение Будды. В одном из своих именитых Указов, высеченных на скале, (Наскальный Указ XIII, как он сейчас называется), оригинал которого можно прочесть даже сегодня, говоря о завоевании Калинги, Император прилюдно выражает свое “раскаяние” и говорит, как “чрезвычайно больно” было ему думать об этой бойне. Он прилюдно заявил, что ни для какого завоевания не вынет более свой меч, но что “желает всем живым существам ненасилия, самообладания, практики безмятежности и мягкости”. Это, конечно, считается главным завоеванием Любимого богами (т.е. Ашоки), а именно, завоевание благочестием (*дхамма-виджая*). Он не только сам отрекся от войн, но и выразил желание, чтобы “мои сыны и внуки не думали о новых завоеваниях как стоящих достижения... пусть думают они лишь о том завоевании, которое есть завоевание благочестием. Это хорошо и для этого мира, и для иного”.

В истории человечества это единственный пример победоносного завоевателя, который, на вершине своего могущества, еще имея силы продолжать завоевание новых земель, все же отрекся от войн и насилия и обратился к миру и ненасилию.

Это урок для современного мира. Правитель империи прилюдно повернулся спиной к войне и насилию и принял послание мира и ненасилия. Нет никаких исторических свидетельств, что какой-либо соседний царь воспользовался благочестием Ашоки как преимуществом для военного нападения, или что на протяжении его жизни в его империи был какой-либо бунт или восстание. Напротив, по всей земле был мир, и даже похоже, что страны за пределами его империи знали его благотворное руководство.

Глупо говорить о поддержании мира через равновесие сил или угрозу ядерного сдерживания. Мощь вооружений может породить лишь страх, а не мир. Невозможно с помощью страха удерживать настоящий и длительный мир. Из страха могут прийти только ненависть, злоба и враждебность, которые могут быть лишь на некоторое время подавлены, но готовы взорваться яростью в любое мгновение. Настоящий и истинный мир может возобладать лишь в обстановке метта, любви, друженности, свободной от страха, подозрения и угрозы.

Буддизм нацелен на создание общества, отказавшегося от разрушительной борьбы за власть; где господствует мир и спокойствие вдали от побед и поражений; где решительно осуждается преследование невинных; где покоряющий себя почитается больше, чем тот, кто покоряет миллионы в военном и экономическом сражении; где ненависть побеждается добротой, а зло добром; где враждебность, зависть, злоба и жадность не заражают умы людей; где сострадание является направляющей силой поступка; где ко всем, включая мельчайшие живые существа, относятся со справедливостью, заботой и любовью; где жизнь в мире и согласии, в

мире материального благополучия, направлена к высшей и благороднейшей цели, постижению Высшей Истины, Нирваны.

Примечания

- 1) Не предполагается, что буддийские монахи, члены общины Сангхи имеют личное имущество, но им позволено иметь общественное (*Сангхика*) имущество.
- 2) Здесь интересно отметить, что Пять Принципов или Панчашила индийской внешней политики находятся в согласии с буддийскими принципами, которые великий буддийский император Индии Ашока прилагал к государственному управлению в III веке до н.э. Само выражение Панча-шила (Пять Заповедей или Добродетелей) – это буддийский термин.

СЛОВАРЬ

- Ачария* – учитель
- Авиддха* – неведение, иллюзия, заблуждение
- Авиродха* – непрепятствование, непротивостояние
- Авихимса* – (Ахимса) ненасилие
- Авусо* – друг (форма обращения среди равных)
- Авьяката* – (по отношению к вопросу) неотвеченное, непроясненное; (нравственно) безразличное (ни хорошее, ни плохое)
- Адджава* – честность, прямота
- Адинава* – плохие последствия, опасность, неудовлетворенность
- Адхамма* – злое, неправильное, несправедливое, безнравственное
- Адхимоккха* – решимость
- Аккодха* – свобода от ненависти
- Акусала* – вредное, неправильное, злое, плохое, дающее отрицательную заслугу
- Алая-виджняна* – "сознание-хранилище"
- Амата* – (санс. Амрита) бессмертие, синоним Нирваны
- Анагами* – "Невозвращающийся", третья ступень в осуществлении Нирваны
- Анапанасати* – внимательность к дыханию, вид созерцания
- Анатта* – Не-Душа, Не-Я
- Аничча* – непостоянное
- Арахант* – тот, кто свободен от всех оков, омрачений и осквернений посредством осуществления Нирваны на четвертой и последней ступени, и тот, кто свободен от перерождений
- Ария-аттхангика-магга* – Благородный восьмеричный Путь
- Ария-сачча* – Благородная Истина
- Ассада* – удовольствие, привлекательность
- Атаккавачара* – внелогическое
- Атман* – (пали Атта) душа, самость, "я"
- Аттадила* – сам себе остров (защита)
- Аттасарана* – сам себе прибежище
- Ахара* – питание, поддержка
- Ачария-муттхи* – "сжатый кулак учителя", т.е., эзотерическая доктрина, тайное учение
- Аясма* – достопочтенный
- Аятана* – "Область". Шесть внутренних областей: глаз, ухо, нос, язык, тело, ум; шесть внешних областей: видимый образ, звук, запах, вкус, осязаемые предметы и объекты ума (мысли, идеи, понятия)
- Боддхжанга* – Составляющая Просветления
- Бодхи, Бо* – (дерево) Дерево Мудрости, *Ficus religiosa*, дерево, под которым Будда достиг Просветления
- Брахма* – высшее существо, создатель вселенной
- Брахма-вихара* – высшее пребывание (во всеобщей любви, сострадании, сочувствующей радости и невозмутимости)
- Брахмана* – брамин, член высшей индийской касты
- Будда* – Пробужденный, Просветленный
- Бхава* – становление, существование, непрестанность
- Бхавана* – "медитация", созерцание, культура ума

Бхайшаджья-гуру – Учитель Врачевания
Бханте – Господин, Достопочтенный Господин
Бхиккху – буддийский монах, странствующий монах
Бхисакка – лекарь, врач
Вайшья – сельскохозяйственная и торговая каста, третья каста индийской кастовой системы, член этой касты
Ведана – ощущение, чувство
Вибхава – уничтожение, Вибхава-танха желание уничтожения
Винняна – сознание
Виннянахара – сознание в качестве питания
Випака – последствие, исход
Випаринама – смена, изменение, преобразование
Випассана – прозрение, аналитическое прозрение
Вирага – непривязанность, свобода от желания
Вирия – усердие
Вичикичча – сомнение
Вьяпада – гнев, ненависть, злоба
Дагаба – сингальское слово, производное от палийского Дхату-габбха или санскритского Дхату-гарбха, буквально означающее "палата мощей"; твердое куполоподобное сооружение, где хранятся мощи Будды, ступа
Дана – щедрость, даяние, благотворительность
Даса-раджа-дхамма – Десять обязанностей царя
Джара-марана – старость и смерть
Джапи – рождение
Доса – гнев, ненависть, злоба
Дравья – вещество
Дуккха – страдание, противоречие, неудовлетворенность, бессодержательность, пустота
Дхамма – (санскр. Дхарма) Истина, Учение, доктрина, праведность, благочестие, нравственность, справедливость, природа, все обусловленные и необусловленные вещи и состояния
Дхамма-вичая – поиск истины
Дхамма-чакка (санскр. Дхармачакра) – колесо истины
Дхамма-чаккху – "Око истины"
Дхьяна – "транс", успокоение, состояние ума, достигающееся высшим созерцанием
Дэва – божество, небожитель, бог
Индрия – способность, чувственная способность, орган чувств
Кабалинкархара – материальная пища
Кальяна-митта – добрый друг, который ведет тебя по верному пути
Кама – чувственные удовольствия, желание чувственных удовольствий
Камма – (санс. Карма) намеренное действие, букв. действие, деяние
Камма-пхала, Камма-випака – плод или следствие действия
Каруна – сострадание
Килеса (клеша) – омрачения, осквернения, страсти
Кусала – полезное, хорошее, дающее заслугу
Кхандха (скандха) – совокупность
Кханти – терпение, терпимость
Кшатрия – царская каста, вторая каста в индийской кастовой системе, член этой касты
Магга (марга) – Путь, Стезя
Маддава – мягкость, нежность

Мадджхима-патипада – Срединный Путь, Срединная Стезя
Мана – гордыня
Манас – умственный орган, ум
Манасикара – внимание
Маносаньчетанахара – умственное намерение в качестве питания
Маха-бхута – великие стихии. (Числом четыре: твердость, текучесть, жар и движение)
Махаяна – "Великая Колесница", позднейшая форма развития буддизма, сейчас распространенная в основном в Китае, Японии, Корее и Тибете. См. Хинаяна и Тхеравада
Миччха-диттхи – ложный взгляд, ложное мнение
Метта – любовь, всеобщая любовь, букв. "дружба"
Моха – неведение, омраченность, иллюзия
Мудита – сочувствующая радость, радость успехам, благополучию и счастью других
Найратмья – отсутствие души, факт несуществования "я"
Нама-Рупа – имя и образ, духовные и телесные энергии
Ниварана – препятствие, помеха
Нирвана, пали Ниббана – буддийское высшее благо, Окончательная Действительность, Высшая Истина, букв. "угасание, остывание"
Ниродха – прекращение
Ниссарана – свобода, освобождение, букв. "выхождение"
Няна-дассана – прозрение, видение посредством мудрости
Паннья – мудрость
Паньчаккхандха – Пять Совокупностей (вещество, ощущение, восприятие, умственные образования (деятельность) и сознание)
Параматтха – (санс. Парамартха) Высшая Истина, Окончательная Действительность
Паринирвана – (пали Париниббана) "полное затухание", окончательный уход Будды или Араханта
Париччага – отказ, отречение
Пассадхи – расслабление
Пативедха – проникновение, глубокое понимание
Патигха – отвращение, гнев
Патисотагами – движение против течения
Патичча-самуппада – Обусловленное Возникновение (Зависимое происхождение)
Пити – радость
Пуггала – (санс. Пудгала) личность, индивид
Пхасса – соприкосновение
Пхассахара – соприкосновение в качестве питания (соприкосновение внутренних чувственных способностей с внешним миром в качестве питания)
Рага – похоть, желание, вожделение
Ратанаттая – Тройственная Драгоценность: Будда, Дхамма (его Учение) и Сангха (Община монахов)
Рупа – вещество, образ, форма
Саддха – (санс. Шраддха) доверие (вера, убеждение)
Сакадагами – "Однажды Возвращающийся", вторая ступень в осуществлении Нирваны
Саккая-диттхи – вера в Душу или в "Я"
Салаятана – шесть областей. См. Аятана
Самадживикапа – жизнь по средствам

Самадхи – сосредоточение, достигающееся высшей медитацией (созерцанием), воспитанием ума

Саматха – спокойствие, сосредоточение

Самкхара, Самкхата – обусловленные вещи и состояния

Самма-аджива – правильный образ жизни (средства существования)

Самма-вача – правильная речь

Самма-ваяма – правильное усилие

Самма-диттхи – правильные взгляды

Самма-камманта – правильное действие

Самма-самадхи – правильное сосредоточение

Самма-самкаппа – правильная мысль

Самма-сати – правильная внимательность

Саммути – условность, Саммути-сачча – условная истина

Самсара – непрерывность существования, круговорот существования

Самудая – возникновение, происхождение дуккха. Вторая Благородная Истина

Санеха – Сообщество, Община буддийских монахов

Саннья – восприятие

Сассата-вада – учение о вечности

Сати – внимательность, осознание

Сатипаттхана – установление внимательности

Саттха – учитель, наставник

Сачча – (санс. Сатья) Истина

Сила – добродетель, нравственность

Сотапанна – "Вошедший в Поток", первая ступень в осуществлении Нирваны

Ступа – см. Дагаба

Сукха – счастье, покой, удобство

Сутта – рассуждение, проповедь

Танха – (санс. Тришна) "жажда", желание, страстное желание

Танхаккхая – "угасание жажды", синоним Нирваны

Тапа – воздержание

Татхагата – "Нашедший Истину", синоним Будды, термин, обычно использовавшийся Буддой по отношению к себе или к другим Буддам. Татха (истина) плюс гата (пришедший, прибывший)

Типитака – (санс. Трипитака) Три Книги, обычно называемые "Три Корзины". Три главных канонических раздела учения Будды: Виная (Дисциплинарный Кодекс), Сутта (Рассуждения) и Абхидхамма (Высшее Учение, Философия и Психология)

Тисарана – Три Прибежища: Будда, Дхамма (Учение) и Санга (Община, Сообщество) монахов

Тхеравада – "Учение (школа) Старейших", считающаяся ортодоксальной и исходной форма буддизма, распространенная в основном на Цейлоне, в Бирме, Таиланде, Лаосе и Читтагонге. См. Махаяна и Хинаяна

Тхина-миддха – леность и вялость

Уддхачча-куккучча – беспокойство и озабоченность, тревоги и заботы

Упадана – схватывание, привязанность, цепляние

Упадаярупа – производное вещество

Упасака – буддист-мирянин

Упеккха – невозмутимость

Уччхеда-вада – учение об уничтожении

Хинаяна – "Малая Колесница", созданный и употребляемый махаянистами термин, относящийся к ранним ортодоксальным сектам (или школам) буддизма. См. Махаяна и Тхеравада

Четана – намерение

Читта – ум

Читтэкаггата – однонаправленность ума

Чханда – воля, желание

Шудра – низшая каста, четвертая каста индийской кастовой системы, член той касты

Эхи-пассика – букв. "Приходи и смотри", выражение, используемое для описания учения Будды

Ятха-бхута – в действительности, на самом деле, как оно есть.