

**АБХИДХАРМА
КОША
БХАШЯМ**

Васубандху

ТОМ I

**The Corporate Body of
The Buddha Educational Foundation**

Абхидхармакошабхашям
Abhidharmakośabhāṣyam

Васубандху

ТОМ I

Превод от английски език Галя Спасова

**The Corporate Body of
The Buddha Educational Foundation**

Абхидхармакошабхашям
Abhidharmakośabhāṣyam

Васубандху

© ASIAN HUMANITIES PRESS
[An imprint of Jain Publishing Company]
Berkeley, California
Web Site – www.jainpub.com

ТОМ I

Превод на френски език Луи де Ла Вале Пусен
Превод на английски език Лио М. Пруден
Превод на български език Галя Спасова
Първо издание

Vasubandhu, Васубандху.

[*Абхидхармакошабхашя*, *Abhidharmakośabhāṣya*, Английски]
Abhidharmakośabhāṣyam | [превод] от Луи де Ла Вале Пусен;
Английски превод от Лио М. Пруден. — Berkeley, Calif.: Asian
Humanities Press, 1988-1990.

© *Абхидхармакошабхашям*, български превод, Галя Спасова,
2017

Copyright © 2017. Всички права запазени. Никаква част от
тази книга не може да се препечатва, запаметява на възпроиз-
веждащи устройства или изпраща под каквато и да е форма без
писменото разрешение на *The Corporate Body of The Buddha
Educational Foundation*.

Отпечатана за безплатно разпространение от
The Corporate Body of The Buddha Educational Foundation
11F., 55 Hang Chow South Road, Sec 1, Taipei, Taiwan, R.O.C.
Tel: 886-2-23951198; Fax: 886-2-23913415

Email: overseas@budaedu.org; Website: www.budaedu.org

Тази книга се разпространява безплатно, не се продава.

СЪДЪРЖАНИЕ

Предговор от преводача на български език	7
Кратка биография на Луи де Ла Вале Пусен	11
Предговор от Лио М. Пруден	19
<i>Абхидхарма</i> : Произход, растеж и развитие на литературната традиция от Лио М. Пруден	29
Въведение от Де ла Вале Пусен	79
<i>Абхидхармакошабхашям, том I</i>	
Първа глава: <i>Дхату</i>	159
Втора глава: <i>Индрии</i>	287
<i>Абхидхармакошабхашям, том II</i>	
Въведение от Лио М. Пруден	573
Трета глава: <i>Светът</i>	575
Четвърта глава: <i>Карма</i>	847
<i>Абхидхармакошабхашям, том III</i>	
Въведение от Лио М. Пруден	1167
Предисловие от Лио М. Пруден	1169
Пета глава: <i>Латентни замърсявания</i>	1179
Шеста глава: <i>Пътят и Светците</i>	1327
<i>Абхидхармакошабхашям, том IV</i>	
Въведение	1559
Седма глава: <i>Знания</i>	1563
Осма глава: <i>Вгълбявания</i>	1717
Девета глава: <i>Отхвърляне на Пудгала</i>	1839
Предварителни бележки от Лио М. Пруден	1927
Списък на заглавията на <i>Сутри</i> и други трудове, използвани в книгата	1933
Послеслов	1941

Предговор

=====

Уважаеми читателю,

В ръцете си държите Учението на Буда, предадено от неговия ученик *Васубандху* по възможно най-сбития и систематизиран начин. Точно поради това тази книга е много трудна за четене и още по-трудна за разбиране. И то не защото почти във всяко изречение има санскритски думи и фрази. Не, не е заради санскрита. Трудността идва от оскъдния изказ на *Васубандху*. В желанието си да предаде максимум информация с минимум думи, той ни затруднява до такава степен, че се чудим как с най-малко думи и най-близко до смисъла да направим превода точен и да запазим изказа. Такъв начин на изразяване е типичен за будистите, защото те смятат, че многословието и празните приказки са показател за глупост и неразбиране на Учението. Ето само един пример: „Какво е съществуване?“ пита *Васубандху* и отговаря: „Петте *упаданаскандхи, upādānaskandha*“. Как да се обясни кратко и ясно този изключителен отговор на този изключителен въпрос? Тогава на помощ идват китайските, тибетски и японски преводи на книгата, където трудните за разбиране места са изяснени под черта в края на всяка глава. Това разбира се, затруднява и забавя четенето, осмислянето и разбирането. Затова, за да има яснота и да се вникне в смисъла и белгийският преводач, и американският преводач са слагали в скоби (първият в квадратни, а вторият в кръгли) своите пояснения. И аз да не остана поназад от тях на не много места съм слагала пояснения или съм давала с цел напомняне значението на някоя санскритска дума в двойни кръгли скоби ((ето така)), което от своя страна прави изреченията още по-тежки.

Напълно си давам си сметка, че такъв начин на представяне на текста на Учението е много вероятно да „откаже“ читателя и да го накара да сложи книгата на някой рафт с намерението „все някога“ да я прочете.

Не се отказвайте!

Усилието, което ще направите за разбирането, осмислянето и вникването в същността на прочетеното, си струва. То винаги е давало само позитивен резултат, ще даде и сега. Причина – следствие, действие – резултат. Не само не трябва да се отказвате, но и не трябва да спирате да четете, да препрочитате и да осмисляте прочетеното отново и отново, защото е казано: „Вярно е, че Будите извършват чудеса (*ṛddhiprātihārya*), за да привлекат към себе си последователи (*avarjānamātra*, *āvarjanamātra*); но чрез чудото на учението (*anuśāsani*, *anuśāsanī*) те спасяват света, унищожавайки неговите замърсявания“ (vii.47a-b).

Будизмът е практика. Под практика най-най-общо се разбира четене, осмисляне, медитиране.

Технически трудности:

Огромна трудност се оказа намирането на кратко и точно съответствие на някои санскритски термини и обяснението на някои изрази, като например „причина от възмездие“ (*vinakāhetu*, *virākahetu*) или „вземам притежание“ (*prapṭi*, *prāpti*). За щастие те са обяснени подробно от *Васубандху*: първият в ii.54c-d и вторият – в ii.36b.

От уважение към българския читател и с цел той да има представа как в действителност е звучало словото на Буда, цитираните откъси от *Сутри* и книги първо са дадени на кирилица, а след това, както е прието, с латинска транслитерация. Поради големия обем на книгата (около 2000 страници) реших страниците от Индекса (над 60) да ги изнеса в отделна книжка.

Така Индексът беше отпечатан като Глоса (кратък речник) на срещаните в книгата санскритски думи и фрази, както са дадени в оригинала. Отпечатването на Глосата като отделна книжка, а не в края на Четвърти том, я прави много удобна и лесна за ползване, защото няма да е нужно всеки път при търсенето на някоя санскритска дума да се отваря Четвърти том.

Благодарности

Авторът *Васубандху* още в самото начало на Първа глава благодари на Буда за това, че е изказал и споделил с нас всичко, което е научил и придобил вследствие на прозрението си за същността, за истинската природа на нещата и за самото съществуване.

Ако не беше *Васубандху*, ако не бяха неговите преводачи и издатели, тази книга, събрала безценното Знание и Мъдрост на Буда, нямаше да достигне до нас. Освен на китайските, тибетски и японски преводачи и издатели, изказвам огромна благодарност на Луи де Ла Вале Пусен и на Лио М. Пруден за техния колосален труд по превода на книгата съответно на френски и английски език, с което „доведоха“ Учението на Буда в Европа и Америка и извънредно много улесниха превеждането му на български език.

Безкрайна благодарност на г-н Мукеш Джайн, Mr. Mukesh Jain от издателство *Asia Humanities Press, Jain Publishing Company*, Berkeley, California, който безвъзмездно предостави авторските права за книгата. Без неговото съгласие книгата, дори и преведена, нямаше да се отпечата на български.

Не по-малка благодарност изказвам на Почитаемия Учител Чин Кунг, Ven. Master *Chin Kung* и на Издателството на фондация *The Corporate Body of The Buddha Educational Foundation*, Taipei, Taiwan. В продължение на много години те издават книги за *Дхарма* и ги разпространяват безплатно по целия свят. Това направи възможно тази книга у нас да е лесно достъпна за всички, които се интересуват от дълбокото учение на Буда.

Изключително съм благодарна и на моите колеги програмисти, семейство Йордан и Снежана Попови, които с прецизния си и задълбочен подход на математици, помогнаха някои трудни пасажии от Първи том да бъдат по-добре осъзнати и представени на български.

Огромна благодарност на г-н *Ю Янг*, Yu Yang (Eric), колега на мъжа ми, който въведе всички китайски йероглифи (над

350 на брой) и каза, че този, който може да изпише тези йероглифи, трябва най-малко 10 години да е изучавал китайски език, освен ако не е гений. Някои от йероглифите са толкова стари (повече от 2000 години), че е невъзможно да бъдат открити в някои съвременни речници.

Няма подходящо прилагателно, с което да изразя благодарността си за търпението и подкрепата, която ми оказа моя преподавател по санскрит, проф. д-р Милена Братоева, Софийски Университет „Св. Климент Охридски“. Тя не само ме окуражаваше, не само ми даде да ползвам нейното лично копие на Санскритско-английския речник на сър Моние-Улиямс, но и провери и редактира всички санскритски и палийски термини и изрази в Книгата!

Накрая, но не на последно място искам да благодаря на моето семейство, което осем години ме „изтърпя“ да работя единствено по текста на тази книга (аз напуснах работа, за да се отдам изцяло на превода). Без тяхната подкрепа и без тяхното „Давай, давай, не се отказвай!“ не знам дали щях да успея.

София
Май 2017

Галя Спасова

Кратка биография на Луи де Ла Вале Пусен



Луи де Ла Вале Пусен, роден в Лиеж на 1 януари 1869г., по бащина линия е с френски произход. Неговият дядо, Етиен-Пиер-Реми де Ла Вале Пусен, е участвал в последните Наполеоновни военни операции и през 1832 г. е бил един от групата френски офицери, които по нареждане на маршал Жирард са били натоварени с организацията на Белгийската армия по искане на Крал Леополд I. Жени се за Мари-Терез де Кувер в Намур, от която има четири сина. Вторият син, Густав, е роден в Ла Рошел през 1829 г. и починал в Париж през 1910 г. Жени се за Полин де Монж де Франо, родена в Лиеж през 1845 г. Най-голямото от четирите му деца, родени от това семейство, бил Луи де Ла Вале Пусен.

Останал без майка на 7 години, Луи, както и двамата му братя и сестра му, били отгледани в Лиеж от родителите на майката. Той бил забележителен студент в колежа Сейнт Сервен в Лиеж, а през 1884 г. постъпва в Университета на Лиеж, където четири години по-късно получава докторска степен по философия (*docteur en philosophie et lettres*). Изучаването на научната работа на Чарлз Ляй „Азиатски учения“ (Charles Lyall, *Asiatic Studies*) събужда у него желание да следва Източни учения и в Лувен, под ръководството на Шарл де Арл и Филип Колине, научава елементите на санскрит, пали и авестан. След това той отива в Париж, където от 1890 г. до 1893 г. се записва на курсовете на Силвен Леви в школата *École pratique des Hautes-Études* в Сорбоната.

През 1892 г. с известна стеснителност публикува есе по преведени заедно с Годфри де Блоне Будистки истории. През същата година се появява едно академично изследване в сп. *Muséon: Le Bodhicharyāvatāra de Çāntideva*, пръв знак за интереса

му да изследва „Светците и Свещеното в Будизма“ и това очертава цялата му по-нататъшна работа. И е първият етап от тази огромна изследователска дейност, преминаваща през различните будистки школи и канони на писанията.

През 1893-1894 г., „в краката“ на великия ориенталист Х. Керн, той изучава будисткия санскрит, както и санскрит с поетична метрика.

В началото на своята работа със санскрит, Луи де Ла Вале Пусен е привлечен от интересното и все още неизследвано учение за *Тантризма*. Неговите бележки върху *Note sur Le Rañcakrama* (1894), както и неговата редакция на този текст (1896), „едно авторитетно обобщение на нихилистичните доктрини на *Нагарджуна, Nāgārjuna*“ и *Une pratique des Tantras* (1897), подготвят пътя за неговата първа велика работа, която се признава за дело на майстор: *Buddhisme, Études et Matériaux*, публикувана от Кралската академия на Белгия (1898). Това е основополагащ труд, в който, с методите на завършен учен, изучава връзката между индийския аскетизъм и ритуалите на лявата ръка ((отнасящи се до събуждането на *Кундалини*)). Въпреки тактичността и финеса, с които той третира този въпрос, темата с право отприщва възмущението на великия Рапсън (Rapson), който в пространна статия яростно протестира срещу изложението на „*Тантрическата зараза*.“ Този английски учен, вдъхновен от теориите, разпространени по това време – теории, които все още не са изчезнали напълно – приема, че будизмът е само чиста философска система, чиято единствено истинска литература са словата на Буда, и открито показва своето неодобрение за проучването на такъв предмет като *Тантризма*. Неговата критика изглежда се е сторила жестока на младия Пусен, понеже той не се поколебал да се защити публично. В своите *Тантри* той фактически показал, че ако за Рапсън будизмът е само учението, преподавано от Буда *Шакямуни*, за него будизмът е обща система от вярвания, които са се концентрирали около името на Буда. *Тантрите* са наследници на всички форми на индийските религии и тяхното изучаване е

необходимо за това, което Луи де Ла Вале Пусен нарича Будизъм.

Човек би помислил, че след тази жива реакция на младия учител срещу формализма, работата му за представяне на популярния Будизъм ще продължи да заема голямо място в дейността му, но той не прави нищо повече по отношение на *Тантризма*, с изключение на едно проучване, публикувано през 1901 г. – *The Four Classes of Buddhist Tantras*. Документи от този вид, една нова и жива сфера на изучаване, повече не са обект на неговите публикации. След тази екскурзия из Индийските джунгли, посрещнатата „с лошо око“ от традиционните учени, Луи де Ла Вале Пусен се завръща към монашеския Будизъм, за да не го изостави никога повече.

И тогава, бидейки над четиридесет годишен, владеещ отлично тибетски език, той не се поколебава да започне да учи китайски. Продължавал да редактира огромни научни текстове: *Праджнякарамати*, *Prajñākāramati* – коментари на *Шантидева*, *Śāntideva* върху *Бодхичаряватара*, *Bodhicaryāvatāra* (1901-1905, 605 страници), от които публикува превод с обяснителни бележки; едно издание, превод от тибетски, на *Мадхямакаватара* от *Чандракирти*, *Mādhyamakāvatāra*, *Candrakīrti* (1907-1912 г., 427 стр.) и *Муламадхямакакарика* от *Нагарджуна*, *Mūlamādhyamakārikā*, *Nāgārjuna*, с коментар на *Чандракирти* (1903-1913 г., 658 страници). Намирайки убежище в Кембридж по време на войната от 1914 г., той редактира *Маханиддеса*, *Mahāniddeśa* (заедно с Е. Дж. Томас) и трета глава на *Абхидхармакоша* от *Васубандху*, *Abhidharmakośa*, *Vasubandhu* (1914-1918 г., 368 стр.).

Като споменаваме тези обемисти издания, които общо са над две хиляди страници, ние не искаме да правим оценка на неговата работа в смисъл на количество. Но числата говорят красноречиво на всеки, който е редактирал съвместно (макар и не със същото майсторство) поне малко такива текстове, каквито е редактирал Луи де Ла Вале Пусен – за превода само на няколко страници от текст на санскрит, винаги е било нужно да се сверява с Тибетската и Китайската версия.

Тази огромна работа е достатъчна да запълни няколко живота, а колко много проучвания са произлезли от нея и колко обогатени са те от нея! Това са над петдесет статии в „Речника на Религиите и Етиката“ от Хейстинг (Hastings, *Dictionary of Religion and Ethics*), проучванията на учението за Карман, *Karman* (*La négation de l'âme et la doctrine de l'Acte*, 1902), за нанизването на Дванадесетте Причини (*Le theorie des Douze Causes*, 1913 г.), за Трите Тела (*The three bodies of a Buddha*, 1906; *Note sur les Corps du Buddha*, 1913) и неговите построения на теорията за Нирвана. Всички представяния на доктрината, които той развива, чрез одобрението, което получават, както и по реакциите, които предизвикват, допринасят за прогреса на критическото обяснение на Будизма и на философските учения до точката, в която се намират днес, тоест, основани на тектове, стриктно установени и търпеливо събирани.

През неговата дълга кариера, изпълнена с огромна работа, любопитството на Луи де Ла Вале Пусен е довело до интереса му към всички форми на Будизма и към принципните аспекти на Индийската цивилизация, но въпросът, към който той се връща съвсем непринудено в разговори и в трудовете си, е Будистката философия или по-точно Будисткото учение. Докато Западната философия е винаги повече или по-малко систематична, индийското стриктно придържане към традиционните учения се изкушава по-малко да комбинира и да строи теории, отколкото да направи оценка на ума и на вселената, като дефинира, подрежда и класифицира концепциите. Луи де Ла Вале Пусен намира тук подходящо поле за изследвания, съответстващо както на спонтанния му, така и на добре обмисления негов стремеж за знания – защото никога не е имало толкова систематичен ум. Тази му отличителна черта се проявява не само при избора на темите, които е изучавал, но и в изследванията му и в начина, по който представя резултатите. Един от неговите най-важни трудове, *Bouddhism*, носи подзаглавието *Opinions sur l'histoire de la dogmatique* („Мнения за Историята на Догмата“). Във Въведението той напомня, че според Буда, невежият „разпознава само част от нещата и необмислено си гради представа за цялото“. Той винаги е отдавал всичките си сили за изучаване на

различните аспекти на ученията. За него Будистката етика не е сбор от принципи, които направляват или ръководят хората, а нещо, което следва да се приспособи към обществената среда и да се развива успоредно с нейното развитие. Затова той представя всичко по-скоро като правна наука, юриспруденция, като селекция от запрещения.

Една от най-полезните книги, които е написал, „*L'Inde au temps des Mauryas*,” („Индия по време на династията на *Мауря-ите*“) е преди всичко представяне на противоречащи си тези, в които модерната ерудираност изглежда погълната. Въпреки това, той винаги поддържа едно равновесие, яснота и разбираемост и възхитително търпение, а фактите, които при друг автор биха изглеждали претенциозни, поставени под неговото перо, добиват цветността, разнообразието, и интензивността на живота. За тази книга казват: „Книгата, която трябваше да се напише“. И наистина единствената литературна загриженост в този труд е стремежът към яснота: точните факти, неоспоримите документи, а и тяхното интерпретиране, са освободени от каквито и да било изкуствени обвързаности, понеже авторът ги счита пагубни за чистите инструменти, които ползва в своята работа.

Желанието да види противоположните аспекти на проблемите никога не го напуска. Един ден, на човек, който го похвалил за една от книгите му, казал: „Има някои бележки под черта в края на страниците, които противоречат на текста ...“ С тази умишлено парадоксална забележка той ни кара да разберем, че е избрал да представи в този труд една до друга противоречащи си гледни точки. От тук разбираме, че той понякога е ползвал необичайни методи за изразяване на идеите си: той като че ли напредва на зиг-заг. Често поставя една до друга различни по смисъл забележки. Неговият стил никога не довежда до нарушаване на последователността и логиката или на целостта на мисълта. Не се опитва да създава никакви илюзии – нито у читателя, нито в себе си. Честност и искреност са неговите доминиращи качества и те са съвсем естествени, без преструвка или превзетост.

И никой не е бил по-малко догматичен, отколкото този специалист по догмите. Много често в разговорите ни, за наше удоволствие, той отбягваше нещата, които биха прозвучали прекалено научно или педантично, както и всичко, което би ни накарало да мислим, че той се взема насериозно. Подобен стремеж откриваме и в многобройните му писма, адресирани до един от нас, където очакваният сериозен отговор е съпроводен с неща, произвеждащи неописуем комичен ефект. Подобно поведение в отделни случаи е навеждало на мисълта, че неговите религиозни убеждения са причина той да се обърка в различните учения, които представял. обаче не е считал, че самият той не заслужава внимание? Неговият характер и стил се проявяват най-добре в многобройните и ценни изследователски статии, които отличават трудовете му върху Будизма в течение на почти половин век. Изследвания, рецензии, критики, противоречия, са предложени и отстоявани по един фин, лесен за възприемане и много благовъзпитан начин. Една добре подбрана дума заменя дълга фраза; това често е непредвидено, ако не и непредвидимо, но винаги точно.

Човек би попитал дали неохотата му да следва и прилага систематичен стил и подход не произлиза от това, присъщата му пламенност да е причината да не вярва в себе си именно заради обвързаностите, които тази пламенност предизвиква? В политиката и религията, както и във връзките му с приятели и близки, той също беше така дистанциран, че човек би казал, че е самото безразличие и равнодушие. Неговата чувствителност обяснява ролята, която критиката от страна на колегите му е играла в академичната му кариера. А тези, които го познаваха добре, знаят, че сблъсъкът на идеи, последвал войната от 1914 г., отеква печално в неговото съзнание и без съмнение допринася за рязкото влошаване на здравето му, поради липсата на спокойствие, на което той иначе би се наслаждавал.

И след много години го виждаме как отпада физически – бавно, но неумолимо. Той ставаше все по-слаб и немошен. Но въпреки това, до последния момент, той имаше проницателен и ясен ум и продължаваше научната си дейност. Той завърши

издаването на два монументални научни труда: *Сиддхи на Сюан-цанг*, *Siddhi, Hsüan-tsang*, и *Абхидхармакоша на Васубандху*; ръководеше редактирането на *Mélange chinois et bouddhiques* („Китайско-будистки меланж“), при което допринесе изключително много. Нашата *Bibliographie bouddhique* („Будистка библиография“), която той подкрепяше и поддържаше от самото начало, бе винаги обект на неговото внимание. През лято-то на 1936 г. той съобщи на един от нас, с цел да ни привлече към нов негов проект, неговият последен академичен проект, грандиозността на който не го плашеше: да се създаде пълна картотека на Будизма, която да бъде едновременно и литературна, и археологическа. Година по късно, в Швейцария, каза със спокойствие на същия този човек, че му остават не повече от няколко седмици живот. А само след шест месеца той би навършил 69 години.

Понастоящем наш дълг е да допринесем за по-доброто разбиране и разпространение на неговата работа. Когато обстоятелствата позволят, ние ще публикуваме в *Bibliographie buddhique* неговата аналитична библиография, която вече е готова. Нашият Учител прие помощта на един от нас за нейното довършване, но при условие да не бъде публикувана приживе.

Марсел Лалу
Жан Пжилуски

Предговор

от Лио М. Пруден

Санскритската дума „*Абхидхарма*“ обозначава систематичната философия на Будизма. От времето на Буда насам, учениците му, както и многото поколения негови последователи, са изучавали, анализирали, класифицирали и преквалифицирали ученията на Буда и в този процес са създали едно уникално поле за изучаване, което става известно като *Абхидхарма*. Развитието на будистката философия – *Абхидхарма* – продължава и в наши дни, особено в Тибетския будизъм.

Ранната част на литературата за *Абхидхарма*, тази от смъртта на Буда до приблизително 5 в., днес се съхранява в китайски преводи, направени от *Сюан-цанг* в средата на 7 в. Огромната покъсна литература на *Абхидхарма* – от 5 до 12 в., е в голямата си част запазена в тибетския превод. Само една малка, но важна част от тази литература е запазена на санскрит: това е *Абхидхармакошабхашям*, *Abhidharmakośabhāṣyam* от *Васубандху* с неговите коментари, както и книгата *Вякхя* от *Яшомитра*, *Vyākhyā*, *Yaśomitra*. Изучаващите *Абхидхарма* следователно са длъжни да развият умения да четат будистки китайски, тибетски и разбира се – санскрит и пали.

За *Абхидхамма* има значителна литература на езика пали, който е много близък диалект на санскритския (думата *Абхидхарма* на санскрит е *Абхидхамма* на пали).

В традицията, позната като *Тхеравада* будизъм на езика пали (която преобладава в Цейлон, Бирма, Тайланд, Лаос и Камбоджа), *Абхидхамма* формира една от Кошниците (пали: *Питака*, *Pitaka*) на каноничните будистки свещени текстове и така приема ролята на достоверен каноничен източник. Независимо че Канонът на пали – *Тунитака* (*Tipiṭaka*, „Трите Кошници“) е завършен по време на Третия събор на *Тхеравадините*, състоял се приблизително през 237 пр.н.е., трудовете по *Абхи-*

дхамма продължават да се съставят и след тази дата, макар и с по-малка честота. Учените-монаси *Тхеравадини* продължават да изучават *Абхидхамма* и тази традиция довела до възникването на допълнителна субкоментарна литература, написана на пали и други езици от региона на Югоизточна Азия (Сингалски, Бирмански, Тайландски и др.). Повечето от тази постканонична литература за *Абхидхамма*, написана на пали, остава непубликувана и почти всичко е все още непереведено на никой западен език.¹

Така само малка част от литературата за *Абхидхарма*, написана на санскрит, съществува в превод на английски, докато понастоящем малко повече от нея съществува в превод на френски език.

Въпреки че материалите за изучаване на *Абхидхарма* на английски език са доста ограничени, особено в сравнение с граматата налична литература от тази традиция, има няколко превъзходни книги, които могат да са от голяма полза на студентите, които започват да се занимават с Будистка философия.

За изучаващите би било добре да прочетат отличното есе на *Чогям Трунгпа Римпоче*, „Поглед върху *Абхидхарма*“, (Chogyam Trungpa Rimpoche, *Glimpses of the Abhidharma*) (Boulder, Prajna Press, 1978), който извлича главното послание на Будисткото учение и демонстрира важноста на *Абхидхарма* за *садхака* на все още живата Тибетска будистка традиция.

Друг отличен и много полезен за изучаващите *Абхидхарма* труд е „Психология и Философия в *Абхидхарма*“ на проф. Херберт В. Гунтнер, Herbert V. Guenter, *Psychology and Philosophy in the Abhidharma* (Ню Делхи, Motilal Banarsidass, I-во изд., 1970 г. и много следващи издания), където се дава авторска презентация и анализ на съдържанието, както на традицията на Северната или санскритска *Абхидхарма*, така и на нейната Южна или палибратовчедка.

Може и да не му е мястото тук да кажа няколко думи по силата на „*нидана*“ ((*nidāna*, случай)) за моето въвличане в учението *Абхидхармакошабхашям*.

В годините от 1964 до 1966 следвах в Токийския университет в Катедрата по Индуизъм и Будизъм, където изучавах текста на Гьонен *Рисшу-койо*, *Gyōnen, Risshu-kōyō*² под ръководството на проф. *Акира Хиракава*, *Akira Hirakawa*. След като приключих изучаването на този текст, попитах проф. *Хиракава* какво друго би ми препоръчал. Той ме попита дали искам да продължа с текстовете от *Виная* – специалността на проф. *Хиракава* – но аз отговорих, че бих желал да изучавам друга област на будизма. Проф. *Хиракава* тогава ми препоръча да започна да изучавам Будистката философия по традиционния начин, тоест, с изучаване на *Абхидхармакошабахшям* от *Васубандху* (на японски *Кушарон*, *Kusharon*).³ Отговорих, че това е чудесна идея и в знак на новото изследователско направление проф. *Хиракава* ми даде комплект книги, които разглеждаха философията *Кушарон* – комплект от десет тома – *Кушарон-кьоги*, *Kusharon-kōgi* („Лекции върху *Кушарон*“). Този труд е компилация от 238 лекции, изнесени за *Кушарон* от преподобния *Хорей Сакураи* (1861-1923г.). Преподобният *Сакураи* е бил духовник от традицията *Хигаши Хонганджи* на *Джодо шин* будизма и е бил свещеник (*джушоку*, *jūshoku*) на храма *Хакутоджи*, *Nakitōji*, префектура Фукуока, Кюшу.⁴ Преподобният *Сакураи* е изнасял тези лекции в Кюшу в последното десетилетие на 19 в. и те са били публикувани през 1989 г. (*Мейджи*, *Meiji*, 31) ((периодика на университета *Мейджи*, в гр. Токио, Япония)) от *Шисокан*, *Shisōkan*, Киото. Комплектът лекции на *Сакураи*, който проф. *Хиракава* ми даде, от своя страна е бил даден от неговия учител, проф. *Шьосон Миямото*, *Shōsōn Miyamoto* (1893-1984 г.) и съдържа бележки и коментари, писани от тези двама учени.

Книгата на *Сакураи* е много полезно учебно пособие, тъй като неговите лекции се основават на текстовете в *Кушарон* (по китайския превод на *Сюан-цанг*, *Hsüan-tsang*) и китайските коментари върху този труд, написани от *Фа-пао* и *П'у-куанг*, двама учители, които са работили заедно със *Сюан-цанг*.⁵ Започнах да чета труда на *Сакураи* през юни 1966 г. и го завърших няколко месеца по-късно. Изучаването на труда на *Сакураи* ме научи на две неща. Първо, коментарите на *Фа-пао* и *П'у-куанг* са скъпоценни източници на информация за съдържанието на

Кушарон, така както е видяно през очите на двамата видни китайски учени-монаси, тъй като те са записали устното поучение от *Сюан-цанг*, засягащо много философски постулати, представени в *Кушарон*. И второ, за задълбоченото разбиране на *Кушарон* е желателно, а на много места и необходимо, текстът да се чете на неговия оригинален език – санскрит.

Приблизително по същото време (средата на 1966 г.) ксерокопие на Първа глава (*Дхатунирдеша*, *Dhātunirdeśa*) на *Абхидхармакошабхашям* на санскрит с латинска транслитерация започна да се разпространява неофициално между студентите в Катедрата по Индуизъм и Будизъм в Токийския университет. Казаха ми, че това копие е печатано по снимки, направени тайно от ръкописа на *Абхидхармакошабхашям*, намерен от *Рахула Самкритяяна*, *Rahūla Saṃkṛtyāyana* в манастира *Ша-лу*, *Śa-lu* в Тибет през м. май 1934 г. Снимките били направени, докато ръкописът се съхранявал в Изследователския институт „*К. П. Джаясвал*“, *K. P. Jayaswal*, в Патна. Желанието на японците да видят оригиналния текст на *Абхидхармакошабхашям* било толкова силно, а публикуването на този текст – отлагано толкова дълго, че били нужни „драстични мерки“ и както ми казаха покъсно, една японска монахиня тайно снимала ръкописа и занесла снимките обратно в Япония. Във всеки случай, аз вече имах Първа глава от санскритския текст на *Абхидхармакошабхашям* в ръцете си и като се върнах в Съединените щати започнах сериозно да изучавам текста.

За да улесня обучението си и последващото преподаване, аз преведох на английски език части от френския превод на *Абхидхармакошабхашям* на Луи де Ла Вале Пусен (*Brussels, Institute Belge des Hautes Études Chinoises*, 1923 – 1931; преиздадено през 1971 г.). Започнах с Девета глава (*Пудгалапратишедха*, *Pudgala-pratiṣedha*), а не с Първа, придържайки се към Азиатското поверие, че човек никога няма да завърши една работа, ако започне с първата страница. Поради това транслитерирах санскритския текст на Девета глава, която е налична днес в първото издание на проф. *П. Прадхан* (*P. Pradhan, K.P. Jayaswal Research Institute*, гр. Патна, 1967 г.). В продължение на две годи-

ни преподавах тази глава в рамките на семинар по Четене на Будистки текстове в Университета Браун (Brown University, Провидънс, Роуд Айлънд).⁶ Четенето и преподаването на тази Глава усили първоначалното ми разбиране, че *Абхидхармакоша-бхашия* може да бъде най-добре разбрана в нейния санскритски оригинал.

След това преведох Първа глава по френския превод на де Ла Вале Пусен и я сравних с оригинала на санскрит от *Прадхан* и така започнах работата по цялостното превеждане от френския превод на де Ла Вале Пусен, внимателно сверявайки текста със санскритския оригинал.

Бележките и коментарите на де Ла Вале Пусен се основават на три главни източника. Първо, по-голямата част от неговите коментари, както в обясненията под черта, така и вътре в текста, се основават на коментарите на *Фа-пао* и *П'у-куанг*. Благодарение на тези китайски учители е установено „родството“ на повечето философски позиции, възражения и съответни отговори в текста, като напр. „*Вайбхашиките*, *Vaibhāṣika* твърдят“, „*Саутрантиките*, *Sautrāntika*, възразяват“ и т.н. Тяхна е и заслугата за предоставяне на повечето от препратките към цитираните пасажки от *Агама*, *Āgama*, *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna* (и свързаните с нея *падашастри*, *pādaśāstra*, *Пракарананада*, *Prakaraṇapāda*, *Виджнянакая*, *Vijñānakāya* и пр.), *Вибхаши*, *Vibhāṣā* и трудовете на *Самгхабхадра*, *Samghabhadra*. В своите коментари *Фа-пао* и *П'у-куанг* проследяват също така развитието на много идеи от *Абхидхармакошабхашия* в по-късните китайски варианти на *Махаяна*.

През 1869 г. (*Мейджи* 2) видният японски учен-монах *Киокуга Саеки*, *Kyōkuga Saeki* (1828-1891) публикува своето издание на *Кушарон*, така нареченото *Кандо*, *Kandō* издание на *Кушарон* или просто, *Кандо-бон Кушарон*, *Kandō-bon Kusharon*.⁷ Изданието на *Саеки* е богато на бележки и коментари, поставени отгоре (наричат се „коронни“, *кан*-) на страницата над текста. В това издание на *Кушарон Саеки* дава различни препратки, установени най-напред от *Фа-пао* и *П'у-куанг*. Той дава името на източника, томът, в който е текста, номерът на страницата и

бележките от полето към текста. *Саеки* дава произхода на израза „*Вайбхашиките* твърдят“ и подобните му (като по-горе), проследени първоначално от *Фа-пао* и *Пу-куанг*.

Луи де Ла Вале Пусен е превел *Абхидхармакошабхашям* от санскрит, както е била запазена от *Яшомитра* и от китайски според изданието *Кандо-бон* на *Кушарон*. В действителност почти всички позовавания на Луи де Ла Вале Пусен до *Вибхаша* и отбелязването на различните „родства“ в текста, са взети директно от труда на *Саеки*. В тези случаи, когато „родството“ на някоя философска позиция не произлиза от санскритския текст, а е направена от Ла Вале Пусен въз основа на бележките на *Саеки*, аз съм запазил текста, но съм го затворил в [квадратни скоби]. А когато Ла Вале Пусен споменава „Японския издател“, той има предвид *Киокуга Саеки*.

Във всички случаи, аз съм запазил бележките под черта на де Ла Вале Пусен, тъй като те са ценно ръководство за философията на *Абхидхармакошабхашям* и за нейните корени в по-ранната литература. Моята единствена добавка към неговия труд е, че търсих препратките в канона *Taishō*, тъй като де Ла Вале Пусен не го е имал на разположение, когато е работил по *Абхидхармакошабхашям*. (Той обаче го е имал, когато в работил върху *Виджняпти-матрата-сиддхи*, *Vijñapti-mātratā-siddhi* от *Сюан-цанг*, т.е. *Le Siddhi de Hiuan-tsang*). В редките случаи, когато не можех да открия тези препратки в канона *Taishō*, аз запазвах посоченото от де Ла Вале Пусен.

Де Ла Вале Пусен на много места дава обширен обяснителен материал – него също съм запазил, тъй като без него много важни пасажии от *Абхидхармакошабхашям* биха останали неразбираеми. И тъй като де Ла Вале Пусен не е имал санскритското копие на *Абхидхармакошабхашям* като цялостен текст, а само както е цитиран от *Яшомитра* във *Вякхя*, *Vyākhyā*, той е групирал много от *падите* на *Кариките* в една *Карика* – както е правил и *Сюан-цанг*. Санскритският ръкопис на *Абхидхармакошабхашям* обаче разделя някои *Карики* в пет до шест отделни *пади*. Аз съм разделил тези *карики* на техните отделни *пади*, за да се запази структурата на санскритския оригинал.

В действителност моето първоначално намерение беше да публикувам английския превод на десните страници на книгата, а транслитерацията на санскрит – на левите страници и заедно с моя помощник, *Бхикку* от Бангладеш, преп. *Локананда*, *Lokananda*, започнахме да подготвяме текста по този начин. За съжаление, поради високата цена за отпечатване, трябваше да изоставим този формат, но се надявам един ден *Абхидхармакоша-бхашям* да бъде преиздадена и така.

Друг проблем пред де Ла Вале Пусен е бил да даде *Кариките* на оригиналния санскрит и да възстанови онези пасажки от *Бхашям*, *Bhāṣyam*, които са били много важни или трудни за разбиране. Тъй като санскритският текст на *Абхидхармакошабхашям* днес е широко разпространен, аз не съм включил тези бележки, но съм посочил, че в почти всички случаи де Ла Вале Пусен е бил точен и прецизен при възстановяването на текстовете!

Трети източник на бележки и препратки на де Ла Вале Пусен са енциклопедичните познания по Индийска будистка литература, които великият белгийски учен е притежавал (Луи де Ла Вале Пусен е белгиец)! Тези негови бележки под черта разбира се също съм запазил и те представляват може би най-ценното нещо, което Луи де Ла Вале Пусен ни е завещал.

След като се върнах в Съединените щати срещнах случайно един стар приятел, преп. *Хорю Ито*, *Hōryū Itō* (1911-1985 г.), който по това време, а и много години преди това, е бил *Римбан* ((*Rimban*, ръководител)) на Будисткия храм *Хигаши Хонганджи*, *Higashi Honganji Betsuin*, в Лос Анджелис. Той ме попита с какво се занимавам и аз му казах за моята работа върху *Кушарон*. Той ме попита чии коментари използвам и аз му казах за работата на *Хорей Сакураи*, *Hōrei Sakurai*. *Римбан Ито* ме попита как се възприема тази работа в Япония и аз му казах за похвалите, които съм чул и от проф. *Миямото*, *Miyamoto*, и от проф. *Хиракава*, и че копие от този труд е бил използван от тях като пример за традиционното изучаване на *Кушарон*. Очите на *Римбан Ито* се

насълзиха и той каза скромно: „*Хореи Сакураи* беше мой баща.“ От този момент нататък, *Римбман Ито* живо се интересуваше от работа ми по *Кушарон* и е много тъжно, че не доживя да види завършването на превода – работа, чието започване се дължи именно на *Хореи Сакураи*.

Тук бих искал да благодаря на няколко души, които допринесоха много за завършването на този превод: първо на госпожа Сара Уеб, *Sara Webb*, която ми помогна с превода на най-фините места от френския превод на де Ла Вале Пусен; нейната помощ беше и си остава безценна. Бих искал също да благодаря на г-н Жан-Луи д'Хейли, *Jean-Louis d'Heilly*, който въведе по-голямата част от превода на *Абхидхармакоша-бхашям* на компютъра на Университета по Източни учения (*University of Oriental Studies*), и ми оказа голяма помощ за това текстът да бъде разбираем и настоятелно ме подканяше да превеждам на английски огромния брой технически термини на санскрит, които де Ла Вале Пусен беше оставил само на санскрит.

Искам също така да изкажа своята признателност към родителите си, Оливия Мод (Аруедсън), *Olivia Maude (Arwedson)* и на д-р Л. Лео Пруден, *L. Leo Pruden*, за тяхната непрестанна подкрепа за работата ми както в Америка, така и в Япония. Жалко, че никой от тях не доживя да види нейното завършване.

Този труд обаче трябва да се посвети на малка, но бележита група Японски учени, чиято работа по *Абхидхармакошабхашям* е запазила жив пламък на традиционното будистко учение през този 20 в. – учени като проф. *Акира Хиракава* и проф. *Кен Сакурабе*. Нека заслугите за публикуването на този труд се трупат към тяхното здраве и дълъг живот.

Лос Анджелис
Юни 1986 г.

Лео М. Пруден

¹ Напр. проф. *Кьоген Мицуно*, *Kōgen Mizuno*, изрежда четири главни и шестнадесет второстепенни коментари на пали в *Абхидхамматтхасангаха*, *Abhidhammatthasaṅgaha* – труд, съставен през десети век в Цейлон от старшият монах *Анурудха*, *Anuruddha*, като осемнадесет от тези коментари са били съставени в Бирма. Вж. *Абидамматтхасангаха канкьокай*, *Abidammattasanhahakankōkai*, 1980, отпечатана частно с главен редактор *Кьоген Мицуно*, и *У. Верунла*, *U. Verunla* и *Тадаши Тода*, *Tadashi Toda* – преводачи на *Абхидхамматтхасангаха: Нампо-буккьо тетсугаку кьогей гайсетсу*, *Nampō-bukkyō tetsugaku kyōgi gaisetsu*, публикувана от мисис Мейбъл Боуд, *Mable Bode* (Мейбъл Хейнс Боуд), *Литературата на Бирма на пали*, *The Pali Literature of Burma*, London, Royal Asiatic Society, 1909

² Работата ни по *Ришю-койо*, *Risshū-kōyō* беше публикувана в *Кокуяку-Исаикьо*, *Kokuyaku-issaikyō: Wakan-senjutsu-bu*, том 97, стр. 1-72, Токио, *Daitō-shuppan-sha*, 1970.

³ Според бележки, запазени в един труд от 1321 г., *Генкьо-шакушо*, *Genkō-shakusho* (съставен от *Кьокан Ширен*, *Kōkan Shiren*, 1298-1346), за един студент от Далечния Изток, обучаващ се по будистка философия, традиционно се предполага, че следва да изучава *Кушарон* (= *Абхидхармакошабхашям*) в продължение на осем години и след това да изучава три години *Йо-Юишикирон*, *Yō-Yuishikiron* (*Виджнянти-матрата-сиддхи*). По думите на поговорката, *yuishiki sannen, kusha hachinen* ((за прасковите и орехите са нужни три години да дадат плод, а за хурмите – осем)), последователността е обърната заради броя срички ((метриката)).

⁴ Много информация относно живота и дейността на преп. *Хорей Сакураи* ми беше предоставена от г-жа *Казуко Ито*, *Kazuko Itō*, вдовица на *Римбан Хорю Ито*, както и от техният син, преп. *Нориаки Ито*, *Noriaki Itō*. Искам да изразя най-дълбоките си благодарности за тяхната помощ.

⁵ *Фа-пао*, чието датиране е неизвестно, е работил със *Сюан-цанг* по превода на *Абхидхармакошабхашям* през 654 г.; работил е със *Сюан-цанг* по превода му на *Вибхаша* през 659 г. и има сведения, че по последния е имал възражения срещу добавянето от страна на *Сюан-цанг* на шестнадесет допълнителни символа към текста с цел да се изясни един неясен въпрос. *Фа-пао* и *П'у-куанг* се считат за главни ученици на *Сюан-цанг*. След смъртта на *Сюан-цанг* през 664 г., писмени сведения показват, че *Фа-пао* е работил с *И-чинг*, *I-Ching* от 700 до 703 г. Под ръководството на *И-чинг* *Фа-пао* е бил коректор (*ч'енг-и*, *ch'eng-i*) на около двадесет творби. Вж. *Мочизуки*, *Mochizuki*, *Bukkyō-daijiten*, V.4661.

П'у-куанг, чието датиране е неизвестно, също е от ранните ученици на *Сюан-цанг* и е работил по превода на *Абхидхармакошабхашям*, а допълнително, казват, е работил със *Сюан-цанг* по превода му на *Маха-Праджняпарамита Сутра*, *Mahā-Prajñāpāramitā Sūtra* в периода 656-663 г. Вж. *Мочизуки*, *Bukkyō-daijiten*, V.4408.

⁶ Започнах да преподавам *Абхидхарма* – по-точно четях текста на книгата – в академичната година 1970 – 1971 г. в Университета Браун, Brown University, и продължих преподаването на това учение както в Института *Ниингма* (Nyungma Institute, Бъркли, Калифорния), така и в Университета по Източни учения (University of Oriental Studies, Лос Анджелис). Когато за първи път преподавах в Института *Ниингма* през лятото на 1971 г., подготвих кратък превод, чернови вариант на моето Въведение, озаглавено: „*Абхидхарма: Произход, растеж и развитие на една литературна традиция*“ с цел да е от полза на студентите като едно въвеждане в историческия процес, довел до разрастването на литературата за *Абхидхарма* от санскритската традиция. Първата част на това есе е свободен превод на стр. 13 – 61 от въвеждащия раздел на изключителния превод на японски език на първите две глави на *Абхидхармакошабхашям*, направен от проф. *Кен Сакурабе* – неговият *Кушарон но кенкю*, *Kusharon no kenkyū* („Изучаване на *Абхидхармакошабхашям*“), Киото, *Hōzōkan*, Първо издание, 1969 г. Втората част на моето Въведение е превод на стр. 110 – 114 от книгата на проф. *Рюдзьо Ямада*, *Ryūjō Yamada, Bongo Butten no shobunken* („Ръкописни източници на санскритския будизъм“, Киото, *Heirakuji-shoten*, Първо издание, 1959 г.), което третира написаните на санскрит фрагменти от литературата за *Абхидхарма*. Тази част от Въведението допълних с библиографски материал, предоставен в том I от труда на проф. *Акира Хиракава Кушарон-сакуин* (*Kusharon-sakuin*, „Указател към *Абхидхармакошабхашям*“, Токио, *Daizō-shuppan kabushiki-kaisha*, 1973)

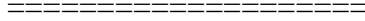
⁷ *Киокуга Саеки* изглежда първи е нарекъл своите трудове „*кандо*“, *kandō* – издания. Неговото първо *Кандо-бон* е издаването на *Кушарон*, *Kandō Abidatsuma Kusharon*, публикувано от *Hōzōkan*, Киото, 1869 г. Последвали *кандо*-изданията *Sankoku-buppō-denzū-engi* (1888) и *Yuishiki-sanruikyō-sen'yū* и *Jō-Yuishikiron* (и двете през 1890 г.). *Кандо*-изданията били продължени и след неговата смърт (напр. *Immyō-sanjūsankahonsa-hōsange* от 1895 г.) от неговите ученици и студенти *Шундо Сугихара*, *Shundō Sugihara* и *Ето Сенабе*, *Etō Senabe*.

За живота на *Киокуга Саеки*, вж. *Мочизуки*, пак там, I.624.

Абхидхарма:
произход, растеж и развитие
на литературната традиция

=====

Лео М. Пруден



1. Произход и растеж на *абхидхарма*

Днес думата *абхидхарма* обозначава третата от Трите *Питаки* (санскрит: *Трипитака*, *Tripiṭaka*) или сборници със свещени писания, които формират пълния Будистки канон. Тези три *Питаки* ((букв. Кошници)) или сборници са:

(1) *Сутрите* или *Агамите* ((*Āgama*, Книгите от Будисткия канон на санскрит)) – словата на Буда, насочени както към обикновените хора, така и към духовниците, като в тях се разглеждат различни основни положения: етика, философски въпроси, легенди и приказки и пр.;

(2) *Виная* ((*Vinaya*, дисциплина)) – насочена към монасите и монахините от будистката *Сангха* ((*Saṅgha*, общност)), където са формулирани забраните и правилата, които трябва да спазват духовниците, както и предписанията за провеждане на различни сезонни прояви, разрешаване на спорове, разпределяне на собственост и др.;

(3) *Абхидхарма Питака* – сборник от текстове¹, формиран по-късно, отколкото *Сутра Питака* и *Виная Питака*.

Когато думата *абхидхарма* не обозначава Третата *Питака* в нейната цялост, то тогава обозначава съдържанието на тази Третата *Питака*, нейния стил на мислене и записване, като по този начин представлява определен вид коментарна литература – *Шастри*, *Śāstra* или коментари върху *Сутрите* на Буда.

Тъй като *Сутрите* и *Виная*, както се предполага, са придобили основния си вид преди Третата *Питака* да получи завършен вид, думата *абхидхарма*, така както се употребява в *Сутрите* и във *Виная*, не означавала Третата *Питака*. Какво тогава е означавала тя, когато първоначално се е появила в *Сутрите* и във *Виная*, в знаменитите слова на Буда?

Думата *абхидхарма* има две значения: едно, отнасящо се до *Дхарма* ((*Dharma*, това, което носи същинската природа на нещата)) и друго – по-висша или върховна *Дхарма*.

Първият заинтересувал се от етимологията на понятието *абхи-дхарма*, бил Н. В. Гайгер (N.W.Geiger) в своя труд *Пали Дхамма, Pali Dhamma* (1921), където той посочва: „*абхидхамма* първоначално е означавала най-висшата *Дхамма*; такова е и тълкуванието на по-късните коментатори, тоест, *абхидхамма* като *уттарадхамма*“ ((*uttaradhamma*, висша, върховна *дхарма*)). Най-ранното значение на думата *абхидхамма*, твърди той, е „отнасящо се до *дхамма* или насочващо към *дхамма*“. В *Сутрите* наистина тази дума винаги се появява в локатив ((падеж за място)) – *абхидхамме* – „по отношение на *Дхамма*“ и по този начин съответства на формата *абхивинайе* („относно *Виная*“).

Тази дефиниция („отнасящо се до *дхамма*“) беше възприета в „Критичен речник на пали“, *Critical Pali Dictionary* (1935 г., Първо издание), където тази форма беше наречена (стр. 350) „сложен, съставен предлог“, а самата дума е обяснена с „що се отнася до *дхамма*.“

2. Абхидхамма като „висша дхамма“.

В Палийско-английския речник (*Pali-English Dictionary*, 1-во издание 1921-1925, стр. 65) на Обществото за текстове на пали (Pali Text Society) значението на думата *абхидхамма* е дадено като: „специалната *Дхамма*, т.е.: 1) теорията на учението, класификацията на учението, чистотата и простотата на учението (без примеси от рода на литературни украшения, личности и отношения, анекдоти или разни персонифицирани аргументи ...“). Това е определението, възприето от Г. П. Малаласекера (G.P. Malalasekera) в „Речник на правилните текстове на пали“ (*Dictionary of Pali Proper Texts*) и от Етиен Ламот (Étienne Lamotte) в неговата „История на индийския будизъм“ (*Histoire du Bouddhisme indien*), 1971.

Измежду английските преводи на *Сутрите* на пали (на езика пали *сутра* е *сутта*, *sutta*). В своята цялост те са познати под името *Никая*, *Nikāya*, следва да посочим, че К.А.Ф. Рис-Дейвидс (С.А.Ф. Rhys-Davids) дава „напредничаво преподаване на Учението“ в „Диалози“ (*Dialogues*, III, 19.264); Ф. Л. Уудуърд (F. L. Woodward) дава „извънредно учение“ в „Степенувани максими“ (*Gradual Sayings*, I.276) и „по-нататъшното учение“ (пак там, V, стр. 19, 139 ff); Е. М. Хеър (E. M. Hare) дава „повече-Дхамма“ (пак там III.85, IV. 267); а лорд Чалмърс (Chalmers) дава „най-чистото Учение“ в „Последващи диалози“ (*Further Dialogues*, I.155) и „по-високите клони на Учението“ (пак там, I.133).

Кьоген Мицуну, *Kōgen Mizuno* дава в своя Указател към Палийския канон (Част II, стр. 34) определение за *абхидхамма* като „върховна дхамма“, „по-висша дхамма“ и „най-отличителната дхамма“.

Е. Дж. Томас (E.J.Thomas) в своята „История на будистката мисъл“ (*History of Buddhist Thought*, стр. 159, 276) дава като преводи на *абхидхамма* изразите „специална дхамма“ и „понадатъшна дхамма“. Т. В. Рис-Дейвидс (T.W. Rhys-Davids) определя *абхи-дхамма* и *абхивиная* като „най-висшите тънкости на Дхамма и Виная“.

От горното може да видим, че има две школи на тълкуване на думата *абхидхамма* – факт, посочен от И. Б. Хорнер (I. B. Horner) в нейната статия „*Абхидхамма Абхивиная* в Първите Две *Питаки* на Палийския канон“ в тримесечното издание „Индийска история“ (*Indian Historical Quarterly*), XII.3 (м.септ. 1941 г.), стр. 291-310. Според Хорнер значението на думата *абхидхамма* в Палийския канон „варира“ между тези две определения (безпристрастното „отнасящо се до дхамма“ и пристрастното „по-висша, върховна (и отгук, по-добра) дхамма“), но като се има предвид, че тези две значения не са взаимно изключващи се.

Според *Кен Сакурабе*, определението за *абхидхамма* от Гайгер („отнасящо се до дхамма“) е правилно, докато Обще-

ството за текстове на пали и И. Б. Хорнер се влияят прекалено много от традиционните определения на по-късните сингалски (от Шри Ланка) коментатори.

Нека тогава проследим как думата *абхидхамма* е използвана в Палийския канон от *Тхеравадините* ((*Theravādin*, Пътят на Старейшините)). Следват няколко примера как двете думи – *абхидхамма* и *абхивиная* – се използват заедно като установена фраза в Канона.

(1) *Виная Питака*, I, стр.64:

*aparēhi pi bhikkhave pañcaḥ'āṅgehi samannāgatena na upasampādetabbam, na nissayo dātabbo, na sāmanero upaṭṭāpetabbo: na patibalo hoti antevāsim vā saddhivihāriṃ vā abhisamācārikāya sikkhāya sikkhāpetuṃ, ādibrahmacariyikāya sikkhāya vinetuṃ, **abhidhamme vinetuṃ, abhivinaya vinetuṃ**, uppannam ditthigatam dhammato vivecetuṃ vivecāpetuṃ;*

*aparēhi pi bhikkhave pañcaḥ'āṅgehi samannāgatena bhikkhunā na upasampādetabbam, na nissayo dātabbo, na sāmanero upaṭṭāpetabbo: na patibalo hoti antevāsim vā saddhivihāriṃ vā abhisamācārikāya sikkhāya sikkhāpetuṃ, ādibrahmacariyikāya sikkhāya vinetuṃ, **abhidhamme vinetuṃ, abhivinaya vinetuṃ**, uppannam ditthigatam dhamato vivecetuṃ vivecāpetuṃ.*

„И монаси, ако един монах не е в притежание на петте допълнителни качества, той не следва да бъде посветен в духовен сан ... начинаещите не трябва да го слушат: ако той не е компетентен, за да изучи ученик или такъв, който да споделя обучението в групата, отнасящо се до основите на поведението, да го води чрез обучение към основите на пътя на *Брахма* ((или букв. да странства заедно с *Брахма*), да го води към това, което се отнася до *дхамма*, да го води към това, което се отнася до дисциплината, да разисква или да накара (друг) да дискутира с помощта на *дхамма* възникнал грешен възглед ...“ (превод на И. Б. Хорнер, SBB XIV, стр. 84; вж. също дискусията на Хорнер върху *абхидхамма* и *абхивиная* в SBB XIII, Въведение, стр. x и следващите (сл.)).

Същият този пасаж е преведен от Рис-Дейвидс и Олденбург (Oldenburg), *SBE*, XIII, стр. 184-5) така:

„И също в пет други случая, О *Бхикусу*, един *Бхиккху* ((*Bhikkhu*, монах)) не трябва да обсъжда и пр.; когато той не е способен да обучи даден *антевасика* ((*antevāsika*, ученик, който живее със своя учител)) или *саддхивихарика* ((*saddhivihārika*, монах-помощник)) на предписанията за правилно поведение, да го научи на основите на нравствеността, да го информира подробно за това какво е свойствено за *Дхамма*, да го информира подробно за това какво е свойствено за *Дхамма* от погрешно учение, което може да възникне ...“

В горния текст думите са дадени в падеж локатив, който на пали означава „отнасящ се до“, „принадлежащ към“. Тук думата *абхидхамма* се отнася до детайлите на изучаването на *дхамма*, (т.е. *Сутра*), както и до детайлите на изучаването на *Виная*. И тримата – Хорнър, Рис-Дейвидс и Олденбург – са съгласни с това тълкуване.

(2) *Дигха Никая*, *Dīgha Nikāya*, III, 267:

*пуна ча парам авусо бхиккху дхамма-камо хоти пиясамуд-
хахаро абхидхамме абхивинайе улара-памуджджо. Ям п'авусо
бхиккху дхамма-камо хоти ... пе ... улара-памуджджо, аям пи
дхаммо натха-карано;*

*puna ca param āvuso bhikkhu dhamma-kāmo hoti piya-samu-
dhāhāro abhidhamme abhivināye ulāra-pāmuḍḍo. Yam p'āvuso
bhikkhu dhamma-kāmo hoti ... pe ... ulāra-pāmuḍḍo, ayaṃ pi
dhammo nātha-karaṇo.*

„И освен това, приятели, той обича учението, изричането му е скъпо за него, той намира надминаваща всичко радост от *издигнатото преподаване както на Учението, така и на Дисциплината*.“ (Т. У. и К.А.Ф. Рис-Дейвидс, *SBB*, XC, стр. 246; вж. също бележка 2 под черта, където е дадена глоса на *Буддхагхоша* за този пасаж).

В горния пример (който е в Оторизираната версия 24, 90, 201, 339) е описан идеалният монах. Хорнер има усещането, че

се говори за две дхамми: първо, дхамма-камо, *dhamma-kāto* и второ, *абхидхамма* и че *абхидхамма* се използва, за да се различи тя от първата, по-нисша дхамма. Според *Сакурабе*, това значение е пресилено – едно тълкуване, което не е необходимо за разбирането на пасажа.

(3) *Маджджхима Никая, Majjhīma Nikāya*, I, стр. 472:

араньякен'авусо бхиккхуна абхидхамме абхивиная його каранийо. Сант'авусо араньякам бхиккхум абхидхамме абхивинайе панхам пуччхитаро. Саче авусо араньяко бхиккху абхидхамме абхивинайе панхам путтхо на сампаяти тасса бхаванти ваттаро;

... араньякен'авусо бхиккхуна йе те санта вимокха атиккамма рупе аррупа таттха його каранийо ... араннакен'авусо уттаримануссдхамме його каранийо;

āraññaken'āvuso bhikkhunā abhidhamme abhivinaya yogo karaṇīyo. Sant'āvuso āraññakam bhikkhum abhidhamme abhivinaye pañham pucchitāro. Sace āvuso āraññako bhikkhu abhidhamme abhivinaye pañham puṭṭho na sampāyati tassa bhavanti vattāro:

... āraññaken'āvuso bhikkhunā ye te santā vimokhā atikamma rūpe arūppā tatha yogo karaṇīyo ... āraññaken'āvuso bhikkhunā uttari-manussdhamme yogo karaṇīyo.

„Почитаеми, задълбоченото изучаване на Висшата-Дхамма, на Висшата-Дисциплина трябва да се прави от оттеглил се в гората монах. Почитаеми, има такива, които ще попитат оттеглилия се в гората монах за Висшата-Дхамма и Висшата-Дисциплина. Ако, почитаеми, оттеглилият се в гората монах, при задаване на въпрос за Висшата-Дхамма и Висшата-Дисциплина не успее да отговори, тогава ще има такива, които ще говорят за него и ще кажат ...

„Почитаеми, задълбоченото изучаване трябва да се прави от оттеглил се в гората монах, за да постигне това, което се нарича мирно освобождение и безтелесно издигане над материалните форми ...

„Почитаеми, задълбоченото изучаване от достигнали висши състояния хора трябва да се прави от оттеглил се в гората монах ...“ (Превод на английски от И. Б. Хорнер, „Разкази със средна дължина“ (*Middle Length Sayings*, II, стр. 145).

Тук Хорнер твърди, че след като и трите постижения на оттеглилия се в гората монах са поставени в локатив (*абхидхамме, абхивинайе, його ...*), *абхидхарма* и *абхивиная* се отнасят до постигнати върховни състояния. Според *Сакурабе* обаче, този пасаж е като пасажа в *Дигха*, т. 2) по-горе. Това появяване на термините *абхидхамма-абхивиная* е единственото място в *Сутрите*, където *абхидхарма* и *абхивиная* са поставени на едно ниво с постигнати свръхестествени състояния, но това обяснение не е необходимо за разбиране смисъла на този пасаж.

3. *Абхидхамма* самостоятелно

Със сигурност има много пасажи, където думата *абхидхамма* се среща отделно от думата *абхивиная*.

(1) *Majjhima Nikāya*, I, стр. 214, дава:

идх'авусо сарипутта дже бхиккху абхидхаммакатхам катхенти, те анняманиям панхам пуччханتي, анняманнясса панхам путтха жиссадждженти но ча самчаденти, дхамми ча несам катха пажаттани хоти;

idh'āvuso sārīputta dve bhikkhū abhidhammakathaṃ kathenti, te aññamaññaṃ pañhaṃ puccchanti, aññamaññaṃ pañhaṃ puttā vissajjenti no ca saṃcādentī, dhammī ca nesam kathā pavattanī hoti.

„В тази връзка, почитаеми *Сарипутта, Sāriputta*, двама монаси разговарят за висшата *дхамма*; един друг си задават въпроси; отвръщайки на въпросите на другия, те отговарят и не падат, а разговорът им за *дхамма* продължава напред“.

(2) *Majjhima Nikāya*, II, стр. 239 :

тасматиха, бхиккхаве, йе во мая дхамма абхинна десота сейятхидам: чаттаро саттипатхана, чатаросаммападдхана, чатаро идхипада, панч'инрияна, панче балани, сатта бодж-

ханга, арио аттхангико магго – татха сабех'ва самаггехи саммодаманехи авивадаманехи сиккхитабюбам' тесан ча во, бхиккхаве, самагганам саммодамананам аавивадамананам сиккхатам, сиямсу две **абхидхамме** нанавада;

*tasmātiha, bhikkhave, ye vo maya dhammā abhiñña desotā, seyyathidaṃ: catāro satipaṭṭhānā, cattāro sammappadhānā, cattcaro iddhipādā, pañc'indriyāna, pañce palāni, satta bojjhaṅga, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo – tattha sabbeh'va samaggehi sammodamānehi avivadamānehi sikkhitabbaṃ; tesañ ca vo, bhikkhave, samaggānaṃ sammodamānānaṃ avivadamānānam sikkhataṃ, siyaṃsu dve bhikkhū **abhidhamme** nānāvādā.*

„С каква цел, монаси, тези неща, преподадени на вас от мен вследствие на върховно знание, тоест четирите основи на концентрацията, четирите правилни усилия, четирите основи на психическата сила, петте доминиращи способности, петте сили, седемте връзки в пробуждането, осморния Път на *ария* – всички заедно, в синхрон и без да се съревноват, трябва да се упражняват във всяко от тях и всички тях. И когато вие, монаси, всички заедно, в синхрон и без съревнование сте се обучили на тези неща, все ще се намерят двама монаси, които да говорят различно за *Висшата-Дхамма*“ . (Превод на английски от И. Б. Хорнер, *Middle Length Sayings*, III. стр. 25.)

След като Буда е учил, посредством своята *дхамма-абхиння* ((*dhammā-abhiññā*, по-висше или върховно знание на *дхарма*)), на тридесетте и седем фактора ((*дхарми*)) на просветлението, сега двама монаси са обрисувани като имащи *абхидхамме нанавада*, *abhidhamme nānāvādā*, „различни възгледи за *абхидхамма*“, а другите монаси трябва да се опитат да разрешат спора между тези двамата. Така преподаваните 37 *дхамми* по дефиниция са *дхамма-абхиння* или *абхидхамма*. Следователно спорът на двамата монаси се отнася до изредените 37 върховни *дхарми*. Това е мнението на И. Б. Хорнер.

Сакурабе посочва, че думата *дхамма*, *dhammā*, е дадена в множествено число, докато *абхидхамма* е дадена в единствено число в падеж локатив, така че подобно свързване на *дхамма-*

абхиння и абхидхамма е неестествено. Гайгер превежда този откъс като „*zwei Bhikkhu, die uber den dhamma verschiedenen aussagen*” и така превежда абхидхамме като „отнасяща се до учението.“

4. Абхидхамма-катха, *Abhidhamma-kathā*

Фразата абхидхамма-катха се среща около три пъти в Палийския канон.

(1) *Majjhima Nikāya*, I. стр. 214.

идх’авусо сарипутта две бхиккху абхидхаммакатхам катхенти, те анняманням панхам пуччанти, анняманьясса панхам путтха виссадждженти но ча самсаденти, дхармми ча несам катха паваттани хоти;

idh’āvuso sārīputta dve bhikkhū abhidhammakathaṃ kathenti, te aññamaññaṃ paṇhaṃ puccanti, aññamaññaṃssa pañhaṃ puttā viśajjenti no ca saṃsādentī, dharmmī ca nesam kathā pavattani hoti.

„В тази връзка, почитаеми *Сарипутта*, двама монаси разговарят за висшата *дхамма*; задават си въпроси един на друг и отвърщайки на въпросите си, отговарят и не падат в по-ниско състояние, а разговорът им за *дхамма* продължава напред“.

В този откъс фразата абхидхамма-катха се следва от думите *дхамми ... катха ...* Така е и в следващите откъси от *Majjhima Nikāya*, I, стр. 218:

садху садху сарипутта, ятха там Моггалано ва самма бякарамано бякарейя. Моггалано хи Сарипутта дхаммакатхико ти;

sādhu sadhu sarīputta, yathā taṃ Moggallāno va sammā byākaratāno byākareyya. Moggallāno hi Sārīputta dhammakathiko ti.

„Това е добре, *Сарипутта*, това е добре. Това е така е, защото *Моггалляна*, за да ти отговори правилно, трябва да отговори. Защото, *Сарипутта*, *Моггалляна* е говорител на

дхамма“ (И. Б. Хорнер, *Middle Length Sayings*, I, стр. 270, вж. също нейната бележка за този откъс.)

Тук виждаме, че всеки, който дава точно и ясно обяснение на дхамма, е дхамма-катхико, *dhamma-kathiko*, говорител на дхамма. Но по-късните коментатори (а именно *Буддхагхоса*, *Buddhaghosa* в своя *Asl. ((Atthasālinī))*, стр. 29) определя дхамма-катхико като абхидхамма-бхиккху – монах, който се усъвършенства в изучаването (и преподаването) на абхидхамма.

В друг откъс (*Ангуттара*, *Aṅguttara*, III, стр. 392) монах, който може да обяснява абхидхамма-катха добре, трябва да бъде уважаван и почитан. Според *Сакурабе*, това се отнася до всеки, който може да проповядва правилно и добре, но терминът абхидхамма в този откъс все още няма конкретния смисъл на върховно учение, а по-скоро се отнася до изключителния талант на едно същество, което е способно да представя дхарма добре.

В трети откъс (*Aṅguttara*, III, стр. 107) невежият монах, говорейки за абхидхамма, се обърква и става многословен и досаден (*ведалла-катха*, *vedalla-kathā*) и като прави така, замърсява *Дхарма* и *Виная*.

5. Традиционно тълкуване на Абхидхамма.

В коментарната литература на пали, думата абхидхамма ясно означава „специална, върховна дхарма“. Това е видно от някои думи и фрази, използвани от по-късните коментатори на пали за описване абхидхамма.

В коментарите върху *Сутрите абхидхарма* е определена като *уттара-дхамма*, „най-висшата дхарма“ и като *абхи-виситтха* дхамма, *abhi-visittha dhamma*, „най-отличителната дхамма“.

В коментарите върху *Абхидхамма* са използвани думите *дхамма-атирека*, *dhamma-atireka* (уникална дхамма) и *абхамма-висеса*, *abhamma-visesa* (отличителна). В множествено число за абхидхамма се казва *вуддхиманто дхамма*, *vuddhi-*

tanto dhammā (разширяващи, увеличаващи се дхамми), *salakhanā dhammā* (уникални дхарми), *пуджита* дхамма, *rūjītā dhammā* (дхарми, които трябва да се почитат и заслужават преклонение), *париччхиння* дхарма, *paricchinṇā dharmā* (специални дхарми) и *адхика* дхамма, *adhikā dhammā* (превъзходни дхарми). По този начин традиционните палийски коментатори са повлияли на западните преводачи на *Сутрите* да виждат в думата *абхидхамма* повече от това, което вероятно тя първоначално е означавала (Рис-Дейвидс, Уудуърд, Хар, Чалмърс и др.).

Това разбиране е било приблизително същото и при санскритската традиция на Северния будизъм. В китайския превод на *Маджджхима Никая* (наречен на санскрит *Мадхяма Агама*, *Madhyama Āgama* и традицино възприеман в Далекотоизточния будизъм за *Сарвастивадинска*, *Sarvāstivādin* компилация, намираме фрази, като: „Той говори за много дълбоката *абхидхарма*“ или „Той говори много задълбочено за *абхидхарма*...“ (Т.1, т. 450а, т.634с, т.688с, т.722b, които отговарят на *Majjhima I*, стр. 214). Фразата *абхидхарма-катхам катхенти*, *abhidharma-katham kathenti* („той води *абхидхарма*-разговор“, както по-горе в *Majjhima, I*, стр.214) в китайския превод се предхожда от думата „дълбок“ или „задълбочен“ (скт. *гамбхирам*, *gambhiram*) и тя е добавена от преводача въз основа на неговата идея, че *Абхидхарма* е едно уникално и върховно учение.

6. Абхидхамма в Махавибхаша, Mahāvibhāṣā

Основният труд, изложение на мисълта на *Сарвастивадините*, *Махавибхаша* (*Mahāvibhāṣā*, Великият Коментар), дава пълен списък със синоними и дефиниции на думата *абхидхарма* (Т. 27, стр.4), признати от различни учители-*Сарвастивадини*, както и от учители от другите традиции (*Махишасаките*, *Mahīśāsaka*, *Дхармоттарите*, *Dharmottara*, *Граматиците*, *Grammatian* и т.н.). Те общо взето отразяват господстващото традиционно определение на *абхидхарма* като „върховно учение“; но в списъка с дефиниции в *Махавибхаша*, който е около 20

страници в китайския му превод, определението „отнасящо се до *дхарма*“ също се появява много пъти.

Абхидхармакошабхашям отразява този подход, когато, правейки анализ на думата *абхидхарма*, казва, че *абхи* означава *абхимукха*, *abhitukha* „с лице към“, „по отношение на“, „в посока на“, „приемане на нещо като обект за изучаване или анализ“.

7. *Абхидхамма Питака*

Откъде тогава се е появил третият сборник, Третата *Питака* – *Абхидхамма Питака*?

Има две основни научни мнения за това как се е появила *Абхидхамма Питака*.

Първото мнение първоначално е представено за разискване от *Тайкен Кимура*, *Taiken Kimura*, в неговата книга *Abhidatsuma-ron no kenkyū* („Изучаване на *Шастрите* за *Абхидхарма*“, понастоящем т. VI, от *Kimura Taiken Zenshū*). Според *Кимура* *абхидхарма* обозначава „отнасящо се до *дхарма*“ и непосредствено след това той се съсредоточава върху разискванията за *дхармите*, техните различни класификации, подреждания и пр. Тази дискусия е била наречена *абхидхамма-катха* (*катха* означава „дискусия, дебат“) и тези дискусии са били събрани заедно, за да образуват *Абхидхамма Питака*. Този възглед е общоприет сред японските учени. (За този възглед в последните японски публикации – вж. *Bukkyōgaku-jiten* (Будологически речник), изд. от *Тая*, *Очъо* и *Фунабаши*, *Taya, Ōchō, Funabashi*, 1955 г. за значението на думата *abidatsuma*, стр. 6, а също статията *Bukkyō tetsugaku no saishō no tenkai* (*Развитие на будистката философия*) от *Тетсуро Ватсуджи*, *Tetsuro Watsuji* във *Watsuji Tetsuro Zenshū* (Пълни съчинения на *Тетсуро Ватсуджи*), т. 5, стр.311, 344).

Второто мнение е предложено от Гайгер (в неговата *Пали Дхамма*; Geiger, *Pali Dhamma*, стр. 118 и сл.) и прието от повечето европейци (като А. Бару, А. Vareau, *Дхаммасангини*, *Dhammasaṅgīṇī*, аотиран превод, 1951 г., стр. 8 и сл., Етиен

Ламот, Étienne Lamotte, *История, Histoire*), стр. 197, Е. Фрау-валнер, E. Frauwallner, *WZKSO* (1964 г.), стр.59, вж. също Общество за текстове на пали, Палийско-английски речник за значението на думата *матика*. Според това мнение най-ранната форма на това, което сега наричаме *Абхидхамма Путака*, може да се открие в онова, което на пали се нарича *матика* (скт: *матрика, mātrkā*). В Палийския канон много често (около 18 пъти) се среща неизменната фраза: *дхаммадхаро винаядхаро матикадхаро, dhammadharo vinayadharo mātikādharo* („задръжане, грабване“, тоест „изучаване и рецитиране на *Дхамма*, *Виная* и *Матика*“). Тук имаме три различни обекта на изучаване – *Дхамма* (*Сутрите*), *Виная* ((монашеската дисциплина)) и *Матика* или „обобщения“ ((списък с най-важното от Ученията)).

8. *Матика, Mātikā*

Думата *матика* се използва в различен контекст. Обикновено означава: (1) Коментарната литература върху *сутрите* (*Паттхана* (*Pat.*), I.1). (2) Книгите, които съставят *Абхидхамма Путака* (*Asl.*, стр.3) и (3) Коментари, които не са включени в *Абхидхамма Путака* (*Vism.*, *Visuddhimagga*, стр. 536, 546, 626 и пр.).

Общо казано, значението на *матика* е: списък от понятия или думи, които стават обект на дебат или дискусия, техническите термини на коментарната литература.

Във *Виная Путака* думата *матика* се използва в следния ред: *Вибханга, Кханддхака, Паривара* и *Матика*; *Vibhaṅga, Khanddhaka, Parivāra, Mātikā*, така че тук думата обозначава списъка с правила на дисциплината *Патимоккха, Patimokkha*, тоест, главните предписания или правила на *Виная*, без каквито и да са примери, разяснения или подробности.

Така *матика* по отношение употребата ѝ в *Сутрите* и *Виная* има прилика: и в двата контекста означава чисто скелетно изброяване на думи или термини, независимо от тяхното обяснение или уточнение.

По този начин в коментарната литература *матика* представява един (ранен) чист ((букв. оголен до кокал)) списък с *дхарми*, който получава по-късно развитие и уточняване, както и окончателно систематизиране, разработено в различните книги, съставляващи *Абхидхамма Питака* на пали. Следователно във *Виная*, *матика* се отнася до списъка с правила на дисциплината *Патимоккха*, като тази *матика* е довела до уточняването им и до обстоятелствата около тяхното оповестяване от Буда, както и на изключенията от правилата, наказанията за това и пр.

Следователно, най-ранното значение на думата *матика* е просто „списък“. Едва по-късно думата придобива смисъла на самите правила на дисциплината *Патимоккха* (какъвто е и днешният смисъл на думата), промяна в смисъла на „списък“ до „Списъкът“ и тази промяна, наблюдавана в последващите ѝ значения, означава списък с технически термини на *дхарми*, използвани в дискусиите за *абхидхарма*.

Така думата *матика*, както се използва във *Виная Питака*, означава списък с основни термини (в случая правилата на *Виная*) във *Виная Питака*. Когато думата се ползва в *Сутрите*, тя се отнася до списък с термини (списък с *дхарми*) в *Сутрите*.

Според *Сакурабе* думата *матика* се среща в *Сутрите* в онези пасажи от един по-късен *стратум* ((пласт, слой)) на Канона – текстове, които самите те вече са близо до това да бъдат *абхидхармични* текстове. Подобен е случаят с *Виная Питака*: думата се среща в по-късните пасажи на текстовете или в пасажи, които вече са придобили стил на коментари. Така списъкът: *дхамма-виная-матика* може евентуално да се преведе като „учението, монашеските правила и списъка с термини, подредени според тяхното съдържание или според тяхната същина“.

Един японски учен дори отива толкова далеч, че казва, че фразата *бахуссудо агатагамо дхаммадхаро винаядхаро матикадхаро*; *bahussuto āgatāgamo dhammadharo vinayadharo mātikā-dharo*, може да се тълкува чрез *агата-агамо, āgata-āgamo*, което

е *дхамма дхаро*, а *виная* е *матика* (*Егаку Майеда*, Egaku Mayeda в своята „История на началото на оригиналните будистки текстове“, *Genshi Bukkyō Seiten no Seiritsu-shi kenkyū*, стр. 194), тоест, „изучаващият *агата-агамо* (разбиращият традицията), който е *дхамма-дхаро* (добре обучен) крепител на *Виная* и който е крепител на *матика*“.

9. Матика и Абхидхарма

Има няколко пасажа в писанията, които показват, че терминът *матрика* се среща като синоним на думата *абхи-дхарма*:

А. В един текст, запазен в превод на китайски език (Т.24, т. 408b), т. 40 от *Киудракавасту*, *Kṣudrakavastu*, на *Мула-Сарвастивадинската Виная*, се казва, че след като Първият Събор завършил с рецитирането на *Сутрите* и на *Виная*, монахът *Катяяна*, *Kātyāyana*, казал: „Хората от следващите поколения ще са с малко мъдрост и ще имат бавно схващащи умения; тяхното разбиране ще се основава на текстовете [или писанията] и те няма да проникват в техния дълбок смисъл. Сега аз ще рецитирам *Матрика*, за да може смисълът на *Сутрите* и *Виная* да не бъде загубен“. След което той рецитирал тридесетте и седем компонента на просветлението (*бодхиянги*, *bodhyaṅga*, вж. по-горе *Маѝѝхита*, II. 239) и казал: „Затова знайте, че това е *Сутрата*, това е *Виная*, това е *Абхидхарма*“. Тук, следователно, *Матрика* означава изброяване на *дхармите* в *Сутрите* и *Виная* и е направено отъждествяване между нея и *Абхидхарма*.

Б. Отъждествяване се прави също в *Катхаваттху*, най-вероятно последната работа по *Абхидхамма Питака* на пали, представена в „Журнал на Обществото за текстове на пали, 1898 г., стр. 7, където Гайгер счита това отъждествяване за оригинално слово на Буда;

В. Такова отъждествяване се прави и в *Ашока-авадана*, *Aśoka-avadāna*, биографията на Император *Ашока*, вж. китайския превод *O-yü-wang ch'uan*, Т. 50, т. 113с.

Г. В големия енциклопедичен труд *Йогачара – Йогачара-бхуми*, *Yogāśarabhūmi*, Т. 81 (Т. 30, т. 753b) един от дванаде-

сетте класа, на които се разделя Будистката литература, е *упадеша*, *upadeśa*, дискусии или дебати, където всички *дхарми* са правилно анализирани. С други думи тук с *упадеша* се означава *матрика* или *абхидхарма*. Освен това тази *матрика* е обширен и задълбочен анализ (на *дхармите*).

От всичко по-горе може да видим, че *Матиките* (или *Матриките*) имат важна функция за развитието на тялото на Будистката литература, което се признава от традиционната Будистка литература.

Поради това, че систематизира съставните части на *Дхамма* и *Виная*, *Матрика* играе важна роля за по-късните творби, които съставят литературата на *Абхидхарма*. Въпреки това, *Абхидхармиките* ((последователи на *Абхидхарма*)), които са работели по тези списъци, подробно са анализирали термините и след това са правели дълги и изчерпателни трактати за всеки един от тях. Така че *матрика* представлява само един аспект от цялостната картина на израстване на *Абхидхарма*.

Ако *Абхидхарма* беше просто говорене за *дхамма*, както твърдят някои учени, и ако *Матрика* служеше само като ядро на по-късната трудове за *Абхидхарма*, защо тогава литературата е била кодифицирана в *Питака*, защо е наречена *Абхидхамма Питака*, а не *Матика Питака*? Изглежда, че *Матиките* не са се развивали пряко в литературата за *Абхидхарма*, която имаме в момента.

Както посочва *Кимура*, в най-ранната будистка *сангха*, *абхидхамма-катха* – обсъждането на *дхарма* – има пряка връзка с последващото развитие на коментарната литература върху *Дхамма* – коментарите на *Абхидхамма*. В процеса се наблюдавали две тенденции, първата: да се обобщи и раздели на термини, а втората: да се анализира и доразвива. Тази втора тенденция започнала да доминира и името, което получила – *абхидхамма* – става постоянно прикрепено към това ново тяло на литературата.

10. Абхидхарма в Агамите: Религията на Агамите.

В наличните днес *сутри*, както на пали, така и запазените в превод на китайски език, съществуват *абхидхармични* тенденции. Затова нека първо кажем няколко думи за религията на ранния Будистки канон – религията на *Агамите*.

Според де Ла Вале Пусен не всички учения на Буда са били публично оповестени. Вместо това, много от философията и по-фините форми на учението са били въплътени в текстове, запазени за изучаване от монасите в манастирите. *Агамите* (или *Никаи*) са най-ранната форма Будистки поучения, запазени до наши дни. Те представляват онези философски текстове, предавани от едно поколение монаси на следващото. Тези текстове следователно са „духовни“ текстове и в тях виждаме само една малка част от общодостъпната страна на Ранния будизъм.

Да, така е и с всяка религия, но това е особено присъщо на Индийските религии. Всяка Индийска религия има две страни: духовническа – една добре разработена доктрина – и масова религия, която включва много елементи, привнесени в съзнанието на новопосветените в религията. Важно тук е да се помни, че наличната литература на всяка религия е техническата литература, използвана в манастирите. Истинското лице на Ранния будизъм не може да бъде опознато във всичките му аспекти само чрез неговата литература, но трябва да се стигне до него и чрез археологията, изкуството и хронологията (*Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, 1930 г., Глава VII). Такъв масов будизъм е бил будизмът, предшествал канона, „Доканоническия будизъм“ (*Bouddhisme precanonique*). Неговото съдържание не е било само *даршана*, *darsana* – систематична школа на Индийската философия, последователен възглед за света и живота – а вяра, занимаваща се с духа и освобождаването му от цикъла на раждане и смърт. Това, според учените, има много малко общо с ученията за *анитя* ((*anitya*, преходност, непостоянство)), *анатман* ((*anātman*, липса на Аз, несъществуване на душа)) и *дуккха* ((*duḥkha*, страдание)), върху които така често се

набляга в *Агамите* (вж. де Ла Вале Пусен, *Нирвана, Nirvāṇa*, 1925 г., стр. 85, 115, 131).

Разпространението на Будизма е зависело от неговите морални поучения, от личността на основателя му, неговата мъдрост, събрана в незабравими сентенции и куплети (*Дхаммапада, Dhammapada* или *Уданаварга, Udānavarga*), съчетани с популярни притчи за животни (*Джатаките, Jātaka*) (вж. „Пътят към *Нирвана*“, *The Way to Nirvāṇa*, 1917 г., Глава V). Будизмът също така е близко свързан с древното индийско преклонение и служене на природата, на определени дървета и дълбоката почит към змиите.

Будизмът също е претърпявал промени, особено на общодостъпното си ниво, поради влиянието на не-будистките религии, чрез посвещаване в будизъм на много не-будисти, които са привнасяли своите собствени идеи в общността на по-старите вярващи. Популярната будистка религия е попила много от божествата на пан-индийския пантеон. Независимо от това колко добре формулирани и установени са ученията на будизма, повечето от вярващите в него са били “*demi-civilize*” или полу-цивилизовани (*Bouddhisme*, 1909 г., стр. 349 и сл.). Такова е мнението и на А. Б. Кийт, *Будистката философия в Индия и Цейлон*; А. В. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, 1923 г. и на К. А. Ф. Рис-Дейвидс, *Шакия или Будистки произход, Śākya or Buddhist Origins*, 1931, стр. 431 и сл.).

11. *Агамите и Никаите*

На горния възглед решително се противопоставя Шчербатски, в „*Концепцията за будистката Нирвана*“, Stcherbatsky (*The Conception of the Buddhist Nirvana*, 1927). Изглежда, че де Ла Вале Пусен противопоставя популярните елементи на ранния Будизъм на научните трудове от по-късния Будизъм: това загатва, че има някаква съществена разлика между ранния Будизъм и будизма *Абхидхарма*. Шчербатски твърди, че Буда е бил продукт на философската среда на своето време и че той явно е имал добре изградена философия, заедно със съпътстващата я метафизика.

Но дори и ако установените пасажи и формули се отстранява от *Агамите*, де Ла Вале Пусен и Рис-Дейвидс не биха могли да кажат, че Будизмът е просто вяра, занимаваща се с духовността и безсмъртието. Така нареченият популярен Будизъм и „чистият“ монашески будизъм не могат да бъдат ясно разграничени един от друг. Въпреки това *Агамите* не дават ясна картина на Ранния будизъм, особено в неговите популярни аспекти, защото *Агамите* са традициите (*агама*) на учения елит, както твърди де Ла Вале Пусен.

Агамите, букв. предавани (учения), наподобяват *Никаите* (сборници, компилации): предаваните учения са били събирани ведно, подреджани, оформяни заедно и техният речников състав се е превърнал в техническа терминология. След това тези термини са били анализирани посредством *вибханги* (*vibhāṅga*, дълги обяснителни определения) и чрез *нирукти* (*nirukta*, етимологически). Термините са били подреджани в *матрики* въз основа на количествените категории или въз основа на подобие и сходството (*самюкта*, *saṃyukta*). Така тенденциите, които накрая довели до систематизация на литературата за *Абхидхарма*, довели в същия този процес и до систематизация на *Агамите* (традициите) в *Никаите* (сборници на официалната литература).

В обобщение, *Агамите* са компилации на учението от един по-ранен етап на будизма, а техните доработки и преработки (*Никаи*) в известен смисъл са сборници на *Абхидхарма* и бидейки основно *абхидхармични* по тенденция, те в края на краищата довели до израстването на *Абхидхарма* като самостоятелен и обособен литературен жанр.

12. Абхидхармични тенденции в наличните Агами: количествени категории, Самюкти и Вибханги

Тенденциите, които евентуално довели до появата и израстването на отделна литература за *Абхидхарма* – *Абхидхармични* тенденции – могат да бъдат видяни в някои от ранните ръкописи. Една такава тенденция е използването на количествени категории:

А. *Сангумми-сумманта* (*Saṅgīti-suttanta*, „рецитираната“ *супра*, *Dīgha Nikāya*, 33, том III, стр. 207-271) изрежда редица елементи в списъци от едно до десет (един елемент, два елемента, три елемента и т.н.). *Dīgha Nikāya*, номер 34, *Дасуттара-сумманта*, *Dasuttara-suttanta*, също изрежда елементи в списъци от едно до десет, но вече ги анализира според други категории, като по този начин отбелязва по-нататъшно развитие по пътя към *абхидхарма*.

Същата тенденция се наблюдава и в случая с *Ангуттара Никая*, *Aṅguttara Nikāya* (*ангуттара* означава „нарастване с по един елемент“), която класифицира всичките *сутри* в своя колекция на основата на количествени категории: така всички *сутри*, занимаващи се с групи от четворка елементи всяка, са събрани заедно, после следват всички *сутри* с петорки елементи, продължавайки до единадесет. Така тази схема дава основата на една единствена по рода си колекция от текстове или *никая*.

Б. много други *сутри* или *агами* са били обединени заедно на основата на сходството на разглежданите въпроси. Разбира се, това не е ярко разграничимо от горната количествена класификация, но тук елементите са систематизирани по-смислено. Такива текстове са наречени *самюкти* (*самютти* на пали) или „свързани“ текстове.

Примери за тази тенденция са *Шалри-аятана вагга*, *Ṣaḷ-āyātana vagga* (*вагга* означава раздел или глава) в *Мадж-дџхима Никая*, *Majjhima Nikāya* и *Камма-самютта вага*, *Kamma-samyutta vagga* в *Мадж-дџхима*: тоест всички текстове, които се отнасят до *аятаните*, са групирани заедно, както и онези текстове, занимаващи се с *карма*, *карма*.

Такъв е бил и ръководният принцип при събирането и редактирането на *Самютта Никая* и на части от *Кхуддака Никая*, *Khuddaka Nikāya*.

В. Концепцията за един разширен коментар (*вибханга*, *vibhaṅga*) най-добре се вижда в отделните *сутри* в *Самютта*

Никая и *Маджджхима Никая*. В заглавието си много от тези текстове съдържат думата *вибханга* :

- *Самютта Никая* XII.2: *Вибхангам* (II. стр. 2-4), която представлява разширение на XII.1 (*дешана, deśanā*);

- XLV.8, *Vibhaṅgo* (V. стр. 8-10), което пък е коментар върху *Благородния Осморен Път*;

- LI.20, *Vibhaṅga* (V. стр. 276-281), което е коментар върху *сиддхи, siddhi* – свръхестествените сили на Буда.

Маджджхима Никая има:

- *Majj.* 135, *Чулра-камма-вибханга сутта, Cūḷa-kamma-vibhaṅga sutta* (чула означава по-малък, по-дребен) (III, стр. 202-206), която разглежда *Карма* и е последвана от *Маха-камма вибханга-сутта, Mahā-kamma vibhaṅga sutta*;

- *Majj.* 136 (стр. 207-215), която представлява доразвиване на определени по-стари раздели от *сутрите*;

- *Majj.* 137, *Шалаяатана-вибханга-сутта, Śalāyatana-vibhaṅga-sutta*, върху шестте *аятани* (стр. 215-222), както и всички следващи я *сутти* са *вибханги*: а именно *Majj.* 138, 139, 140 (за *дхату*), 141, 142.

Синоним на думата *вибханга* е *ведалла, vedalla*, която също означава „разширен“: например, *Чула-ведалла-сутта, Cūḷa-vedalla-sutta* и *Маха-ведалла-сутта, Mahā-vedalla-sutta*. Буда давал кратки проповеди, а един от неговите ученици, *Катяяна* например, или пък самият Буда, след това ги доразработвали. Друг начин бил учениците да дискутират помежду си – и така се е стигнало до тяхната днешна форма.

Агамите (в техните преводи на китайски), които имат характеристиките на *вибханги*, изглежда като да съдържат същите *Сутри*, налични на пали: те съдържат предимно същия текст (особено *Majj.* 131 до 142, както по-горе) – факт, който не е в сила за другите *агами*.

Така *абхидхармичните* тенденции могат ясно да се видят в много текстове, както на пали, така и на китайски – дотолкова

напреднали, че е оставала само една малка стъпка до истинската литература за *Абхидхарма*, също както *Самгити-сутта* е довела до *Самгити-паряя*, *Saṅgīti-parāyaṇa*. В самите текстове при прехода от *абхидхармичните агами* до трудовете, съставлящи *Абхидхарма*, в действителност има много малко вътрешни промени. И наистина, по-големите промени в текстовете се появяват в по-късните трудове за *Абхидхарма* в един последващ период, както ще видим по-долу.

13. Агами на *Сарвастивадините*

Съществуват сектантски, *Сарвастивадински агами*, но сигурно е имало някакво отстояние във времето между *агами-те* на *Сарвастивадините* и *агамите* в техния окончателен вид (във формата, в която ги имаме днес) преди разцеплението на *Сарвастивадините* от останалата *Сангха*².

Така ранните *агами*, несектантски по съдържание, са довели до растеж на сектантските, тоест на *Сарвастивадинските агами*, а те от своя страна са довели до *Абхидхарма* на *Сарвастивадините*. Така че, за да се познава *Абхидхарма* на *Сарвастивадините*, е важно да се познават *Сарвастивадинските агами*. Това обаче е почти невъзможно.

В литературата за *Абхидхарма*, когато например се споменават четирите вида *пратяи* (*pratyāya*, условие)) (както е в *Коша*, Т. 29, т. 36b и в *Няя-анусара*, *Nyāya-anusāra*, Т.29, т. 440a) се дава обяснението „както е дадено в *Сутрата*“ и тъй като точно тази *сутра* може да бъде напълно възстановена (както ще обясним по-долу), този текст може да бъде приписан на *Сарвастивадините*. Само че точно тази *сутра* днес не може да се намери в никой от наличните текстове от Палийския канон, както и в китайския превод на *Агамите*.

След публикуването на труда *Куша-рон Кейко*, *Kusha-ron Keikō* в края на 18 век от учения-монах *Ходо*, *Hōdō*, учените стигат до съгласие, че *Мадхяма Агама* и *Кишудрака Агама*, така, както съществуват в настоящия момент в китайския превод са, ако не *Сарвастивадински* по съдържание и редакция, най-малко

много близки до тях. Но както знаем от *агамите*, цитирани в трудовете на *Сарвастивадините* за *Абхидхарма*, е имало различия между *Сарвастивадинските агами*, както са запазени на китайски език и онези *агами*, които пряко са цитирани в литературата за *Абхидхарма* на *Сарвастивадините*. Колко голяма е разликата между тях обаче, нямаме представа.

Вижда се, освен това, че авторите на литературата за *Абхидхарма* на *Сарвастивадините* са били напълно наясно, че е имало *сутри* с различни сектантски уклони, както и че е имало различия между тях. В *Коша*, фрази като „*сутрите* на *Махишасаките*, *Maḥīśāsaka*“ (т. 11.12а; 12.16а), „*сутрите* на *Кашияните*, *Kāśyapīya*“ (т. 23.17а), „*сутрите* на *Стхавиравадините*“, (т. 19.19b) и *сутри* на други групи (4.48а, 5а), се срещат много често. В един откъс от *Кошабхашям*, където въпросът дали *сукха* (удоволствие) се изпитва от ума или от ума **и** тялото (първото е позиция на *Саутрантиките*, а второто – на *Сарвастивадините*), *Сарвастивадините* цитират като доказателство за своята позиция една *сутра*. Точно нея обаче *Саутрантиките* критикуват, като казват, че „всички *сутри* твърдят, че удоволствието се изпитва от ума, докато *сутрите* на *Сарвастивадините* добавят и думата „*тяло*“ в този откъс“.

В един друг откъс, *Nyāya-anusāra* (Т. 29, т. 330а-б), се казва: „Това не е учението на Буда, а на *сутрите*. Ние виждаме разлики в думите и значението в писанията на различните сектантски групи. Тъй като *сутрите* имат различен смисъл, сектантските учения са различни. Така че *Саутрантиките* рецитират *Сутрата* на *Седемте Състояния на Съществуването* и на базата на този прочит постулират в тяхната *Абхидхарма* съществуването на *антара-бхава*, *antara-bhava* (едно междинно съществуване) и също така постулират постепенното проявяване на прозрението. Съществува и текст, „Основните учения на Всички Школи“ (*Сарва-даршана мула-паряя*, *Sarva-darśana mūla-pariyāya?*), който не е познат на *Сарвастивадините*. Трудът „Подобието на Сграбчване с Ръка“ (*Хаста-двала*, *Hasta-dvala?*) събира заедно много цитати от писанието, но сред групите има и такива, които очевидно не четат тази

творба. Защото, независимо че тя събира заедно много писания, които безспорно са изучавани от всички секти, все пак има различия в тяхната фразеология“.

Така че си заслужава да опитаме да възстановим сектантските *сутри* на *Сарвастивадините*.

14. Коментар на *Шаматхадева*, *Śamathadeva*

Как можем да познаваме *Сарвастивадинските агами* и специално онези *агами*, които са цитирани от *Васубандху* в *Кошабхашям*? Един от източниците е коментар върху *Кошабхашям* от някой си *Шаматхадева*, индийски учен-монах, за когото нищо не се знае. Само едно произведение, носещо неговото име, е запазено в Тибетския *Танджур*, *Tanjur* (*Тохоку*, *Tohoku*, бр. 4094; Пекин номер 5595) и е озаглавено *Унаука-нама Абхидхармакоша-Тика*, *Urāyika-nāmā Abhidharmakoṣa-Ṭkā*. Независимо че е озаглавено *тика* (второстепенен коментар), *Унаука* не е коментар в обикновения смисъл на тази дума. В действителност по размер *Унаука* е наполовина от дължината на *Кошабхашям*.

По-точно, където и да се срещне откъс в *Кошабхашям*, който цитира нещо от една *агама*, този откъс е даден от *Шаматхадева* като пълен цитат от текст на *сутрата*. Често е даден целият параграф, а ако не – той дава заглавието на съответната *агама* и главата или наименованието на раздела, където този откъс може да бъде открит. В случаите, когато даден откъс не може да се открие в съответните *агами*, се дават подобни откъси от *агами*, обясняващи и изясняващи смисъла. Така *Унаука* е ценна не толкова за разбирането на *Кошабхашям*, а за възстановяването на сектантските, *Сарвастивадински агами*.

Рано е да се предполага, че *агамите*, цитирани в *Унаука*, са същите като тези, които *Васубандху* е познавал. Въпреки това те са достатъчно близки, за да се получи добра идея за влиянието на *Сарвастивадинските агами* върху *Сарвастива-*

динската Абхидхарма. Независимо от това трудностите, присъщи на Упайка, все още са твърде големи.

Например, Кошабхашям дава: „в деветата сутра от Диргха Агама, *Dīrgha Āgama* ...“ (19.17b) или „в третата сутра, включена в тринадесетата шлока, ((*śloka*, строфа или стих на санскрит, състоящ се от 32 срички)) на Шрвака-вякхяна, *Śrāvaka-vyākhyāna* ...“ (2.7b) или „във втората сутра във Вибханга-самграха, *Vibhaṅga-saṁgraha* ...“ (10.10b), или понякога просто „шравастям ниданам, *śrāvastyam nidānam* ...“ (в епизода в Шравасту) или дори „Евам мая шрутат, *evam mayā śrutam* ...“ („Така съм чул“). Но тъй като много от тези трудове не могат да бъдат намерени сред наличните издания на Палийския канон или на китайски, е невъзможно да се направи сравнение.

Сакурабе (в една статия на стр. 155-161 от *Yamaguchi Nakase Kanreki-kinen Indogaku Bukkyōgaku Ronsō*) проследява редица Сарвастивадински агами и открива забележително близка взаимна връзка между агамите, цитирани в Кошабхашям (и Упайка) и онези текстове, традиционно считани за Сарвастивадински агами в китайския Канон.

Сред установеното от Сакурабе е, че:

1. Сарвастивадините са имали пета агама (както е в днешния Палийски канон), защото в Упайка има изречение „в Артха-варгия сутра от Киудрака“ (вж. Кошабхашям, 1.10a), а Киудрака, *Kṣudraka* („смесица“), е същото име, дадено и в петата никая (Кхуддака Никая, *Khuddaka Nikāya*) от Палийския канон.

2. Сарвастивадинската Киудрака Агама има текстове, които са и в китайския *Tso O-han Ching* (Китайският превод на Киудрака Агама) и които се разпространяват и отделно, но които не съществуват в Палийския канон.

3. Диргха Агама от Кошабхашям и Упайка са напълно различни от китайското издание на Диргха Агама – *Ch'ang O-han Ching*.

Проучванията на *Сакурабе* показват, че докато подредбата на текстовете често е много близка, текстове, които не са в Палийския канон, съществуват и в *Кошабхашям* (и *Упаика*), и в Китайския канон.

15. Литературата *Абхидхарма* на *Сарвастивадините*

Така от гореизброеното виждаме, че ранният период на този литературен жанр е преминал през три основни етапа на развитие. Първият е ранното използване на думата *абхидхарма*, вторият идва с появата на елементи на *Абхидхарма* в *Агама* и *Никая*, а това от своя страна формира основата на третия етап – една независима, добре разработена литература, литература, огромната част на която съществува само в днешните китайски и тибетски преводи (с изключение на *Кошабхашям* с коментарите към нея – *Вякхя*, *Vuākhuyā*).

16. Произход на *Абхидхарма*

Според палийската традиция през нощта Буда се възвисявал до небето *Таватимша*, *Tāvatiṃśa*, където проповядвал *Абхидхамма* на своята майка, Мая, *Māyā* и на *Девите* (боговете), обитаващи това небе. През деня той се връщал на земята, където проповядвал същата тази *Абхидхамма* на своя ученик *Сарипутта*, *Sāriputta*. *Сарипутта*, поради свръхестествените способности на паметта си, запомнил цялото учение и от своя страна го рецитирал на *Бхаддаджи*, *Bhaddaji*; *Бхаддаджи* от негова страна го изрецитирал *in toto* ((изцяло)) и без каквато и да било грешка на свой ученик. Така то било окончателно предадено на *Ревата*, *Revata*, който от своя страна го рецитирал публично пред Третия събор, състоял се в *Паталипутра*, *Pāṭaliputra*, през 251 г. пр. н.е., приблизително 235 години след смъртта на Буда.

В палийската будистка традиция *Тхеравада*, *Theravāda*, има около седем големи книги, които образуват третата *Питака* – *Абхидхарма Питака*. Тези книги, според традицията, са подредени така:

1. *Дхамма-сангани, Dhamma-saṅgaṇi*, „Изброяване на Дхаммите“
2. *Вибханга, Vibhaṅga*, „Книгата на Ученията“
3. *Паттхана, Paṭṭhāna*, „Книгата на Възникването“
4. *Дхату-катха, Dhātu-kathā*, „Дискусия за Дхату“
5. *Пуггала-паньяти, Puggala-paṇṇatti*, „Описание на индивидите“
6. *Ямака, Yamaḥka*, „Книга на двойките“
7. *Каттха-ваттху, Kathā-vatthu*, „Книга на противоречията“.

Историчните обаче поставят *Дхамма-сангани* и *Вибханга* като най-ранни, последвани от *Дхату-катха* и *Пуггала-паньяти*, *Каттха-ваттху*, *Ямака* и *Паттхана*. Със съставянето на *Паттхана*, *Абхидхамма Питака* е била завършена и няма последващи книги от *Абхидхамма*, които да са включени в Палийския канон.

Сарвастивадините претендират за едни шест трактата, (вж. по-долу). Същите шест са изградили *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna*, а тя е станала причина за възникването на *Махавибхаши*, *Mahāvibhāṣā*. Тя пък от своя страна е станала причина за развитието на по-късните сборници на учението.

Що се отнася до *Абхидхарма Питака*, за *Сарвастивадините* няма приключен канон. В този смисъл трябва да се разбира многократното споменаване на „седемте *Абхидхарма* книги на *Сарвастивадините*“.

Традиционният възглед за шестте малки труда, свързани с *Джнянапрастхана* е, че *Джнянапрастхана* е един по-ранен и по-важен труд (тялото), а другите шест книги – по-кратки и разглеждащи само един или два въпроса – са нейните краката (скт., *пада, pāda*). Това навежда на мисълта, че те са били написани след *Джнянапрастхана*, за да коментират с по-големи подробности въпросите, повдигнати най-напред в *Джнянапрастхана*. Съвременното научно мнение обаче е, че тези шест труда са били предшественици на по-голямата *Джнянапрастхана*.

Тези шест, наричани *падашастри*, *padaśāstra*, са:

1а) *Сангити-паряя*, *Sanḡiṭi-paryāya* от *Шарипутра*, *Śāriputra* (вариант от *Махакауштила*, *Mahākauṣṭhila*), съставена приблизително 200 години след *Нирваната* на Буда. Съдържанието на този труд много напомня *Дасуттара-суттанта*, *Dasuttara-suttanta* от *Дигха Нукая* и съществува в превод на китайски, Т. том 26, номер 1536;

1б) *Дхарма-скандха*, *Dharma-skandha*, от *Маудгалеяна*, *Maudgalyāna* (вариант от *Шарипутра*). Този труд също съществува в превод на китайски, Т. том 26, номер 1537;

2а) *Виджнянакая*, *Vijñānakāya* от *Девашарман*, съставена приблизително сто години след смъртта на Буда. Съществува в превод на китайски, Т. том 26, бр. 1539;

2б) *Дхатукая*, *Dhātukāya* от *Васумитра* (вариант от *Пурна*, *Pūrṇa*), съставена приблизително триста години след смъртта на Буда. Запазена в Китайския канон, Т. том 26, бр. 1540;

2в) *Пракарана-пада*, *Prakaraṇa-pāda* от *Васумитра*, съставена около триста години след смъртта на Буда. Този труд, който много напомня палийската *Вибханга-пракарана*, *Vibhaṅga-prakaraṇa*, съществува в два китайски превода, Т. том 26, номер 1541 и номер 1542;

2г) *Праджняпти-шастра*, *Prajñapti-śāstra*, съставена от *Маудгалеяна*. Този труд съществува в един късен, непълен превод на китайски език (Т. том 26, номер 1538) и в превод на тибетски.

Според *Сакурабе* грамадата *Сарвастивадинска* литература за *Абхидхарма* се разделя на три главни периода: 1. Ранен – периодът на шестте *падашастри*, преди съставянето на *Джнянапрастхана*. 2. Периодът на *Джнянапрастхана*, коментарите (*вибхаши*) към нея и до съставянето на *Амрита-раса*, *Amṛta-rasa*. 3. Всички трудове, следващи след *Амрита-раса*.

Абхидхармичните тенденции в *Сутрите* са били разширени и доразвити в такива текстове като *Сангити-паряя* (1а) и *Дхарма-скандха* (1б).

В *Дигха Никая* има *Сангити-суттана*. Текстът на *Сарва-стивадините*, наречен *Сангити-паряя*, е разширение на тази *сутра*.

Дхарма-скандха не е разширение или коментар на някоя *сутра*, а тя взема един основен въпрос от някоя *сутра* и го преподава ((преквалифицира)). Например, един такъв въпрос е взет от *сутра*, проповядвана от Буда в *Джетавана-вихара*, *Jetavana-vihāra* ((храм, намиращ се в гората *Джета*)), а цитатите са взети от други текстове, за да служат като коментар на основния въпрос.

Дхарма-скандха се състои от 21 глави и всичките, с изключение на две, са взети дословно от *сутрите*. От тези две глави, едната е „разни“, а другата е за *индриите* ((*indriya*, домининанта, доминираща способност)).

Главата „разни“ в *Дхарма-скандха* изрежда 78 различни вида замърсявания – списък, който не се среща дословно никъде в *сутрите*. Съставителят на този текст очевидно събрал на едно място всяко и всички описания на замърсяванията, разпръснати из Канона, в един труд, където сега те съставят списък от 78 замърсявания.

Главата за *индриите* в *Дхарма-скандха* дава 22 различни вида *индрии*. И отново: никъде в *сутрите* не се дава числото 22 като брой на *индриите*, но съставителят е събрал всички *сутри*, в които се говори за *индрии* и така се е получил сборът от 22.

Според *Кимура*, тези *шастри* са били съставени един вид като коментар към *Сутрите*, а по думите на Ламот, те са „*tres proches des sūtra cathetiques*“, „близки до онези *сутри*, с които са катехизисни по форма“ ((с въпроси и отговори)).

Пак според *Кимура*, тези два труда вече са изоставили формата на *сутрите* (тоест не са приписвани на Буда), а са под формата на една независима *Абхидхарма шастра*. Въпреки това, те не са изцяло извън влиянието на *сутрите* и по този начин все още имат вида на една редакция (Ламот: *рецензия*) на *сутра*.

Освен това, тези трудове не са изцяло *абхидхармични* по начина, по който третират основните въпроси: тоест не се опитват да бъдат всеобхватни по отношение на разглежданите въпроси; по-скоро те се посвещават само на един въпрос. Сектантските им тенденции са все още твърде слаби и няма опити за полемика или за защита на техни конкретни учения. В това отношение, написаните на пали *Вибханга*, *Дхарма-скандха* и *Шарипутра-Абхидхарма* са много близки една до друга. Така също *Сангитти-паряя* и *Дхарма-скандха* се приписват на преки ученици на Буда – съответно на *Шарипутра* и *Маудгальяна* (с варианти съответно на *Махакаустхила*, *Mahākausthila* и *Сарипутра*).

Ламот (*Historie*, стр. 206), Фраувалнер, Frauwallner и Рюджо Ямада, Ryūjō Yamada, включват *Праджняпти-шастра* (т.2г) в най-ранния период на тази литература. Наистина това, че тя не е напълно *абхидхармична* по трактовка на разглежданите въпроси, това, че нейните сектантски или полемични тенденции са слаби, както и фактът, че се приписва на преки ученици на Буда (в случая *Маудгальяна*), всичко изброено е в сила за този текст, както и за *Сангитти-паряя* и за *Дхарма-скандха*. Въпреки това, този труд не е толкова близък, колкото са другите два труда, до източника си – този на *сутрите*, а изглежда, че е стъпка встрани от него или е развитие на негов прототип на *сутра* и поради това е поставен от *Сакурабе* във втория етап от развитието на ранната *абхидхармична* литература.

И Фраувалнер, и *Сакурабе* поставят *Сангитти-паряя* като най-ранния *Абхидхарма* текст, а *Дхарма-скандха* отнасят към малко по-късен от *Сангитти-паряя* период. Де Ла Вале Пусен и Ламот обаче отнасят тези текстове приблизително към един и същи период на съставяне.

17. Втори период на ранната Сарвастивадинска литература.

При един малко по-късен период от развитието на литературата *Абхидхарма* се забелязва напредък по отношение

на вътрешната организация на текстовете и тяхното развитие в доктрина. Характерни за литературата от този период са три свойства: а) количествената класификация на елементите; б) подробните коментари, дадени за всеки елемент от съответната категория и в) по-висока степен на разработка и уточняване на съдържанието в тези трудове, в сравнение с онова, което се среща в по-ранния период на тази литература. В този период се наблюдава растежът на сектантските концепции и на речника на *Сарвастивадините* и още тогава вече речникът изглежда установен.

Сектантското влияние на *Сарвастивадините* може да се види най-вече в техния метод на разделяне, тоест на класифициране на *дхармите*: те са разделени на замърсени (*ашрава*, *aśrava*) и незамърсени (*анаашрава*, *anaśrava*) или в ума (*читта*, *citta*) и умствените състояния (*четасика*, *чаитасика*, *cetasika*, *caitasika*). Също в този период виждаме и разработване и уточняване на връзката причина–следствие.

Пракарана-пада (т.2в), труд от този период, е забележителен в три отношения: а) по форма той е първата чиста *шастра* от тази литература; б) в доктрината той е първият чисто сектантски труд на *Сарвастивадините* и в) е първият труд, който разделя *дхармите* в пет основни раздела: несъставни *дхарми* (*асамскрита дхарма*, *asaṃskṛtā dharmā*) и съставни *дхарми* (*самскрита*, *saṃskṛtā*). Съставните *дхарми* са изградени от четири групи: физическа материя (*рупа*, *rūpa*), ум (*читта*, *citta*), умствени състояния (*чаитасика дхарма*, *cetasikā-dharmā*) и *дхарми* или елементи, които не са нито ум, нито материя. (*Сакурабе*, обаче, намира свидетелства за петкратно разделяне на *дхармите* както в *Сангити-паряя*, така и в *Дхарма-скандха*.)

Пракарана-пада се състои от осем глави. Някои глави (I, IV и V) са били поотделно преведени на китайски, което може да означава, че поотделно са се разпространявали в самата Индия.

Според *Праджня-парамита Упадеша*, *Prajñā-pāramitā Upadeśa* (*Ta-chin-tu lun*, традиционно приписвана на *Нагар-*

джуна, *Nāgārjuna*), *Пракарана-пада* произлиза от два различни източника – *Васумитра* и Кашмирските *Архати*, всеки от тях написал по четири глави. Всяка една от осемте глави се занимава с отделен въпрос и въпреки че разделянето на главите е смислено, отделните глави са почти напълно несвързани една с друга. Затова изглежда вероятно, че *Пракарана-пада* е сборник от осем самостоятелни труда, събрани заедно от един или двама души, които са били неговите окончателни съставители. Фрау-валнер определя *Пракарана-пада* като компилация, „*ein Sammelwerk*“ ((колективен труд)).

Глава четвърта от *Пракарана-пада* е доработка и уточняване на въпросите за умствените състояния, поставени за първи път в *Дхатукая*, само че тук те са доуточнени и допълнени от съставителя на *Пракарана-пада*.

Произходът на глави шеста и осма може да се проследи в *Сангити-паряя*, но в *Пракарана-пада* към тях е добавен значителен по количество нов материал. Глава седма е една от главите на *Дхарма-скандха* – тук обаче, съдържанието е било подложено на преработка и ново подреждане.

Останалите глави – I, II, III и V – са истинският собствен принос на *Пракарана-пада* към развитието на мисълта на *Сарвастивадините*, защото тъкмо в тях намираме петкратното делене на *дхармите*, десеткратните мъдрости, нова класификация на *аятаните*, *āyatana*, както и разработката на 98-те вида умствена леност.

18. Джнянапрастхана

Джнянапрастхана е главният труд, резюмиращ *Сарвастивадинската* мисъл и по обем е значително по-голям от всички предишни трудове. Неговите 44 глави заемат (в превода на китайски език) около 120 страници от *Taishō* (Т.) изданието на Канона.

Джнянапрастхана (в превод „Основа на Знанието“) представява истински принос за развитието на доктрината на *Сарвастивадините*: тук взаимозависимото възникване (*пратитя-*

самутпада, *pratītyasamut-pāda*) се използва за обяснение на биологическия живот и се разясняват шест различни вида материални причини (*хету*, *hetu*).

Тъй като заема централно място в развитието на *Сарвастивадинската Абхидхармична* мисъл, тя е наречена *мулашастра*, *mūla-śāstra* (китайски: *pen-lun*) “основно учение за Абхидхарма“ (*gen-pen o-pi ta-mo*).

И *Вибхаша*, и *Абхидхармакоша* твърдят, че *Катянипутра* е събрал ученията на Буда, които до този момент са били разпръснати из Свещените писания, и ги е оформил в един труд – *Джнянапрастхана*.

По вътрешната организация на този труд има какво да се желае: въпреки че по всеки главен въпрос информацията е събрана на едно място, общата организация на текста е случайна – разбъркана и непоследователна.

Джнянапрастхана съществува в два много различни превода на китайски език. Традиционно се е смятало, че това са просто две доста различни издания на един и същи труд, като единият превод (сега наречен *Ашта-грантха*, *Aṣṭa-grantha*, Т. номер 1544) е основният текст, а другият превод (сега наречен *Абхидхарма-шастра*, *Abhidharma-śāstra*, Т. номер 1543) е негов вариант. Съвременните японски учени обаче сега твърдят, че тези два труда представляват две различни традиции в изучаването на *Сарвастивадинската Абхидхарма* – едната с център Кашмир (*Ашта-грантха*), а другата с център Гандхара (*Абхидхарма-шастра*). Това се потвърждава и от факта, че *Маха-вибхаша*, която изглежда е коментар върху *Джнянапрастхана*, е запазена също в два много различни китайски превода.

(Кашмир)

3а) *Ашта-грантха*
превод 383 стр. (20 чуана)
от Сангхадева и
Чу Фо-ниен

4а) *Маха-Вибхаша*

(Гандхара)

3а) *Абхидхарма-шастра*
превод 657-660 стр.
(в 20 чуана) от Сюан-цанг

4б) *Вибхаша*

от *Васумитра*
и 500 *архата*, съставена
от *Будхаварман* 400 години
Паринирваната на Буда
превод 656-659 стр.
(в 200 *чуана*)от *Сюан-цанг*

от *Катянипутра*
превод 437-439 стр.
(в 14 *чуана*)
от *Буддхаварман*

19. *Вибхаша*

Джнянапрастхана е била коментирана (и в Кашмир и в Гандхара?) и тези коментари (*вибхаша*) са били наречени просто „Коментарът“ или *Вибхаша*. Тъй като тези трудове съществуват в два китайски превода, коментарът от Кашмир е наречен *Махавибхаша* („*Великият коментар*“ Т. 1545), а коментарът от Гандхара е наречен просто *Вибхаша* (Т. 1546).

Махавибхаша е многотомен коментар върху *Аштагрантха*. Той се състои от 43 дълги глави, а целият труд обхваща около 200 свитъци (томове) в превода на китайски или един цял том, том 27, от *Taishō Tripitaka*. Том 27 е 1004 страници, като на всяка страница има около 1392 китайски символа!

Вибхаша от Гандхара обаче е много по-кратка и се състои само от 14 свитъка в превода си на китайски – това са само 16 глави текст.

Такъв голям обем коментари показва важноста на *Джнянапрастхана* за *Сарвастивадините* и осигурява на *Джнянапрастхана* мястото на авторитетен текст на *Сарвастивадините*.

Махавибхаша е един подробен анализ на всичко в *Джнянапрастхана*. На едно място в *Махавибхаша* се отделят седемдесет и шест и половина страници, за да се коментира текст от *Джнянапрастхана*, който се състои само от 100 символа. И този труд повдига нови въпроси, въпроси неповдигани преди в *Джнянапрастхана*. Доста нови неща от доктрината са представени тук и, в допълнение, *Махавибхаша* цитира различаващи се мнения по въпроси, които са странични за ортодоксалните

Сарвастивадини. Тук също така надълго и на широко са цитирани много небудистки теории.

За да е по-ясно, ето един пример: още в началото на *Джнянапрастхана* се задава въпрос: „Коя е върховната светска *дхарма* (*лаукика дхарма, laukika dharmā*)?“ Отговорът в *Ашта-грантха* версията на *Джнянапрастхана* е около 70 китайски символа, докато отговорът на същия въпрос в *Махавибхаша* е над 8000 китайски символа и заема цели два свитъка на китайски.

В *Махавибхаша*, в отговор на въпроса: „Защо в Писанията Благословения е преподавал първо върховната светска *дхарма*?“ са дадени цели 33 различни отговора – от свойствената за това учение идея за притежаването (*прапти, prāpti*), през различните видове съсредоточеност (*смитюпастхана, smṛtyupasthāna*) до четирите различни вида условия (*пратяя*); и дава като цяло имената на осем различни учителя и школи.

Махавибхаша посвещава много страници на важни въпроси и проблеми, но основно следва вътрешната организация на *Джнянапрастхана* (*Ашта-грантха*).

20. Развитие на литературата след *Вибхашите*

Въз основа на ученията им, *Сакурабе* поставя *Абхидхарма-амрита-раса* („*Абхидхарма* – вкусът на безсмъртието“) между *Джнянапрастхана* и *Махавибхаша*, защото тя поставя въпроси, които не се срещат в *Джнянапрастхана*. Но това са въпроси, които се срещат в *Махавибхаша*: учението за петте вида резултат (*фала, phala*) теорията за атомите (*параману, paramāṇu*) и др.

Този труд е едно несложно обобщение на цялото учение на *Сарвастивадините*. Той се състои от 16 глави и така – според *Сакурабе* – представлява първият труд от третия период на *Сарвастивадинската Абхидхарма* литература, периодът след съставянето на *Джнянапрастхана*. По своята вътрешна организация той изглежда предтеча на *Абхидхармахридая*, *Abhi-*

dharmahṛdaya от *Дхармаджина*, *Dharmajīna*, която от своя страна е пряк предвестник на *Абхидхармакошабхашям*.

21. *Абхидхармахридая*, *Abhidharmahṛdaya*

Абхидхармахридая (Сърцето на *Абхидхарма*) е труд от седем цялостни глави, подредбата на които почти идеално съответства на реда на по-късния ред на главите в *Абхидхармакошабхашям*. Ето как изглежда това:

Главите в *Абхидхармахридая*:

- I. *Дхату-нирдеша*
- II. *Самскара-нирдеша*
- III. *Карма-нирдеша*
- IV. *Анушая-нирдеша*
- V. *Пудгала-марга-нирдеша*
- VI. *Джняна-нирдеша*
- VII. *Самапатти-нирдеша*

Главите в *Коша*:

- I. *Дхату-нирдеша*
- II. *Индрия-нирдеша*
- III. *Лока-нирдеша*
- IV. *Карма-нирдеша*
- V. *Анушая-нирдеша*
- VI. *Пудгала-марга-нирдеша*
- VII. *Джняна-нирдеша*
- VIII. *Самапатти-нирдеша*
- IX. *Пудгала-пратишедха*

Абхидхармахридая завършва с допълнение (*Разни*) и едно приложение (*Дебат*) и с тях наброява общо девет глави.

Абхидхармахридая е първият труд, който ползва *карики*, следвани от коментар в проза (*бхашям*, *bhāṣyam*). Това е било първото истинско нововъведение във вътрешната организация на *Абхидхармичните* текстове. От началото до края творбата е добре свързана и последователна, а не просто сбор или уточняване на предишни текстове: тя е едно добре премислено представяне на учението. Авторът на този труд, *Дхармаджина*, *Dharmajīna* (или *Дхармашреџитхи*, *Dharmaśreṣṭhi*) явно е имал осъзнатото разбиране, че тази творба трябва да представлява цялостен, завършен текст.

По-късно това специфично разделяне на седем глави на *Абхидхармахридая* е заимствано в следващите трудове – *Абхидхармахридая* от *Упашанта*, *Upaśānta* (*Taishō*, 1551), *Кшудрака-Абхидхармахридая* (наричана също *Самюкта-Абхидхармахридая*, *Samyukta-Abhidharmahṛdaya*, *Taishō*, 1552) от *Дхарматрата* и, с някои изменения, от *Васубандху* в неговата *Абхидхармакошабхашям*.

22. *Абхидхармакошабхашям*

Въпреки че *Абхидхармакошабхашям* на *Васубандху* е най-бележитият *Абхидхармичен* текст за будизма на Далечния Изток, тук нямаме за цел да обсъждаме въпроса за авторството на *Кошабхашям*, нито пък обстоятелствата около нейното съставяне: тези въпроси се разглеждат другаде. Вместо това тук искам просто да кажа няколко думи за мястото на *Кошабхашям* сред цялостния процес на развитието на *Сарвастивадинската абхидхармична* литература.

Васубандху е променил заглавието на втора глава от *Самскара-нирдеша*, *Saṃskāra-nirdeśa* на *Индрия-нирдеша*, *Indriya-nirdeśa* и е добавил друга глава – трета – *Лока-нирдеша*, *Loka-nirdeśa*, като така са станали общо девет глави. Споменатото допълнение, както и приложението, са били включени към основната част на книгата, а *Васубандху* е добавил в края (като девета глава) нова глава – приложение, наречено *Пудгала-пратишедха*, *Pudgala-pratiśedha* („Отхвърляне на душата“).

По-късните (след *Коша*) творби, а дори и творби, противоречащи на *Коша* – като *Няя-анусара* и *Самая-прадипика*, писани от *Самгхабхадра* – не само запазват стила *карика-бхашям* за подреждане и излагане на материала, но *Самгхабхадра* дори е възприел дословно *кариките* на *Васубандху* от *Коша*, добавяйки свои коментари в проза или *Бхашям*. *Самгхабхадра* е сменил заглавията на главите и е преместил девета глава *Пудгала-пратишедха* от края и я е сложил като първа глава – да служи като въведение към онова, което е същината на будистката мисъл – учението за *анатман*, ((*anātman*, несъществуване на душа)).

Друг труд, *Абхидхарма-дипа*, *Abhidharma-dīpa* (Лампата на *Абхидхарма*, познат още като *Абхидхарма-вритти Мармадипа-нама*; *Abhidharma-vṛtti Marmadīpa nāma*) е бил съставен малко по-късно от горните творби. Авторът на тази книга (познат само като *Phyogs-kyi-glan-po* на тибетски) е преименувал първа глава (*Дхату-нирдеша*) на *Скандха-аятана-дхату-нирдеша*, *Skandha-āyatana-dhātu-nirdeśa*, а шеста глава (*Пудгала-марга-нирдеша*) е станала просто *Марга-нирдеша*. Авторът е запазил стила *карика-бхашиям*, който към този момент вече се е превърнал в отличителна черта на *Сарвастивадинската Абхидхармична литература*.

Стильт *карика-бхашиям* има само едно изключение: *Абхидхарма-аватара*, *Abhidharma-avatāra*. Тази творба, чието пълно наименование е *Сарасамуччая-нама Абхидхарма-аватара-тика*, *Sārasamuccaya-nāma Abhidharma-avatāra-ṭikā* (Въведение в *Абхидхарма*, което е резюме на най-главното от нея), е писана почти по същото време, по което и *Коша*. Традицията приписва авторството на някой си *Паршва*, *Parśva* (или *Скандати*, *Skandati*). Трудът не е в стил *карика-бхашиям*, а по-скоро е кратък трактат, изцяло в проза; нещо повече, при него няма разделяне на глави. Той излага цялата *Сарвастивадинска* доктрина на основата на петте *скандхи* и на трите несъставни *дхарми*, едно оригинално отклонение от разделянето, основаващо се на съставните и несъставните *дхарми* (вж. по-горе).

23. Санскритски следи в *Абхидхарма*

Сред огромното множество *абхидхармична* литература много малко е останало на оригиналния санскрит и други езици на Индия, особено в сравнение със запазеното и откритото в различните *винаи* и *сутри*. По този начин литературата за *Абхидхарма* на школите от Кашмир и Гандхара – *Сарвастивадините* и *Саутрантиките* – съществува основно в китайски и тибетски преводи и няма почти нищо запазено на оригиналния санскритски език.

Един фрагмент, за който се смята, че е от *Сангити-паряя*, е бил открит на 31 юли 1930 г. в Бамиан. В село *Аккан*, в подно-

жието на Хималаите, има 35-метрова статуя на Буда ((обстрелвана със снаряди и срината от талибаните през 2001 г.)), а на изток от нея има пещера. При срутване на тавана на пещерата е намерена една страница текст, написан на азбуката Гупта. Този фрагмент е бил изучен от проф. Силвен Леви, Sylvain Lévi, който открил, че фрагментът отговаря на част от *Сангити-паряя*. Резултатите от неговото проучване са публикувани в *Journal Asiatique* (1932 г.) и са били преведени и повторно отпечатани през същата година в две японски списания.

Въпросният откъс е от онази част на *Сангити-паряя*, която е много близка с откъс от текст на *Дигха-никая*, но все пак той е толкова откъслечен, че може да е и от *Виная* или дори от *Ангуттара-никая*! Но ако наистина е част от *Сангити-паряя*, тогава имаме – дори и само една да е – страница от ранния период на *Сарвастивадинската Абхидхарма* литература, запазена на нейния оригинален език.

Нещо повече, Бамиян е на 150 км западно от град Кабул, днешната столица на Афганистан. Тази област е била център (като Гандхара) на ученията на *Сарвастивадините* – факт, който навярно е обяснение за свързването на този фрагмент с текст от *Сангити-паряя*.

24. Санскритската *Кошабхашям*

Друга открита част от литературата за *Абхидхарма* на санскрит, е пълният текст на *Абхидхармакошабхашям*.

Абхидхармакошабхашям се състои от две части: *карика* или стихотворни строфи (*Коша*) и авторски коментар (*бхашя*) на тези строфи от *Васубандху*.

Частта *карика* е поначало известна. В действителност тя има самостоятелен превод на китайски, което показва, че е имала собствено самостоятелно разпространение в Индия.

Частта в проза или коментарният раздел, *бхашям*, дълго време е била загубена, но през 1935 г. *Рахула Самкритяяна*, *Rahula Saṃkṛtyāyana* намерил ръкопис на *Абхидхармакоша* върху

палмови листа, както на *кариките*, така и на *бхашям*, тоест пълния текст на тази творба в тибетския манастир *Нгор*, *Ngor* от школата *Сакяна*, *Sakya*, намиращ се на два дни езда на юг от *Шигатце*, *Shigatse*.

Ръкописът върху палмови листа е от 12 или 13 век. Това не е пълен текст: в шеста глава липсват *карики* с номера 53 - 68. Независимо от това ръкописът съдържа около 600 *карики* плюс 13 *карики* от последната глава.

Разделът с *кариките* на намерения ръкопис е публикуван в *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, от В. В. Гокхале, V.V. Gokhale, но едва наскоро (1967 г.) разделът в проза (*бхашям*) бе публикуван заедно с тези *карики* (вж. по-долу).

Още преди откритието на *Самкритяна* обаче, върху текста на *Абхидхармакошабхашям* е била извършена много научна работа.

25. Преводи на *Абхидхармакошабхашям*

Екип от японски и френски учени е работил по *Коша* въз основа на *кариките*, както са били запазени в *Сфута-артха Абхидхармакоша Вяхя*, *Sphuta-arthā Abhidharmakośa Vyākhyā* – един коментар на санскрит върху *Кошабхашям* от *Яшомитра*, *Yaśomitra*. Във *Вяхя*, по която те работят, са цитирани *кариките*, както и големи откъси от текста в проза (*бхашям*). Работейки с Кембриджския ръкопис на *Вяхя* от *Яшомитра* и с тибетския превод на *Вяхя*, Луи де Ла Вале Пусен публикува в Брюксел през 1923-1931 г. пълен превод на френски език в шест тома (т.е. по китайския текст на *Абхидхармакошабхашям*, преведен от *Сюан-цанг*). В глава шеста на своя превод, де Ла Вале Пусен публикува пълния текст на всички *карики*, открити наскоро от Силвен Леви в Непал – общо около 210 *илоки*.

Въз основа работата на де Ла Вале Пусен, *Самкритаяна* публикува *кариките* със свой собствен коментар на санскрит (1933 г.).

През 1935 г. японският учен *Йошио Ниши*, *Yoshio Nishi*, публикува *Кушарон* (*Абхидхармакошабхашям* от китайския превод на *Сюан-цанг*) в поредицата *Кокуяку-исаикьо*, *Kokuyaku-issaikyō*, и в тази своя работа той включва санскритския текст на *кариките*. (Поредицата *Kokuyaku-issaikyō* е едно издание на важни произведения от Будисткия канон на Далечния изток, преведени на японски и често съдържащи ценни въведения и обяснителни коментари към текстовете). През 1936 г. *Рюдзо Ямада*, *Ryūjō Yamada*, публикува във водещото японско културно списание *Бунка*, *Bunka* (Култура) *кариките* от първа глава на *Кошабхашям*, *Дхату-нирдеша*, заедно с техните китайски и тибетски версии (в превод на японски).

Неотдавна *Нарендра Намх Лоу*, *Narendra Nath Law*, публикува в списание *Indian Historical Quarterly*, том XXIV (1953 г.) коментарите на *Яшомитра*, които служат за основа на *Аясвами Састри*, *Aiyaswami Sastri* да публикува всички *карики* до трета глава, *Лока-нирдеша* и преводът им на английски език.

26. Коментари върху *Абхидхармакошабхашям*

Съществуват общо седем индийски коментара към *Абхидхармакошабхашям*, запазени в преводи на тибетски, китайски и уйгур. Единственият коментар, чийто санскритски текст е запазен напълно, е *Вякхя* от *Яшомитра* (за него има превод на тибетски). Ръкописите на *Вякхя* се пазят в библиотеки в Париж, Кембридж, Ленинград и Калкута, а частични издания на този текст се пазят в библиотеките на университетите в Токио и Киото, Япония. Парижкият ръкопис, най-доброто издание на тази *Вякхя*, се пази в колекцията на *Societe Asiatique*; този текст е бил възпроизведен от японските учени *Бун'ю Нанджо*, *Bun'yu Nanjō* и *Кендзю Сасахара*, *Kenjū Sasahara* и предаден на библиотеката на Университета Отани, *Ōtani*, в Киото.

През 1912 г. под ръководството на Силвен Леви започва международна инициатива за публикуване на този труд. Леви, Шчербатски и *Унраи Огивара*, *Unrai Ogiwara*, започват публикуването в *Bibliographie Bouddhique*, но стигат само до средата

на втора глава (1918 и 1931 г.). Де Ла Вале Пусен публикува през 1914-1918 г., независимо от тях, текста и превода на френски език на трета глава, *Лока-нирдеша*.

В Япония се създава сдружение за подпомагане на публикуването на *Вякхя*, ръководено от *Огивара*. Намерението било това издание на *Вякхя* да бъде въз основа най-вече на ръкописа, пазен в Калкута, и да се дават препратки и позоваване на ръкописа от Париж. Така пълният текст на *Вякхя* най-накрая бил публикуван в Токио с латинска транслитерация на санскритските букви (1932-1936 г.). Този труд наскоро беше отпечатан повторно (1971 г.) в Токио и все още е лесно достъпен. В него *Огивара* сравнява текста на *Абхидхармакошабхашям* с преводите на китайски и тибетски. В труда на *Яшомитра* текстът от *Кошабхашям* е в курсив, а всички произведения, цитирани от *Васубандху* и *Яшомитра*, са отбелязани под черта.

По-късно *Нарендра Натх Лоу*, основавайки се на ръкописа в Кембридж, публикува на *деванагари* ((санскритската азбука)) *Вякхя* от *Яшомитра*, стигайки до четвърта глава, *Карма-нирдеша*. Трудът на *Лоу* е публикуван в *Calcutta Oriental Series*, бр. 31 (1949–1955).

27. Тибетската *Кошабхашям*

Всичко, описано по-горе, се основава почти изцяло на санскритските издания на *Кошабхашям* и *Вякхя*, както и на техните преводи на китайски език. Независимо от това, тибетският превод на *Кошабхашям* също е получил определено внимание от страна на западни и японски учени.

Щчербатски публикува в *Bibliographie Bouddhique*, XX, Част I (1918 г.) тибетския текст на първа глава, *Дхату-нирдеша*, а в Част II (1930 г.) от същата тази поредица продължава с публикуването на текста, стигайки до 46-та *карика* на втора глава.

В Япония в Киото през 1936 г. *Шунга Терamoto*, *Shunga Teramoto*, публикува тибетския текст на първа глава, а Катедрата за изучаване на будизма (*Bukkyōgaku kenkyū-shitsu*)

на университета в Киото публикува тибетския текст на първа глава на *Кошабхашям* заедно с *Вякхя* от *Яшомитра*: досега са стигнали до шеста глава.

28. Преводи на *Кошабхашям* и *Вякхя*

Понастоящем съществуват няколко превода на *Кошабхашям* и *Вякхя*.

Един пълен превод на френски език беше осъществен от де Ла Вале Пусен. Този превод се основава главно на китайския превод на *Сюан-цанг*, но често има и препратки към санскритския текст на *Васубандху* (както е запазен при *Яшомитра*), към китайския превод на *Парамартха*, *Paramārtha*, и към тибетски източници. Този труд е публикуван в периода 1921 – 1931 г. (вж. по-горе).

Шчербатски е „превел“ девета глава, *Пудгала-пратишедха*, от тибетски на английски под заглавието „Теорията на будистите за душата“ (*The Soul Theory of the Buddhist*, 1920). Преводът първоначално е публикуван в *Bulletin de l'Academie des Russie*, но наскоро е препечатан в Индия. Този труд в действителност е един доста хлабав преразказ на девета глава.

Вякхя на *Яшомитра* също преминава през няколко частични превода. Де ла Вале Пусен превежда на френски език (1914–1919) коментарите на *Вякхя* към трета глава на *Кошабхашям*, а със съвместни усилия *Огивара*, *Сусуму Ямагучи*, *Susumi Yamaguchi*, *Гаджин Нагао*, *Gadjin Nagao* и *Иссаи Фунабаши*, *Issai Funabashi* превеждат *Вякхя* на съвременен японски език – до втора глава на *Кошабхашям*. В допълнение, *Ямагучи* и *Фунабаши* публикуват японски превод на коментарите върху трета глава на *Вякхя*, *Лока-нирдеша* (1955). В този труд всяко изречение на санскрит е сравнено с неговия тибетски превод, добавени са коментарите на *Яшомитра*, както и илюстративни и пояснителни материали от *Стхирамати*, *Sthiramati* и други индийски учители. Работейки по същия начин, *Фунабаши* превежда през 1956 г. части от четвърта глава, *Карма-нирдеша*.

В наши дни *Сакурабе* превежда първа и втора глава от *Кошабхашям* на японски (1969), ползвайки пълното издание на текста на санскрит, публикуван от П. Прадхан, P. Pradhan (Патна, 1967).

29. Индекси към *Кошабхашям*

Първият индекс към *Абхидхармакошабхашям* се основава на китайския превод на тази книга. Индексът е наречен *Кандо-Кушарон-сакуин*, *Kando-Kusharon-sakuin*. В него се изреждат всички китайски думи от *Кушарон* (тоест *Кошабхашям*), но подредени съгласно японския вариант на текста. Текстът, използван като основа за този индекс, е от изданието *Кандо-бон* или *Кандо*. Думата *кандо*, *kandō* буквално означава, че анотация или коментар (*-dō*) към текста се поставя най-отгоре или че е „короната“ (*kan-*) на страницата. Когато даден текст е наречен *Кандо-издание*, това означава, че редакцията на текста е дело на видния учен-монах от края на 19 и началото на 20 в. *Киокуга Саеки*, *Kyokuga Saeki*. Именно редакцията на *Саеки* (т.е. *Кандо-изданието на Кушарон*) е било използвано от де Ла Вале Пусен при неговия превод на френски език, като повечето от бележките и поясненията на де Ла Вале Пусен са взети директно от труда на *Саеки*.

С публикуването през 1946 г. на санскритските *карики* от В. В. Гокхале (вж. по-горе) и особено с публикуването на *деванагари* на пълния текст на *Абхидхармакоша-бхашям* (намерения от *Самкритяна* ръкопис) от П. Прадхан през 1967, става възможно съставянето на индекс към санскритския текст на *Кошабхашям*. Това е било направено в *Кушарон-сакуин*, *Kusharon-sakuin* от проф. *Акира Хиракава*, *Akira Hirakawa* от Университета в Токио. Английското заглавие на този индекс е „Индекс към *Абхидхармакошабхашям*, Част Първа“, и е публикуван в Токио през 1973 г.

Основните думи в този индекс са дадени на санскрит с техния превод на тибетски и китайски. Китайските думи са дадени по реда, в който се появяват в превода на *Кошабхашям* от *Сюан-цанг*, заедно с вариантите им от *Парамартха*, ако има

нужда. В този индекс са дадени първото и всяко следващо срещане на основната санскритска дума (съгласно изданието на текста от *Прадхан*), следвани от появата им в съставна дума, а след това – според превода им на тибетски и китайски.

Първа част на *Кушарон-сакуин* започва с едно дълго есе на английски език от проф. *Хиракава*, където се разглеждат няколко въпроса, повдигнати от *Кошабхашям*: датиране на *Васубандху*, връзката на *Кошабхашям* с традицията *Йогачара* в *Махаяна* будизма, връзката на *Саутрантиките* с *Махаяна* будизма, както и обзор на вътрешната структура и съдържание на *Кошабхашям*.

Втора част на този индекс е публикувана през 1977 г., като там водещи думи са думите на китайски, дадени заедно с техния еквивалент на санскрит. Показано е къде китайските думи се срещат и в двата превода – този на *Сюан-цанг* и на *Парамартха*, както и мястото на техните санскритски оригинали в изданието на *Прадхан*.

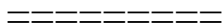
Част трета е публикувана през 1978 г. и представлява тибетско-санскритски индекс на *Кошабхашям*. Препратките към Тибетската *Кошабхашям* са взети от Пекинското издание (том 115) на Тибетския канон, като има и редки позовавания на изданието на *Дерге*, *Derge* на Канона. Част трета включва също списък на съответствието на страниците с термините между редица издания: изданието на *Кошабхашям* на *Прадхан* (публикувано в *Bauddha Bharati Series*, том V, VI, VII, IX); изданието на Taishō (а именно преводите на *Сюан-цанг* и *Пара-мартха*); изданието *Кандо* на *Киокуга Саеки* (вж. по-горе) и на двете – Пекинското и *Дерге* – издания на *Кошабхашям* на тибетски език.

Част трета съдържа и допълнителен раздел с приложения: Приложение, което е допълнение към санскритския текст на Първа част; плюс едно ценно допълнение към списъка с грешки в текста от *Прадхан*, а подробен списък с общо 53 страници грешки в Първа и Втора част на този индекс приключва този труд.

¹ Традицията *Тхеравада* ((Пътят на Старейшините)) в *Хинаяна* будизма – религията на Цейлон, Бирма, Тайлан, Лаос и Камбоджа – признава около седем труда като съставни части на тяхната пълна *Абхидхарма Путака*. *Сарвастивадините* от Кашмир и Гандхара също имат една *Абхидхарма Путака*, но съдържанието на този сборник не е ограничено до седем, а включва повече трудове и не изглежда някога да е било затворена система, като тази на *Тхеравадините*.

² За разцеплението вж. Встъпителните бележки на К.А.Ф. Рис-Дейвидс в труда й „Точки на противоречие” (*Points of Controversy*). Според *Васумитра*, оригиналната *Сангха* се е разцепила на две – на *Махасангхика*, *Mahāsanghika* и на *Стхавиравадини*, *Sthaviravādin* (*Тхеравадини* на пали), а после *Стхавиравадините* се разцепили на още две: на *Хаймавата*, *Naīma-vata* („Обитатели на снега“, днешните *Тхеравадини*) и *Сарвастивадини*. Това последно разцепление е станало около 250 г. пр. н.е.

Абхидхармакошабхашям
от Васубандху



Том I

Въведение¹

Луи де Ла Вале Пусен

=====

Най-ранната Будистка литература е разделена на две части или „кошници“. Първата – *Виная*, излага правилата и предписанията за монашеската дисциплина, включително история и коментари върху тази дисциплина. Втората – *Дхарма*², по-късно наречена *Сутра*, *Sūtra*, е сборник с беседи, които обясняват *Дхарма*, тоест всичко което пряко или непряко засяга пътя към спасението, един прост морален закон (колкото и безсилен да е окончателно да освободи даден човек от страданието), но най-вече обясняват Осморния Път, методите за съзерцание и медитация, които водят до окончателно освобождаване от страданието, тоест до *Нирвана*. Това е най-важното нещо, защото „единственият вкус на Добрия Закон е вкусът на освобождението“.

Сутра или *Дхарма* не могат да се практикуват отделно. Човек ефективно преборва желанието и омразата (*лобха*, *двеша*, *lobha*, *dveṣa*) само като унищожи невежеството (*моха*, *моха*); моралният закон предполага *самягдритти*, *samyagdrīṣṭi* или правилен възглед по отношение на съществуването и възмездие за дадено действие. Още повече че елиминирането на замърсяванията и техните най-малки следи, нещо абсолютно задължително за освобождението от цикъла на преражданията, предполага осветяване на природата на нещата, техният случаен и преходен характер. Може да предположим, че *Сутрите* винаги са съдържали много психология и онтология.³ В процеса на развитие на ученията са били редактирани много беседи на Буда, съдържащи списъци, изпълнени с глоси – обяснения и тълкуване на техническите термини. Това е, което ранната традиция нарича *матрики* или *индекси*.⁴ *Ангуттара*, *Aṅguttara*⁵ и *Дигха*, *Dīgha*, 33-4, където тези категории са подредени според нарастването на броя на термините в тях, са запазили за нас един ранен вид на тази лите-

ратура. [Една от най-забележителните *матрики* е *Сангитисуттанта*, *Saṅgītisuttanta*. Палийският канон от този текст прави *сутра* и я включва в *Дигха*, *Dīgha*. Под наименованието *Сангитипарая*, *Saṅgītiparyāya*, тази *матрика* заема своето място сред седемте канонични текстове на *Абхидхарма* от *Сарвастивада*, *Satvāstivāda*.]⁶

Една школа, по-известна от другите, която може би първа е съставила стандартизираните кошници *Виная* и *Сутра*, е била Школата на езика пали; тя също е и първата школа, съставила третата кошница. Първите поучения са били включени в състава на *Сутра*. Наименованието *Абхидхарма* е било дадено на новите, по-систематизирани поучения. Това име обозначава един специфичен начин на представяне на *Дхарма* и автентичността (ако не исторически, то поне според доктрината) на тези текстове е била приета като несъмнена, а самите те – групирани в „кошница“, поставена на същото равнище, на което са кошниците *Виная* и *Сутра*. [За една дискусия отнасяща се до автентичността на *Абхидхамманитака*, *Abhidhammapīṭaka*, вж. напр. *Atthasālinī*, стр. 35.]

„Нека тогава ясно да се разбере,“ казва г-жа Рис Дей-видс, „че днешните ни познания за тази философия, така както е представена от Будисткия палийски канон, на практика не биха били по-малко, ако дори цялата *Абхидхарманитака* не съществуваше ... Следователно тежестта на *Абхидхамма* не е в някакъв съществен принос към философията на Ранния будизъм, а в аналитичната, логическа и методологическа доработка на онова, което вече е било налично ... Главните методи на това учение (*Абхидхамма*) са: първо, дефиниране и установяване на всички понятия или термини, влизащи в схемата на будистката култура; второ, излагане на всички доктрини, теоретически и практически, като формулировки, със съгласуване на всичко онова, което е в логическа взаимовръзка; и накрая, последователни усилия за намаляването на всички възможни „неправоверни“ гледища и становища до абсурд ...“⁷

Въпреки това думата *Абхидхамма* се цели по-високо, което можем да разберем от един пример. Забраната за пиене на алкохол

е предписание от *Виная*. Но за да изследваме прегрешението пиене на алкохол като прегрешение по природа или като прегрешение вследствие на неподчинение, означава да наложим *Виная* като чиста теория, като „рафинирана“ *Виная* – това, което наричаме *Абхивиная*. По същия начин *Абхидхарма* не е останала чужда за научното изследване и философията; тя се занимава с въпроси, чиито връзки с *Дхарма* с право са наречени „съвсем хлабави“! Тази тенденция е много силно подчертана в последния трактат на палийската *Абхидхамма*, познат под името *Катхаваттху*, *Kathāvatthu*, традиционно датиран от времето на Събора на *Ашока*, *Aśoka*.⁸ Този труд представлява опис на ересите и много ясно определя мястото им по отношение на множеството чисто спекулативни въпроси: благодарение на него може да се убедим колко продължителна е била работата по тълкуване и обясняване, на които *Сутрата* е била обект.

Палийската *Абхидхамма* не е част от най-старото наследство, общо за всички школи, което обаче не означава, че тя е Сингалска ((от Шри Ланка))! Докато всички задълбочени проучвания на каноничната литература на чисто Индийския будизъм ни разкриват някои *Виная* и *сутри*, произлезли и развили се от палийската литература, или пък имащи близка връзка с тази литература, никой досега не е открил присъствието на каквито и да било „прототипи“ на Палийските *Абхидхамми*.⁹

Във всеки случай, според самата традиция, *Катхаваттху* по право принадлежи към определена философска школа – *Вибхадж-джавадините*, *Vibhajjavādīn*, „последователи на разграничаването“.¹⁰ На стария въпрос, обсъждан в *сутрите*, „Всичко ли съществува?“,¹¹ тези философи отговаряли с разграничаване (*вибхаджя*, *vibhajya*): „Настоящото и миналото, които все още не са дали своя резултат, съществуват; бъдещето и миналото, които са дали своя резултат, не съществуват“.¹²

На тази школа се противопоставя – от древни времена, навярно – школата на „всичко съществува“ – *Сарвастивада*, *Sarvāstivāda* (*Сарвастивадини*, *Сабаттхивадино*; *Sarvāstivādin*, *Sabbatthivādino*). Тази школа, която също представлява секта, която е имала „специална“ *Виная* и свой собствен канон и която е

била „санскритизирана“¹³, е „изваяла“ *Дхарма*. Освен „казуистите“ *винаядхари*, те са имали „философи“ – *абхидхармики*, *ābhidhārmika*. [Техният *Девасарман*, *Devasārman*, защитник на съществуването на миналото и бъдещето, е противостоял на *Му-лиен*, *Mu-lien* или *Моггалипутта*, *Moggaliputta*.] Една дълго продължаваща работа, за която малко знаем,¹⁴ е довела до редактирането на редица трудове, сред които са и седемте книги на *Абхидхарма*, Ученията (*шастри*, *śāstra*) или Работите (*пракарана*, *prakaraṇa*), *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna* с нейните шест крака (*пада*, *pāda*), *Дхармаскандха*, *Dharmaskandha* и др. Съществуват философски идеи, произлезли от това първо ниво на литературата на мъдростта.¹⁵ Но умозрителната работа по теорията продължила и към края на първи век от нашата ера (*Събора на Канишка*, *Kaṇiṣka*),¹⁶ е бил написан коментар върху *Джнянапрастхана*: *Вибхаша*, *Vibhāṣā*, един колективен труд, който дава името си на всички учители, които са го възприели. *Вайбхашиките* са философите, които се позовават на *Вибхаша* (Watters, i.276). Изглежда, че центърът на тази школа бил Кашмир, въпреки че е имало *Сарвастивадини* и извън Кашмир – *Бахурдешаки*, *Bahirdeśaka*, „учители от чужди земи“; *Пасчаттяи*, *Pascattya* [Западняци или такива, които живеят на запад от Кашмир]; *Апарантаки*, *Aparāntaka*, „учители от западните граници“ и някои Кашмирци, които не са били *Вайбхашики*.

Сарвастивадините и *Вайбхашиките* вярвали, че *Абхидхармите* са били словата на Буда. Но има учители, които не признават автентичността на тези книги. Дори когато е трябвало да се съобразяват, че няма „кошница на *Абхидхарма*“ извън *Абхидхармите* на *Сарвастивадините*, всеки от тях е знаел, че словата на Буда са били обхванати в три „кошници“, те са отговаряли, че Буда е учил на *Абхидхарма* чрез самата *Сутра* – което е съвсем вярно. Те признавали единствено достоверността и авторитета на *Сутра* и приели името *Саутрантики*, *Sautrāntika*.¹⁷

Не бива обаче да се заблуждаваме относно техните становища и позиции. Дори и формално да са се противопоставяли на някои от тезите на *Вибхаша* и на *Вайбхашиките*, *Саутрантиките* са имали напредничави хипотези, а може би и Будология. Те не са

се борили систематично срещу опонентите си, които без съмнение са били техни предшественици. Приемали са всичко от системата на *Вайбхашиките*, което не са имали формална причина да отричат.

Поне такава е, да се изразим предпазливо, отношението на нашия автор *Васубандху*.¹⁸

Неговият труд *Абхидхармакоша* е колекция от приблизително шестотин стиха, описващ себе си като „представяне на *Абхидхарма* така, както е преподавана от *Вайбхашиките* от Кашмир“. Това не означава, че *Васубандху* е *Вайбхашика*, нито пък *Сарвастивадин*. Той има очевидни симпатии към *Саутрантиките*, придържа се към мненията на „ранните учители“, а именно *Йогачарините*, главният сред които е бил *Асанга*. Но без съмнение, в съзнанието си приема системата на *Вайбхашиките* като крайно необходима: *Вайбхашиките* са „Школата“. Никъде другаде не може да се намери излагане и представяне на учението, така добре организирано и така пълно, както тяхното. Въпреки всичко, и те понякога грешат и то по важни въпроси. *Васубандху* допълва с коментари в проза своята колекция от технически строфи – едно безпристрастно представяне на системата на *Вайбхашиките* – и това е *Абхидхармакошабхашям*, в която излага своите личните мнения и възражения и становищата на разни други школи и учители, представени с множество тези, отхвърляни от Школата.¹⁹ Известно е, че на свой ред *Васубандху* е бил нападан и оборван от „правоверните“ *Вайбхашики*.

Но за нас е от малко значение дали той винаги е прав! Най-важното за нас, както и за учителите, негови последователи, е че книгата му с неговите *бхашям* (*(bhāṣyam, коментар)*) е истинско съкровище (*коша, koṣa*).

От гледна точка на догматиката *Абхидхармакоша*, заедно с *Бхашям*, е може би най-поучителната и полезна книга на Ранния

будизъм (*Хинаяна, Нїпауїна*). Тя изиграва незаменима роля при изучаването на каноничната философия и на схоластиката – в буквалния смисъл на думата.

Ще е много невярно, ако кажем, че не познаваме философията на каноничния будизъм: ние знаем неговите същностни елементи, основните му доктрини, по-важните връзки и много от детайлите на учението. Но историята на тази философия, нейните извори и развитие не са така ясни, въпреки че можем да си представим, че Будизмът, също като самият Буда, са извървели много стъпки от възникването му и то във всички посоки. Справедливо е да кажем (и много желателно да поворим), че дори ако историята на каноничната философия още не е приключена, то представата, която учени като Рис Дейвидс, Rhys Davids и Олденберг, Oldenberg са ни дали за тази философия или ще си остане окончателна, или ще се нуждае само от леки корекции. Можем обаче да приемем, че не познаваме изцяло и напълно нито една част, защото недостатъчно познаваме схоластиката, която безспорно я е обогатила и може би деформирала, но определено се е развила вътре в нея. Още повече, че методите и тенденциите на схоластиката са съвсем аналогични на ранната теория, откъдето произлиза каноничната философия. Тази философия е изградена от ранните пластове на теорията и продължава в самата схоластика – както на пали, така и на санскрит.

Усещането за незнание е много силно, когато се опитваме да прочетем ранни творби, като *Дхаммасангани* или *Катхаваттху*; или когато с определена решителност ((за успех)) се опитваме да установим смисъла на самите *сутри* дума по дума (*аваявартха, аваяварта*). Колко много са понятията, чийто точен смисъл и значение ни убягва! Лесно, а и често правилно се забелязва, че тези понятия първоначално не са имали точно определен смисъл, че само общата ориентация на будистката мисъл е достатъчна и достойна за нашия интерес. Дори напълно да пренебрегнем четирите *дхияни* ((*dhyāna*, вглъбяване, медитация)) и четирите *аруня-саманаттиса* ((*ārūpyasamāpattissā*, вглъбяване в нематериалното)): (1) *витарка* и *вичара*; *vitarka*, *vicara*; (2) *руна*, *rūpa*; (3) „плодовете“ и (4) „кандидатите за тези плодове“, ние въпреки това

ще имаме задоволителна представа за главния смисъл и за методите, водещи до святост в Будизма; и ще разберем, че кандидатите за тези плодове са онези, които следва да съсредоточават вниманието си върху всяка една подробност, свързана с Осморния Път – а не Западните историци.

Някои мислят, че схоластиката не е интересна; че през цялата история на будизма, той остава чужд на религията в пълния смисъл на думата, както е било при ранното учение. Това е погрешно: *iti cen na sutravirodhataḥ, iti cen na sūtravirodhataḥ*: „Ако мислите така – не, защото противоречи на *Сутрама!*“ Будизмът се е зародил сложен и многословен, педантичните му категории често са добудистки. По една щастлива случайност, ние имаме възможност да го изучаваме съвсем отблизо чрез източници, по-стари от *Буддхагхоса, Buddhaghosa*. А пък *Абхидхармакоша* ни дарява с този шанс в степента, в която да добием смелост да бъдем достойни за нея.

Един пример за това дават самите будисти. *Абхидхармакоша* е имала велика съдба: „Този труд ... има огромно влияние и въздействие. Още с нейната поява тя се превръща в крайно необходима за всички – поддръжници и противници. И основание да вярваме в това има, защото същият успех я е следвал навсякъде: първо в Китай с *Парамартха, Paramārtha, Сюан-цанг, Hsüan-tsang* и учениците му, а след това в Япония, където и до ден днешен изучаващите Будизма започват с *Кошаашастра, Kośa-śāstra*“.²⁰

Авторът ни уверява, че в книгата му ще намерим правилно и вярно обобщение на учението на *Вайбхашиките*, но колкото и силна да е зависимостта му от ранните учители на *Абхидхарма*, може да приемем, че той подобрява и усъвършенства това, което те казват. Когато *Коша* е била четена, ранните трудове на *Сарвастивадините – Абхидхарма* и *Вибхаша* – без съмнение са загубили част от практическото си значение. Въпреки че китайците са превели тези трудове, тибетските *Лодсави, ((Lotsava, мъдрец))* не са сметнали за уместно да поставят тези трудове сред тибетските преводи (с единствено изключение за *Праджняпти, Prajñapti*²¹). Това е така, безспорно, защото *Абхидхармакоша*, в

съответствие с твърдото намерение на *Васубандху*, представлява същинско изчерпателно изложение, обхващащо всички въпроси – онтология, психология, космология, дисциплината и учението за действието, теорията за резултатите, мистика и святост – и ги разглежда със здрав разум и ясен език, прилагайки всички методи, на които индийците са способни. След *Васубандху* Северните будисти, независимо към коя школа са принадлежали, и дали са се придържали към *Махаяна*, *Маһауāна*, или не, са учили елементите на Будизма от *Коша*. В действителност всички школи са на едно и също мнение по повечето фундаментални въпроси, като същите са приети и в палийското учение и дори може да добавим, често са в основата на самите *сутри*. Всички тези въпроси, поставени и разяснени от *Вайбхашиките*, никъде другаде не са представени така мъдро и проникателно, както в *Абхидхармакоша*. Това достатъчно добре обяснява авторитета на автора и популярността на книгата.

Освен че *Васубандху* е един превъзходен „професор“ по будизъм – будизъм без епитет за секта или школа – той ни прави безценна услуга, като ни посвещава в систематичната философия на тези школи. Той изгражда пред нас пространната постройка на догмата на *Вайбхашиките*; посочва ни нейните недостатъци; обяснява какво казват *Саутрантиките*, какво отговарят *Вайбхашиките* и какво мисли той самият. Като много философски трактати и като най-добрите от тях, *Абхидхармакоша* е плод на обстоятелствата, написана *sub specie aeternitatis* ((под знака на вечността)). В нея намираме много точни понятия и много алюзии към съвременните спорове и дискусии.²² Това не е скучна книга.

В нея намираме и множество цитати, които в други източници са съкратени. Поради това *Кошабхашям* е завещано ни скъпоценно средство за изучаването на по-ранната литература.²³ Нейните цитати се прибавят към многобройните фрагменти от санскритския канон, достигнали до нас от пясъците на Туркестан или открити изпод модернистичната за времето си проза на *Дивявадана*, *Divyāvadāna* и *сутрите* от Великата Колесница. Те най-често имат отношение към текстовете от доктринален

характер и така, в това отношение ни се изяснява, ако не историческата връзка, то връзката между различните канони.

Важността на *Абхидхарма* е отдавна призната от Европейските учени, първоначално от Бурно, Burnouf. Но нека да видим защо изучаването на този труд е било отлагано за такъв дълъг период от време.

Трудът на *Васубандху* е съставен в две различни части: *Абхидхармакоша* или *карики* – сборник от около шестотин стиха, и коментарите към тях – или *бхашия*.

А от огромната обяснителна литература, която изпълва осем тома на Тибетския канон, непалските книжовници са ни оставили само един документ: коментарът на *Яшомитра*, *Yaśomitra*, върху *Бхашия* – *Абхидхармакошавякхя*, *Abhidharmakośavyākhyā*, който носи името *Сфутартха*, *Sphuṭārthā*: „с ясно значение“.

Този коментар на *Яшомитра* не е пълен коментар. От време на време тук се цитират строфи на *Васубандху*, и се разяснява такъв и такъв откъс от *Бхашия*, като откъсът се посочва само с първите няколко думи, по примера на общоприетия за коментаторите начин. „Самият въпрос“, казва Бурно, „е труден за проследяване поради формата на коментара, който вади всяка дума от текста и разработва или оспорва смисъла ѝ в глоса, което обикновено е много дълго. Само в много редки случаи е възможно да се различи текстът измежду тези коментари, наред които той се губи“. Нека добавим, че *Яшомитра* подминава с мълчание всичко, което на него му изглежда просто и лесно или неинтересно, и на всичко отгоре хвърля читателя *ex abrupto* ((съвсем ненадейно)) в разискване на въпроси и „становища“, които дори не са посочени. В Първа глава той обяснява почти всяка дума от текста. Другаде пък се съсредоточава само върху неща, по отношение на които има да каже нещо важно.

Поради това, както казва Бурно̀, коментарите на *Яшомитра* „са една неизчерпаема мина от скъпоценни учения“ (*Introduction*, стр. 447); там намираме хиляди интересни неща, но сами по себе си те са много неефективен инструмент за изучаването на *Абхидхармакоша*.

Ето защо този труд е бил пренебрегван толкова дълго време. Или по-добре казано, защо, след като е привлякъл вниманието на много търсачи на истината, никой не се е захванал да работи по него. Познанията по санскрит не са достатъчни; човек трябва да прибави и знания и по китайски и тибетски, защото доскоро в цялост съществуваша единствено китайската и тибетската версии на книгата на *Васубандху – Карика и Бхашям*.

Библиография на *Коша*

1. Burnouf, *Introduction*, 34, 46, 447 (важността му), 563; Wassiliew, *Buddhismus*, 77, 78, 108, 130, 220; S. Lévi, *La science des religions et les religions de l'Inde (École des Hautes-Études, Syllabus 1892)*, Hastings', *Encyclopedia*, I.20 (1908); Minayew, *Recherches et Matériaux*, 1887, преведена 1894.

J.Takakusu, „*On the Abhidharma Literature*“, *JPTS*, 1905.

Noël Péri, „*A propos de la date de Vasubandhu*,“ *BEFEO*, 1911.

De La Vallée Poussin, *Cosmologie Bouddhique, Troisième chapitre de l'Abhidharmakoca, kārikā, bhāṣya et vyākhyā avec [une introduction et] une analyse de la Lokaprajñāpti et de la Kāraṇaprajñāpti de Maudgalyāyana*, 1914–1919; Paul Demiéville, „Review of the Kosa i-ii“, *Bulletin*, 1924, 463; O. Rosenberg, *Probleme der buddhistischen philosophie*, 1924, превод на труда е публикуван на руски през 1918 г. (приложението съдържа богата библиография на литературата *Абхидхарма*, китайски източници и японски трудове); Th. Stcherbatsky, (1) *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”*, 1923 г. (първото приложение е превод на *Коша*, v, стр. 48-65 от френския превод, второто е списък на 75-те *дхарми* с важни бележки); (2) Превод на

английски език на *Pudgalapraṭiṣedhaprakaraṇa* или девета глава на *Koṣa*, Ac. de Petrograd, 1918.

Sōgen Yamakami, *Systems of Buddhistic Thought*, Калкута, 1912, гл. iii, „*Sarvāstivādins*“. Библиография на съвременни японски статии и трудове в работи на Пери, Демиевил, Розенберг и особено на Суисаи Фунабаши, *Suisai Funabashi, Kushi Tetsugaku*, Токио, 1906.

2. *Koṣa* и нейните коментари; санскритски, тибетски и китайски източници:

а) *Abhidharmakośavyākhyā*, *Bibliotheca Buddhica*, *Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā*, труд на Яшомитра, първи *Kośasthāna*, под редакцията на проф. S. Lévi и проф. Th. Stcherbatsky, 1-во издание, Петроград, 1918; 2-ро изд. от Wogihara, Stcherbatsky и Obermiller (част от втора глава), Ленинград, 1931.

Текстът на трета глава – *карики* и *вякхя* – в *Bouddhisme, Cosmologie ...* L. de La Vallée Poussin [със съдействието на д-р P. Cordier], Брюксел, 1914-1919;

б) Тибетски превод на *Абхидхармакошакариках*, *Abhidharmakośakārikāḥ* и на *Абхидхармакошабхашя*, *Abhidharmakośabhāṣya* от Васубандху, под редакцията на Th. I. Stcherbatsky, 1-во изд. 1917, и 2-ро изд. 1930.

3. Тибетски източници, Palmyr Cordier, *Catalogue de fonds tibétain de la Bibliothèque Nationale*, част трета, Париж 1914, стр. 394 и 499:

а) *Abhidharmakośakārikā* and *Bhāṣya* от Vasubandhu, *Mdo* 63, 1-27 и свитък 28 – *Mdo* 64, свитък 109;

б) *Sūtrānurūpā nāma abhidharmakośavṛttiḥ* от Vinītabhadra, 64, свитък 109-304;

в) *Sphuṭārthā nāma abhidharmakośavyākhyā* от Yaśomitra, 65 и 66. Това е коментарът, запазен на санскрит;

г) *Lakṣaṇānusārinī nāma abhidharmakośaṭīkā* от Pūrṇavaradhana, студент на *Стхирамати*, *Sthiramati* и учител на *Джинамитра*, *Jinamitra* и *Шилендрабодхи*, *Śīlendrābodhi*, 67 и 68;

д) *Upāyikā nāma abhidharmakośaṭīkā* от *Śamathadeva*, 69 и 60, свитък 1-144;

е) *Marmapradīpo nāma abhidharmakośavṛttiḥ* от *Dignaga*, 70, свитък 144-286;

ж) *Lakṣaṇānusāriṇī nāma abhidharmakośaṭīkā*, съкратена версия на “*Bṛhattika*,” както по-горе в подт. г), 70, свитък 286-316;

з) *Sārasamuccayo nāma abhidharmāvatāraṭīkā*, анонимен автор, 70, 315-393;

и) *Abhidharmāvatāraprakaraṇa*, анонимен автор, 70, свитък 393-417;

й) *Tattvārtho nāma abhidharmakośabhāṣyaṭīkā* от *Sthiramati*, 129 и 130.

4. *Abhidharmakośaśāstra* от *Vasubandhu*, прев. от *Paramārtha* в периода 564-567 г.н.е., *Taishō* ((*Taishō Tripiṭaka*, Китайският будистки канон)), том 29, 1559, стр. 161-309; превод от *Hsüan-tsang*, 651-654, *Taishō*, том 29 1558, стр. 1-160.

Препратките в нашия превод са към изданието на *Kyokuga Saeki* (*Куокуга Саеки*), *Kandō Abidatsuma Kusharon* (Киото, 1891), страниците на които съответстват на тези от изданието *Минг*, *Ming* – забележителен труд, който към интересните бележки на редактора съдържа изключително много извлечения от няколко източника: от двамата главни китайски коментатори; от *Ви́бхауа*; от коментарите на *Самгхабхадра* и от труда на *K'uei-chi* върху *Тримшика*, *Trimśikā*.

5. Сред китайските коментари на *Коша*:

а) *Shen-t'ai*, авторът на *Shu: Chü-she lun shu*, първоначално в двадесет тома на китайски език, но днес са налични само томове 1, 2, 4, 5, 6, 7 и 17; *Manji Zoku-zōkyō*- I.83.3-4;

б) *P'u-kuang*, авторът на тридесеттомния *Chü-she lun Chi*; *TD* 41, номер 1821;

в) *Fa-pao*, автор на тридесеттомния от *Chü-she lun Shu*; *TD* 41, номер 1822.

Други двама ученика на Сюан-цанг – *Huai-su* и *K'uei-chi*, са писали коментари върху *Коша*, но те са загубени. *Пу-куанг* също е написал кратък трактат за ученията в *Коша*;

г) *Yuan-hui* е написал тридесеттомен *Shu* върху *Кариките* на *Коша*, труд с предговор, написан от *Chia-ts'eng* и датиран преди 727 г. Този труд *Chü-she lun sung Shu* (с вариант *Chü-she lun sung shih*) е запазен в *TD* том 41, номер 1823. Този *Шу* „е бил коментиран многократно в Китай и е широко разпространен в Япония; това е този текст „посредник“, от който *Махаянистите* основно черпят знанията си за *Коша*. Но от гледна точка на Индологията, той не представлява същия интерес, както предишните три коментара“.

Сюан-цанг е диктувал своята версия за *Самгхабхадра*, *Samghabhadra* на *Yuan-yu*. Има и някои фрагменти от коментар, написан от него.

6. *Гунамати*, *Guṇamati* и *Лакшанасара*, *Lakṣaṇāsāra*.

Гунамати е познат чрез коментара си върху *Вякхяюкти*, *Vyākhyāyukti*; много фрагменти от този коментар са цитирани в *Chos-'byun* от *Vi-ston*, превод на Obermiller, 1931 г. *Яшомитра* го споменава четири пъти в своята *Абхидхармакошавякхя*:

а) Встъпителни строфи: *Гунамати* коментира *Коша*, също както и *Васумитра*; *Яшомитра* се придържа към този коментар, когато е правилен;

б) „*Гунамати* и ученикът му *Васумитра* казват, че думата *намас* ((поздрав, поклон)) е спрегната в четвърти падеж. Но когато *намас* не е употребена самостоятелно, имаме винителен падеж. Ето защо този учител (*Васубандху*) във *Вякхяюкти* казва, „Поздравявайки *Муни* с главата си ...“ (*Коша*, *Vyākhyā*, i, стр.7);

в) *Гунамати* твърди, че *Коша* неправилно учи, че „Обусловените неща, с изключение на Пътя, са *сасрава*, ((*sāsrava*, обект, към който замърсяванията прилепват)) (*Коша*, i.4b), защото всички *дхарми*, без изключение, могат да бъдат взети от *асравите* ((*āsrava*, замърсяване)) като обект (*Vyākhyā*, i, стр.13);

г) По въпроса за последователността на умствената серия „учителят *Гунамати* с ученика си, бъдещият учител *Васумитра*, поради привързаността си към доктрината, изложена в неговия собствен сборник *никая, nikāya*, вместо да се ограничат до обясняване на *Коша*, те я оборват“ (*Коша*, iii. 11a-b, бележката под черта).

N. Péri (*Date*, 41) припомня, че Burnouf е споменал (*Introduction*, стр. 556), позовавайки се на *Яшомитра*, коментара на *Гунамати*. Той добавя, „Един автор, цитиран много рядко. Неговата *Lakṣaṇānusāraśāstra* (*Taishō*, 1641) формира част от Канона, поставена сред трудовете от *Хинаяна*. Тя обобщава идеите на *Коша* и след това представя свои собствени мнения по няколко въпроса. *Hsi-yü-chi*, след като го поставя сред най-знаменитите монаси от *Наланда, Nālandā* (*TD* 51, т. 924a2), ни казва, че той ((*Гунамати*)) напуснал манастира, където е живял, за да се премести във *Валабхи, Valabhī* (т. 936c2)“.

Taishō 1641 е само един откъс от трактата на *Гунамати*, главата в която той проучва шестнадесетте аспекта на истините (*Коша*, vii. 13): „Дали имаме шестнадесет неща или шестнадесет наименования? Учителите от *Вибхаша* казват, че са постулирани шестнадесет имена, защото има шестнадесет неща. Но учителите на *сутра-упадеша, sūtra-upadeśa* казват, че има шестнадесет имена и само седем неща: четири неща за първата Истина и по едно нещо за всяка една от останалите три. В началото Буда е оповестил *Упадешасутра, Upadeśasūtra*. След смъртта на Буда, *Ананда, Катяяна* и други са рецитирали това, което са чули. За да обяснят смисъла на *Сутрата*, както правят учениците, те са съставили *шастра*, обясняваща *Сутрата*, която е наречена *сутра-упадеша*. След това *Вибхаша* извлича една *упадеша* от това, което е било [в тази *упадеша*]; и понеже тя произлиза само косвено от *Сутрата*, не е наречена *сутра-упадеша*“.

Гунамати продължава, както в *Коша*, vii. 13a: „Според първото обяснение, *анитя*, непостоянството, е такова, понеже възниква от причини (*пратяядхинатват, pratyayādhinatvāt*)“ . И коментира: „Обусловените неща, без сила, не възникват сами по себе си ...“

Първият том завършва с: „Тезата на *Васубандху* е подобна на смисъла, вложен от учителите на *сутра-упадеша*“.

А вторият том започва с „Авторът казва: „Аз няма да давам обяснение в какво вярвам. *Анитя*, непостоянството, е такова, защото след като възникне, има унищожение. Обусловените неща, имащи възникване и унищожаване, не са постоянни. Възникването е съществуване ...“

Трактатът бегло се спира на различни въпроси от философията, на отсъствието на *атман* ((*ātman*, душа)) и подобни. В този труд срещаме някои много интересни бележки, например (*Taishō*, т. 168b9): „В *Хинаяна претите* ((*Preta*, гладен дух)) са по-висши от животните; в *Махаяна* е обратното. В действителност, *претите* са обгърнати от пламъци ..“.

Любопитно е, че заглавието на труда на *Гунамати*, тоест *Лакшананусарашиастра*, е напълно еднакво с това на книгата, приписвана на *Пурнаварудхана*, *Pūrṇavarudhana*, в Танджур. Имаме *Гунамати*, учител на *Стхирамати* и *Пурнаварудхана*, ученик на *Стхирамати*.²⁴²⁵

7. *Стхирамати*

Стхирамати, ученик на *Гунамати*, е защитавал *Коша* от *Самгхабхадра*. „Неговият коментар относно *Коша* се споменава много пъти от *Шен-т'ай*, *Shen-t'ai*, *П'у-куанг* и *Фа-пао* в техен труд върху същия текст. Точният начин, по който го цитират, по който правят бележките си и разискват мненията, ни кара да вярваме, че *Сюан-цанг* може да е донесъл коментарите в Китай и навярно те самите също са ги чели“ (N. Péri, *Date*, 41). *Стхирамати*, авторът на *Tsa-chi*, е един от великите учители от системата *Виджняптиматрата*, *Vijñaptimātratā*.

Съществува (*Taishō* 1561) и един кратък трактат от *Стхирамати* (препис и превод), озаглавен *Кошататтвартхаика*, *Kośatattvārthaṭkā* или *Абхидхармакошашиастрататтвартхатика*, *Abhidharmakośaśāstratattvārathaṭkā*, който без съмнение е извадка от обемен труд със същото заглавие и от същия автор и е запазен на тибетски (Cordier, 499).

Отбелязахме вече коментара по отношение на седемте неща, посочени във встъпителната строфа на *Коша*.

За мъдростта на Буда, по-висша от тази на светците, авторът цитира една строфа от *Калпанамандитика*, *Kalpāmaṇḍitikā* (Huber, *Сутраламкара*, *Sūtrālamkāra*), *Коша*, i.1, vii.30; и ни припомня неведението на *Маудгальяна* за мястото, където неговата майка се е преродила *Коша*, i.1.

За да демонстрира тезата на *Коша*, че *шрадхендриа*, (*śradhdhendriya*, доминираща способност, наречена „вяра“) може да е нечиста, ii. 9, авторът цитира най-подробно *сутрата* с искането на *Брахма*, *Brahmā*, Буда (да задвижи Колелото на Закона), *сутра*, само бегло засегната от *Васубандху*.

Трудът завършва с някои забележки за продължителността на живота. Строфата казва: „При *Курусите* (*Kuru*, държава, населявана от хора с дълбока мъдрост и добро здраве)) животът винаги трае 1000 години; половината от това време на запад, половината на изток. На този континент това не е точно определено; в края на периода продължителността на живота е около десет години; в началото му – неизмерима“ (*Коша*, iii. 78). „В действителност на този свят някои същества, които извършват изключително достойни дела, казват непоколебимо: „Нека имам дълъг живот!“ без да прецизират: „Нека живея сто години, деветдесет години, осемдесет години!“ Или по-скоро някои уважавани личности, родители и приятели казват: „Нека имаш дълъг живот!“, без да уточняват колко дълъг. Ако някой прави подобни изявления, то е защото действията, извършвани от хората на този континент, са свързани с мисли на желание. *Сутрата* казва: „Знайте, О, *Бхикиу*, че продължителността на живота е била повече от 80 000 години при управлението на *Вишашин*, *Vipaśyin*, 20 000 години при управлението на *Кашияна*, *Kāśyapa*; продължителността на живота сега е 100 години; малко ще надживеят този срок, а много ще живеят по-малко“. Ако продължителността на живота не е точно определена, защо тогава Благословения се изразява по този начин? ...“ Трактатът завършва с добре познатата ни строфа: *сучирна брахмачарйе‘смин ...*, *sucīrṇa brahmacarye ’smiṇ* (*Коша*, vi. 60a).

8. *Самгхабхадра* е написал два труда.

Първият, (*TD 29*, номер 1562), заглавието на който е предадено на китайски като *Абхидхарманяянусарашиастра*, *Abhidharmanūyānusāraśāstra* или може би по-скоро като *Няянусаро нама Абхидхармашиастрам*, *Nūyānusāro nāmo Abhidharmasāstram*, е коментар, който възпроизвежда без никакви изменения *Кариките* на *Абхидхармакоша*. Но този осемдесеттомен коментар критикува *Кариките*, които представят учението на *Вайбхашиките*, като ги отбелязва с пояснението *кила* ((нали)), което означава „по думите на Школата“; той оборва *Бхашям*, авторския коментар на *Васубандху*, когато представя възгледи, противоположни на тези на *Вайбхашиките*, и ги коригира, когато приписва възгледи на *Вайбхашиките*, които не са техни.

Заглавието на втория трактат (*TD 29*, бр. 1563) не е предадено изцяло: *Абхидхармасамая-хсиен-шиастра*, *Abhidharma-samaya-hsien-śāstra* или *Абхидхарма-самая-куанг-шиастра*, *Abhidharma-samaya-kuang-śāstra*. *Дж. Такакусу* предлага *Абхидхармасамаяпрадипикашиастра*, *Abhidharmasamaya pradīpikāśāstra*, което не е лошо; само че *прадипа*, *pradīpa* (лампа) винаги е *тенг*, *teng*, а за *хсиен*, *hsien* имаме съответки *пракаша* (*prakāśā*) и *дйотана* (*dyotana*).

Това е четиридесеттомна извадка от *Няянусара*, *Nūyānusāra*, от която е изключена цялата полемичност и така това е едно чисто и същинско представяне на системата (*самая*, *samaya*) на *Абхидхарма*. Тя се различава от *Няянусара* с наличието на доста дълго въведение от седем строфи и проза, а също и с начина, по който третира *Кариките* на *Васубандху*: те или са пропуснати (ii.2-3) или са коригирани (i.11, 14), когато изразяват грешни учения или ако хвърлят сянка на съмнение върху правилните учения с добавянето на думата *кила* ((нали)).²⁶

Самгхабхадра е новатор, а *К'уей-чи* разграничава *Сарвастивадините* на ранни и късни, *Сиддхи*, *Siddhi*, 45 (теорията за атомите), 65 (*лакшани*, *lakṣaṇa*, „характеристиките на обусловените неща“), 71 (*випраюкта*, *viprayukta*, наречена *хо-хо*, *ho-ho*), 147 (*ведана*, *vedanā*?) и 311 (*Сарвастивадини*, отклонили се по

въпроса за *адхимокша*) ((*adhimokṣa*, непоколебимост – *дхармата*, определяща дали да се извършва добро или зло)).

(Допълнения към Библиографията от Хуберт Дурт, Huber Durt.)

Следващите заглавия са публикации на текстове и трудове, отнасящи се до *Абхидхармакошабхашям*, които са били отпечатани след публикуването на френския превод на де Ла Вале Пусен (през 1923 – 1931).

Санскрит:

Gokhale, V.V., *The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu, Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society*, том. 22, 1946 г., стр. 73-102.

Pradhan, P., *Abhidharm-Kośabhaṣya of Vasubandhu*, Серия Тибетски санскритски трудове, том viii, Научен институт „К.П Джаясвал“, Патна, 1967 г.; 2-ро издание, преработено с въведение и избучен показалец от д-р Аруна Халдар, *Aruna Halдар*, 1975 г.

Shastri, Swami Dwarikadas, Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with Sphutārthā Commentary of Āchārya Yaśomitra, Част I (I и II *Kośasthāna*), критически редактирано, *Bauddha Bharati, Varanasi*, 1970 г.

Wogihara, Unrai, *Sphutārthā Abhidharmakośavyakhya*, 2 тома, Токио 1933–1936, преснимано издание, Токио, 1971 г.

Тибетски:

Университет *Отани*, *The Tibetan Tripiṭaka*, Пекинско издание, том 115 (бр. 5590) до том 119 (бр. 5597), *Suzuki Research Foundation*, Токио, 1962 г.

Китайски:

Takakusu, J.K. Watanabe, The Tripiṭaka in Chinese, том 29 (номера 1558 до 1563), *Taishō Issai-kyō kankō kwai*, Токио, 1926 г.

Университет *Отани*, *Index to the Taishō Tripiṭaka*, номер 16. *Bidon-bu* III (том 29), Research Association for the Terminology of the Taishō Tripiṭaka, Токио, 1962 г.

Funabashi, Suisai and Issai Funabashi, Kandō Abidatsuma Kusharon Sakuin, Киото, 1956 г. Този индекс се основава на Китайската версия на *Киокуга Саеки* (китайската версия, използвана от де Ла Вале Пусен) *Кандо-бон Кушарон* в тридесет тома, Киото, 1887 г.

Епохата на *Васубандху*. По-ранният *Васубандху*

Тук няма да даваме библиография на *Васубандху*. Но неговият трактат *Пратитясамутпадавяхя*, *Pratītyasamutpādayākhā* (Cordier, iii. 365) заслужава вниманието на читателя на *Коша*. Г. Тучи, G. Tucci, е публикувал някои откъси от този труд (*JRAS*. 1930, 611-623), където дванадесетте звена на веригата са обяснени подробно, с много цитати от свещените текстове. Г. Тучи също възнамерявал да публикува *Трисвабхавакарика*, *Trisvabhāvakārika*²⁷ и някои части от коментара към *Мадхянтавибхага*, *Madhyāntavibhāga*.

Що се отнася до „дефиницията на *пратякша*, ((*pratyakṣa*, пряко сетивно възприятие)) от *Васубандху*,” *васубандхава пратякшалакшана*, *vāsubāndhava pratyakṣalakṣaṇa*, позната от *Тамаряттика*, *Tātaparyāṭikā*, 99 и от *Вадавидхи*, *Vādaividhi*, приписвани на *Васубандху*, вж. статиите на G.Tucci, A.B. Keith, R. Iyengar, *JRAS*. 1929 г., 473; *Ind. Hist. Quarterly*, 1928, 221; 1929, 81; Stcherbatsky, *Logic*, ii.161, 382; G.Tucci, *Maitreya [nātha], et Asanga*, 70-71 и накрая *Pratānasamuccaya*, гл. I, от R. Iyengar, стр. 31-35. Изглежда въпреки общоприетото мнение *Дигнага*, *Dignāga*, отрича авторството на *Вадавидхи*, *Vādaividhi* да е на *Васубандху*, а *Тучка*, *Ṭīkā* цитира *Коша* ii.64, което противоречи на гореспомена-

тата дефиниция за *пратякша*. Има многобройни пасажи от *Вякхяукти*, *Vyākḥayukti*, от *Chos'byun* от Bu-ston.

Wassiliew, *Buddhismus*, 235 (1860): *Life of Vasubandhu*.

Kern, *Geschiedenis*, превод на Huet, ii.450.

S. Lévi, *JA.*, 1890, 2.252; *Theatre indien*, 1890, i.165, ii.35; „Donations religieuses des rois de Valabhī. (*Hautes Etudes*, vii, стр.97); „Date de Candragomin“, *BEFEO*, 1903, 47; *Sūtrālamkāra*, с превод на предговора, 2-3, 1911.

Bühler, *Alter der indischen Kunstpoesie*, стр. 97, 1890 г.

J.Takakusu „Life of Vasubandhu“, *T'oung-pao*, 1904; „Изследване на живота на Васубандху в периода на писане на Парамартха и датиране на Васубандху“, *JRAS.*, 1905 г. „*Sāmkhya-kārikā*“, *BEFEO*, 1904.

Wogihara, *Asaṅga's Boddhisattvabhūmi*, 14, Strasbourg thesis, *Лайнциг*, 1908 г.

Noël Péri, „*A propos de la date de Vasubandhu*“, *BEFEO*, 1911, 339-392.

Pathak, Bhandarkar, Indian Antiquare, 1911 – 1912 (V. Smith, *History*, 3-то издание 328, 4-то издание, 346.

B. Shiiwo [Benkyō Shiiō], Dr. Takakusu and Mr. Péri за епохата на *Васубандху* (270-350), *Tetsugaku Zasshi*, ноември-декември 1912 г.

Winternitz, *Jeshichte*, ii. 256 (1913), iii. 693 (1922).

H. Ui, „On the Author of the *Mahāyānasūtrālamkāra*“, *Z. für Ind. und Iranistik*, vi. 1928, 216-225.

Съществува група статии, много от които са обобщение на статии, написани на японски език в *Mélanges Lanman*, (Индийски Учения в памет на Чарлз Рокуел Ланман, *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*), 1929 г. J.Takakusu, *Date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher*; T. Kimura, *Date of Vasubandhu Seen from the Abhidharmakosa*; G. Ono, *Date of Vasubandhu Seen from the History of Buddhist Philosophy*; H. Ui *Maitreya as an Historical*

Personage. И в допълнение, информация относно мненията на Б. Шииво, С. Фунабаша, Е. Майеда, С. Мочизуки; В. Shiivo, S. Funabashi, E. Mayeda, S. Mochizuki.

„Х. П. Састри, Н.Р. Sastri, изтъква историческата достоверност на *Майтреянатха*, *Maitreyanātha*, което ясно си личи от колофона на *Абхисамаямламкаракарика*. Този труд, от гледна точка на школата *Йогачара*, е коментар върху *Панчавимшатишахасрика-праджня-парамита-сутра от Майтреянатха*“, *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, Kimura, *Origin of Mahāyāna Buddhism*, Калкута, 1927, стр. 170.

Времето, през което е живял *Васубандху*, се свързва с това на *Асанга*, неговия брат. Знае се, че някои части от *Йогаशाстра*, *Yogaśāstra*, труд на *Асанга*, са били преведени на китайски през 413 – 421 г. и през 431 г. Все пак, сред японските учени е прието мнението, че трудовете, приписвани на *Асанга*, който ги е писал под вдъхновението на бъдещия Буда *Майтрея*, в действителност са трудове, писани от учителя *Майтрея* – един *ачаря* ((*ācārya*, учител)), „историческо лице“. Това мнение ни позволява да „извадим“ *Асанга* от „лавицата на библиотеката“, на която го мислим за почитаем редактор и да го поставим, заедно с брат му *Васубандху*, някъде към средата или края на 5 в. или – защо не – към 6 в. „Ако се окаже, че учен, наречен *Майтрея*, е бил авторът на трудовете, които досега са приписвани на *Асанга*, то времето, когато последният е живял, трябва да се измести по-напред, поне с едно поколение, ако не и още повече. А основанието за по-ранно определяне на епохата на *Васубандху* трябва да отпадне“ (Takakusu, *Mélanges Lanman*, 85).

Н.Уи във *Philosophical Journal of the Imperial University*, Токио, бр. 411, 1921 г., взема предвид доводите, изложени накратко в *Mélanges Lanman*, а по-късно ги разработва в своето *Studies of Indian Philosophy*, i.359. Тези доводи изглеждат слаби, а според мен дори не съществуват (*Note bouddhique*, xvi, *Maitreya et Asaṅga*, Ac. Royale de Belgique, януари 1930). Аз не смятам, че те получават каквато и да било тежест от наблюденията на G.Тусси „On some aspects of the doctrines of Maitreya-[nātha] and Asaṅga“, лекции в Калкута, 1930). Традицията на школата *Виджняпти-*

матрата, *Vijñaptimātrāta* установява, както отбелязва Тучи, „родословната“ линия от *Майтреянатха* към *Асанга* към *Васубандху*, но *Майтреянатха* не е име на човек, а по-скоро означава „Този, който е закрилян от *Майтрея*“ (*натха* е синоним на *буда* или по-точно на *бхагават*, *bhagavat* – свят човек).²⁸ Коментарът върху *Абхисамаяламкара* (стр. 73 от изданието на Тучи) дава на *Майтрея* титлата *бхагават* на едно място, където той обяснява как „*Асанга*, независимо от неговата ерудиция по отношение на свещените текстове и проникателността му (*лабдхадхигамо‘пи*, *labdhādhighamo‘pi*, *Коша*, viii.39), не е разбирал *Праджняпарамита*, *Prajñāpāramitā* и се обезсърчил. Тогава *Бхагават Майтрея*, за негово добро (*там уддишия*, *tam uddiṣya*) обяснил *Праджняпарамита* и съставил трактат, наречен *Абхисамаяламкаракарика*, *Abhisamayālaṅkārikā*“. Именно с почетното име *Майтреянатха Шантидева*, *Śāntideva* обозначава светеца, който в *Гандавюха*, *Gaṇḍavyūha* обяснява на поклонника *Судхана*, *Sudhana*, добродетелите на „*Бодхи-ума*, *Просветления ум*“ (*Бодхичаряватара*, *Bodhicaryāvatāra*, i. 14, Rajendralal Mitra, *Buddhist Nepalese Literature*, 92). Ако Школата почита като свещени, като *ария дешана*, *āryā deśanā* трудовете на *Асанга*, то е защото *Бхагават Майтрея* ги е разкрил. Това че в Тибетско-китайската традиция има непоследователност при приписване на авторството (понякога назовават като автор божество-вдъхновител, а понякога – вдъхновен учител), не представлява никакво затруднение.

Но установяването на биографията на *Васубандху* (от *Парамартха*) не е без трудности. *Коша* е подбудила критицизма на *Самхадхадра*, който в своята обширна *Няянусара* посочва безброй ереси с белега на *Саутрантиките*, които обезобразяват работата на *Васубандху*. Казват, че *Васубандху* е отказвал да влиза в полемика: „Вече съм стар. Може да правите както желаете“ (според версията на *Такакусу*). Но пък ни уверяват, че тогава *Васубандху* възприел *Махаяна* от брат си *Асанга* и решил да си

отреже езика, за да го накаже, че не е признавал и изповядвал *Махаяна* по-рано. А също и нещо по-разумно: че написал редица трактати, в които ученията на *Махаяна* са били блестящо разработени.

Яшомитра, коментаторът на *Коша*, казва, че изразът *пурвачари*, *pūrvācāryā* (първите учители) в *Коша* обозначава „учителят *Асанга* и др.“ (*асангапрабхритая*, *āsaṅgaprabhṛtaya*). Н. Пери смята, че *Яшомитра* е искал да посочи Школата на *Пурвачарите* с нейното най-знатно име и че текстът не намеква, че *Асанга* в действителност е *пурва* по отношение на *Васубандху* (вж. моята *Cosmologie bouddhique*, стр. ix).

Коша е била преведена едва през 563 г., докато трудът на *Дхарматрата*, *Dharmatrāta* – един несъвършен първи вариант на *Коша* – е бил преведен през 397-418 г. и 433-442 г. *Такакусу* отбелязва: „Ако *Коша* е съществувала, защо толкова много преводачи са се размотавали с книгата на *Дхарматрата*? (*Mélanges Lanman*). Трудно е да се даде уместен отговор на този въпрос.²⁹

Но изглежда почти невъзможно да се вярва, че *Парамартха*, биограф на *Васубандху* и първи преводач на *Коша*, пристигайки в Китай през 548 г., се е заблуждавал, като е посочил, че авторът на *Коша* е съвременник и брат на *Асанга*. Безнадеждна е хипотезата да идентифицираме брата и обърналия своите убеждения благодарение на *Асанга* с предишен или по-ранен *Васубандху*.

Трябва да се допусне съществуването и „*Абхидхармична*“ активност на един по-ранен *Васубандху*. Проблемът, който съм поставил в предисловието на *Cosmologie bouddhique*, беше повдигнат и от Taiken Kimura „*Examen limineau de l'Abhidharma*“ (съдържание в *Eastern Buddhism*, iii., стр. 85), пета част: „On the sources of the *Kośa*“, „За източниците на *Коша*“. Може да видим кратко изложение на заключенията му в *Mélanges Lanman*. А след това вижте и *Note Bouddhique* xvii, Acad. de Belgique: „*Vasubandhu l'ancien*“.

Яшомитра на три места (*Коша*, i.13, iii.27, iv.2-3) разпознава в един учител, оборван от *Васубандху* – авторът на *Коша* – (и, според *Сюан-цанг*, ученик на *Маноратха*, *Manoratha*), „*Стхавира*

Васубандху, учителят на *Маноратха*“,³⁰ един „по-ранен учител *Васубандху*“, *врддхачарявасубандху*, *vṛddhācāryavasubandhu*. *P'ukiang* (Kimura, *Mélanges Lanman*, 91) поддържа *Яшомитра* и обозначава въпросния учител с името „по-ранният *Васубандху*, *Сарвастивадински* учител-дисидент!“

От друга страна глосата на първите пет строфи от трактата на *Дхарматрата – Абхидхармасара* от *Дхармаири*, *Dharmaśrī*³¹ – приписва на *Васубандху* едно преиздаване на същата книга от 6000 стиха. Тези строфи и глосата не са много ясни. *Кимура* ги е изучавал (*Mélanges Lanman*), а аз съм коригирал неговата интерпретация (*Note bouddhique*, xvii).

Седемте канонични трактата на *Абхидхарма*

Сарвастивадините приемат за меродавни седем трактата *Абхидхарма*, „словото на Буда“. Сред тях има *Абхидхармики*, „които четат единствено *Абхидхарма* с нейните шест крака“³², различни от *Вайбхашиките*, „които четат *Абхидхарма*“.

Абхидхарма „с нейните шест крака“³³ е великият трактат на *Катяянипутра*, *Kātyāyānīputra*, озаглавен *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna* (*Вибхаши* е един обширен негов коментар) плюс шест трактата, последователността и авторството на които според нашите източници са, до известна степен, различни. Следвайки реда на *Абхидхармакошавякхя*, те са: *Пракарананапада* от *Васумитра*; *Виджнянакая* от *Девашарман*; *Дхармаскандха* от *Шарипутра* (или от *Маудгалеяна* – според китайските източници); *Праджняптишаstra* от *Маудгалеяна*; *Дхатукая* от *Пурна* (или от *Васумитра* – пак според китайските източници) и *Сангитипаряя* от *Махакауштила* (или от *Шарипутра* – също от китайските източници).

Следва да се отбележи, че тибетците дават *Дхармаскандха* на първо място, а *Джнянапрастхана* едва шеста: „Тибетците изглежда смятат *Дхармаскандха* за най-важна от всички“. Това е и мнението на *Чинг-маи*, *Ching-mai* (664 г.н.е.), авторът на китайския колофон (*Takakusu*, 75, 115).

Такакусу в „On the Abhidharma Literature“, JPTS, 1905) събира много подробности за тези седем книги, описани първоначално от Бурно; той дава и съдържанието на главите на всяка една от тях. Бележките и коментарите, които следват, са ценно допълнение към този прекрасен труд.

а) *Джнянапрастхана, Jñānaprasthāna*³⁴

1. Според Сюан-цанг, *Катяянипутра* е съставил тази *шастра* в манастира в *Тамасавана, Tāmasavana*, 300 години след (IV в.)³⁵ *Паранирваната* ((*Parinirvāṇa* – *Нирвана* без остатък)).

Vibhāṣā (TD 26, т. 21с29) обаче, коментирайки *Jñānaprasthāna* (TD 26, стр. 918), казва: „Когато *Бхаданта* съставил *Джнянапрастхана*, е живял на Изток и затова дава пример с петте реки, които знаем, че са на Изток“. (*Коша*, iii.57).

2. По цитати на *Яшомитра* знаем, че главите носят името *скхандхака* (*Индрияскандхака, Самадхискандхака; Indriyaskandhaka, Samādhiskandhaka*) и че трудът, който той визира, е бил написан на санскрит.

Първият превод обаче носи заглавието „*Шастра* в осем *chien-tu* ((книги))“; *Парамартха* има „*Шастра* в осем *ch'ien-tu*“. Ние напомним за *кханда* ((*khaṇḍa*, част, парче)), но *Парамартха* обяснява, че *ch'ien-tu* е еквивалентно на *ка-лан-та*, което очевидно е *грантха* ((*grantha*, книга, трактат)). С. Леви смята, че *ch'ien-tu* е *гантхо* на ((езика)) *пракрит*. Такакусу заключава: „Всичко, което можем да кажем е, че текстът, предоставен от *Самгхадева*, изглежда че е на диалект, близък до пали ... Но тази хипотеза се основава единствено на фонетичните характеристики на китайските йероглифи“.³⁶

3. *Джнянапрастхана*, една много лошо съставена творба, започва с изучаването на *лаукикаградхармите* ((*laukikāgradharma*, най-висша земна *дхарма*)).³⁷

„Какво са *лаукикаградхармите*? Умът и умствените състояния, които са следвани непосредствено от навлизане в *самяктванияма* ((*saṃyaktvaṇyāma*, решимост за разбиране на законите и

условията, които управляват процесите и явленията)) (вж. *Коша*, vi.26). Има и такива, които казват, че петте морални доминанти (*индриш* – вяра и пр.), които непосредствено се следват от навлизане в *самяктванияма*, се наричат *лаукикаградхарми*“. Текстът продължава: „Защо този ум и тези умствени състояния са наречени така ...?“

Vibhāṣā, TD 27, т. 7с1,³⁸ възпроизвежда двете дефиниции от *Джнянапрастхана* и обяснява: „Кои са тези, които казват, че *лаукикаградхармите* са петте доминанти? Предишните *Абхидхармики*. Защо те се изразяват по този начин? За да оборят друга школа: те не искат да кажат, че *лаукикаградхармите* се състоят само от петте доминанти. Но *Вибхаджявадините*, *Vibhājyavādin*, твърдят, че петте доминанти са изключително чисти (*анасрава*, *anāsrava*) (вж. *Коша*, ii.9) ... За да оборят това учение, предишните *Абхидхармики* казват, че *локоттарадхармите* (*lokottaradharmā*, свръхземна *дхарма*) се състоят от петте доминиращи умения. Само че тези *дхарми* се произвеждат у *притхагджана* (*prthagjana*, обикновен човек): така се доказва, че петте доминиращи умения могат да бъдат нечисти“.

Интересното в този коментар почива на факта, че той разграничава „предишните *Абхидхармики*“ от *Катянипутра* и от *Джнянапрастхана*.

4. Една от последните строфи на последната глава е *шлоката*, смисълът на която, според *Васумитра* (цитирано в *Sectes, Masuda*, стр. 57), са дискутирали помежду си *Ватсипутрите*: поради което е станало обособяването на четирите школи: *Дхармоттарии*, *Dharmottarīya* и пр.

5. Но ако *Джнянапрастхана* е труд на *Катянипутра*, как може *Сарвастивадините* да смятат този трактат за слова на Буда?

Vibhāṣā отговаря на този въпрос:³⁹

„Въпрос: Кой е съставил този трактат, тоест, *Джнянапрастхана*?

„Отговор: Буда *Бхагават*. Защото знанието за природата на *дхармите* е много дълбоко и твърде неуловимо: освен всезна-

ещият *Буда Бхагават*, кой би бил способен да ги разбере и да учи на тях?

„[Въпрос]: Ако това е така, кой в този трактат задава въпросите и кой отговаря?

„[Отговор]: Има много мнения за това: 1. *Стхавира Шарипутра* задава въпросите и *Бхагават* отговаря. 2. Петстотинте *архата* задават въпросите и *Бхагават* отговаря. 3. Боговете задават въпросите и *Бхагават* отговаря. 4. Някои фиктивни (*нирмита*) *бхикишу* ((монаси)) задават въпросите и *Бхагават* отговаря. Това е законът (*дхармата*, *dharmatā*, *fa-erh*) на Будите – те трябва да учат света на природата на *дхармите*, която трябва да се знае. А ако няма никой, който да задава въпроси? Тогава *Бхагават* създава няколко *бхикишу* с подходящ вид и външност, приятна за погледа, с обръснати глави, облечени в роби; той кара тези същества да задават въпроси и им отговаря ...

„Въпрос: Ако това е така, защо традицията приписва записването на това учение на *Ария Катянипутра*?

„Отговор: Защото този *Ария* е отстоявал и публикувал това учение по такъв начин, че то става широко разпространено; ето защо се казва, че е негово. Но учението е било изречено от *Бхагават*. Независимо от това, според друго мнение, то е дело на *Ария Катянипутра*.

“Въпрос: Не казахте ли по-горе, че никой освен Буда не е способен да разбере и да учи на природата на *дхармите*? Как тогава *Ария* е съставил този трактат?

„Отговор: Защото самият *Ария* също е притежавал проницателен, дълбок, ревностен и изкусен интелект; добре е познавал и уникалните, и общите характеристики на *дхармите*; проумял е смисъла на текстовете от началото до края (*пурванпакоти*, *pūrvā-parakoṭi*); познавал е добре Трите Кошници; изоставил е замърсяванията от Трите *Дхату*; притежавал е трите *видя* ((*vidyā*, знание, водещо до просветление)); надарен е с шестте *абхиджня*, *abhiñña* и осемте *вимокши*, *vimokṣa*, придобил е *пратисамвидите*, ((*pratisamvid*, безпрепятствено знание)); придобил е *пранидхиджняна* ((*prañidhiñña*, знание, получено вследствие на предиш-

но решение на практикуващия да го придобие)), а преди това, по време на живота на петстотинте Буди от миналото, е живял монашески живот и е взел решението: „В бъдеще, след *Нирваната* на *Шакямуни*, аз ще съставя *Абхидхарма*“. Ето защо е казано, че този Трактат е негово дело. Измежду големия брой ученици на всички *Татхагати Самяksamбуди*, Законът (*dharmatā*) е, че трябва да има двама велики учителя (*Шастрачаря*, *Śāstrācārya*), които отстояват (*дхатар*, *dhātar*, „пазител“, „хранител“, *Коша*, viii. 38, 39) *Саддхармата*, ((*Saddharma*, Добрия Закон): ((единият)) по време на живота на *Татхагата* ((познат)) като *Ария Шарипутра*, а след неговата *Нирвана*, ((същият този, познат)) като *Ария Катаянипутра*. Следователно този *Ария*, по силата на своето непоколебимо решение, е видял какво е полезно за *Дхармата* и е съставил този Трактат.

“Въпрос: Ако това е така, защо тогава казвате, че Буда е този, който е преподавал *Абхидхарма*?

„Отговор: *Бхагават*, когато в бил в този свят, е обяснявал и учил на *Абхидхарма* на различни места посредством различни теоретични презентации (букв. *вада-патха*, *vāda-patha*, основа за разискване). Или след неговата *Нирвана*, или когато *Бхагават* все още е бил в този свят, учениците *Ария*, по силата на своята *пранидхиджняна*, са съставили и събрали заедно [тези учения], подреждайки ги в раздели. Така също *Катаянипутра*, след смъртта ((„след отпътуването от този свят“)) на *Бхагават*, благодарение на своята *пранидхиджняна*, събрал, оформил и съставил *Джнянапрастхана*. Сред теоретичните учения на *Бхагават*, той е установил портите, през които да преминат изреченията на книгата (*вакядвара*, *vākyadvāra*); подредил е сбито строфите и е съставил различни глави, на които е дал името *Схандхака*. Събрал е различни учения, разглеждащи коренно различни въпроси и съставил от тях *Смесени Скандхака*. Ученията, отнасящи се до *самйоджана*, до *джняните*, до *карман*, до *махабхута*, *индриите*, *самадхи* и *дришти* съставляват *Самйоджанаскандхака* и т.н. По същия начин всички *Уданагатхи*, *Udānagāthā*, са били преподадени от Буда: *Буда Бхагават* ги е преподавал на различни места, за доброто на различни хора и според обстоятелствата. След като *Буда* напус-

нал света, *Бхаданта Дхарматрата*, *Bhadanta Dharmatrāta*, който ги е знаел от традицията, ги е събрал на едно място и им дал названието *варга*. Той е събрал заедно *гатхите*, които се отнасят до непостоянството, и от тях е съставил *Анитя-варга* и т.н.

„*Абхидхарма* първоначално са словата на Буда; но тя също е и компилация от *Ария Катяянипутра*.

„Дали Буда е изговорил [*Абхидхарма*] или пък ученици са я говорили, не противоречи на *Дхармата*, защото всички Буди искат монасите да отстояват *Абхидхарма*. Така този *Ария* независимо дали е знаел *Абхидхарма* от традицията или я е виждал и изучавал в светлината на своята *пранидхиджняна*, е съставил този трактат, за да може Добрият Закон да остане дълго време в света ...“

б) *Пракарана* от *Васумитра*

Нарича се още *Пракаранагрантха*, *Prakaranaṅgrantha* или *Пракаранападашастра*, *Prakaranaṅpādaśāstra*: това е важен труд, но слабо систематизиран (защото много неща са събрани заедно в главата „Хилядата въпроси“); често е цитиран в *Коша* (напр. i.7, 9, ii.41, 51, 54...).

По един основен въпрос той се различава от класическата *Вайбхашикавада*, *Vaibhāṣikavāda*: игнорира *акушаламахабхумиките* (iii.32). Понякога се изразява с такива термини, че човек трябва да се „насили“, за да ги интерпретира правилно (ii.46, 52, ii.4, 41). Различава се и от *Джнянапрастхана*, v.10.

Игнорирането на категорията *акушаламахабхумика* изглежда доказва, че *Пракарана* е по-ранна от *Джнянапрастхана*.

Понякога авторите на *Вибхаша* (т. 231с3) проявяват колебание:

„Защо този трактат (*Джнянапрастхана*) казва *притхагджанатва*, ((*prthagjanatva*: материалист)) не *притхагджанадхарма* ((*prthajanaadharmā*, *дхармата* обикновен човек)), докато *Пракаранапада* казва *притхагджанадхарма*, а не *притхагджанатва*? ... Този трактат като казва *притхагджанатва*, *Пракаранапада* не го

повтаря; този Трактат, неказвайки *притхагджнянадхарма*, *Пракаранапада* го казва. Това означава, че този трактат е бил съставен след онзи, другия. Има някои хора, които казват: онзи Трактат, казвайки *притхагджнянадхарма*, този Трактат не го повтаря ...; това показва, че онзи Трактат е бил съставен след този тук“.

Пракарана не изброява *индриите* в същия ред, както е в *Сутра*, *Джнянапрастхана* или в ранната Палийска схоластика (*Коша*, i.48).

в) *Виджнянакая*, *Vijñānakāya*

Това е труд, който някои китайски източници (цитирани от *Такакусу*) датират сто години след *Паринирваната*. Приписва се на *Девашарман*, *Devaśarman*, или на *lha-skyid* (*Девакиема*, *Devakṣema?*). За неговия автор, който има титлата *архат* при *Сюанцанг*, вж. *Wassiliew*, *Tāranātha*, 296, *Hiouen-thsang*, [=Hsuan-tsang], *Vi*, 123, *Watters*, i.373.

Интересът към тази книга дори и малък от гледна точка на учението, е забележителен от историческа гледна точка. Първа глава, *Маудгалянаскандхака*, *Maudgalyāyanaskandhaka*, и втора глава, *Пудгаласкандхака*, *Pudgalaskandhaka*, са свързани с две велики полемки – съществуването на миналото и бъдещето и съществуването на *пудгала* ((обикновения човек)).⁴⁰

Девашарман отхвърля доктрината на *Му-лиен* или *Маудгаляна*: последният отрича съществуването на миналото и бъдещето, точно както *Тисса Могалипутта* ги отрича в Палийската „духовна“ история.

Тук от *Сарвастивадинска* страна имаме спор, който наложил свикването на Събора на *Ашока*. Според легендата, която благодарение на *Буддхагхоша* се е разпространила от Цейлон до Лондон, царят бил убеден, че Буда е „привърженик на разграничаването“ (*вибхаджявадин*) – тоест, че вероятно не приема напълно идеята за „съществуването на всичко“ (*сарвастивада*). Тогава ((царят)) възлага на *Тисса Могалипутта*, или, както аз вярвам, на познатия ни *Му-лиен*, да председателства събора, където били

допускани само противници на съществуването на миналото и бъдещето.⁴¹

Няма много близка връзка между *Маудгальянаскхандака* и труда на Тисса (*Kathāvatthu*, i.6 и сл.). Това не трябва да ни изненадва, тъй като двата труда представят и водят до триумф две враждуващи учения.

Обратно, *Pudgalaskandhaka* и *Kathāvatthu*, i.1, представят близки сходства с този текст, чак до идентичност на фрази.

Девашарман говори за двама учители – единият, последовател на *пудгала* (*пудгалавадин*, *pudgalavādin*),⁴² който приема жизнения принцип за някакъв вид душа или собствено Аз (*пудгала*) и друг, последовател на пустотата (*шунятавадин*, *śūnyavādin*), тоест такъв, който отрича душата (*атман*, *ātman*) – един твърд и последователен будист, който не признава какъвто и да било постоянен принцип.

1. Тезата за *пудгалавадина* е формулирана с термини, които са отчасти еднакви с тези за *пуггалавадина* в *Катхаваттху*.⁴³

2. Аргументите са донякъде същите:

а) аргумент, взет от преминаването от един свят на пресяване в друг (срв. *Kathāvatthi*, i.1, 158-161);

б) аргумент, взет от преминаването от една степен на святост към друга (пак там, i.1, 221);

в) връзка между извършителя на действието и „участващия в неговите резултати“ (пак там, i.1, 200);

г) дали страданието е „извършено от самия него“ или е „извършено някой друг?“ (пак там, i.1, 212);

д) *пудгала* обусловен ли е (*самскрита*, *saṃskṛta*) или необусловен (пак там, i.1, 127);

е) *пудгала* не се възприема от никое от шестте съзнания; съзнанието възниква от добре познати причини без намесата на *пудгала* (*Катхаваттху*, навсякъде).

3. Методът на аргументиране е един и същ и в санскритския, и в палийския източник. Отричащият *пудгала* поставя последователя на *пудгала* в противоречие със *сутрите*, тоест в противоречие със себе си, защото последователят на *пудгала* признава, че всичко, което Буда е казал, е било добре казано.

„*Пудгалавадинът* казва: Съществува собствено Аз (*атман*), живо същество (*самтва, sattva*), принцип на живота (*джива, jīva*), същество, което възниква (*джанту, jantu*), същество, което се самоизхранва (*поша, роша*), индивид (*пуруша, puruṣa*), *пудгала*.⁴⁴ Щом *пудгала* съществува, той извършва действия, които носят благоприятен (*сукхаведания, sukhavedanīya*), неблагоприятен или нито неблагоприятен, нито благоприятен резултат. Извършвайки тези три вида действия, той изпитва усещания, които съответно са приятни, неприятни и нито неприятни, нито приятни.

„*Шунятавадинът* го пита: Да или не, дали човекът, който извършва действието и човекът, който изпитва усещанията са един и същ?

„*Пудгалавадинът* отговаря: Не.

„Признайте противоречието, в което изпадате!⁴⁵ Ако съществуваше *пудгала* и ако, понеже съществува *пудгала*, той извършва действия и изпитва присъщото им възмездие, тогава трябва да се каже, че човекът, който извършва действието и този, който изпитва усещането, е един и същ: следователно вашият отговор е нелогичен. Ако пък отречете, че този, който извършва действието и този, който изпитва усещането, е един и същ човек, то тогава не трябва да се казва, че съществува „Аз“, живо същество и тъй нататък. Да се каже това е нелогично.

„Ако *пудгалавадинът* отговори: „Този, който извършва действието и този, който изпитва усещането е един и същ човек,“ тогава трябва да бъде попитан: Да или не, е ли каквото *Бхагават* казва в *Сутрата* добре казано, добре дефинирано и добре заявено, а именно: „О, *Брахмини*, да казвате, че един и същ човек е, който извършва действието и който изпитва усещането, означава да изпаднете в крайния възглед за постоянство?“

„*Пудгалавадинът* отговаря: Да, добре казано.

Признайте противоречието, в което изпадате...“

Близка е връзката между палийските и санскритските трактати за *Абхидхарма*. Сравнението на *Пракарана* и *Дхатукая*, *Dhātukāya* с *Дхаммасангани* (както и сравнението между *Виджня-накая* и *Катхаваттху*) дава многобройни доказателства за единството на тази схоластика. Полемиката относно *пудгала* е, без съмнение, един от *катхаваттхутите* ((предмети на дискусия)), една от най-старите теми за разискване. Представено на пали и санскрит в съответствие с едни и същи принципи и често – със същите аргументи и с удивителни съвпадения във фразеологията – по-ясни при *Девашарман*, но по-архаични, така ми се струва, при *Туса* – то не може да не успее да изясни до известна степен историята на най-тежкия конфликт, разбунил ранния Будизъм. Може само да се чудим, че *пудгалавадинът* на *Девашарман* не казва нищо за *сутрата* за носещия товара ((*Bhārahārasūtra*)) – *сутра*, която е най-голям авторитет за *пудгалавадина* при *Васубандху* (*Коша*, ix).

Колкото до *Катхаваттху*, не е необмислено да смятаме, че тази книга е правена от парчета оттук-оттам. Едни части са стари, други са съмнителни.

г) *Дхармаскандха*, *Dharmaskandha*

Такакусу пита дали компилацията с това име е труд на *Шарипутра* (*Яшомитра*) или на *Маудгальяна* (китайско заглавие), но то е съвсем маловажен въпрос.

Това е колекция от *сутри*, разпространявани в *Джетавана*, адресирани до *бхикишу* и започващи с две строфи: „Поклон пред Буда ... *Абхидхарма* е като океана, като висока планина, като великата земя, като великото небе. Ще направя усилие да представя накратко съкровището на *Дхарма*, което се намира там“.

Авторът в действителност много често коментира *сутрите*, които цитира, като цитира други *сутри*: „Измежду тези четири, какво е кражба? *Бхагават* казва ..“.

Несъмнено авторът е бил учен човек и добре информиран за най-тънките и неуловими неща в ученията на *Сарвастивада*: „*Бхагават* в *Джетавана* казва на *бхикушу*: „Има четири *шраманя-фала*, *śramaṇyaphala* – резултат от аскетичния живот. Кой са тези четири? Резултатът *сротаапанна* (*srotaāpanna*, влязъл в потока) ... Какъв е резултатът *сротаапанна*? Той е двойк – обусловен и необусловен (*самскрита*, *асамскрита*). Обусловен, тоест придобиването на този резултат и това, което се придобива от това придобиване, предписанията на *Шаукиа*, *Śaikṣa* ... всички *дхарми* на *Шаукиа*. Необусловен, тоест отсичането на трите окови ...“ (срв. *Коша*, vi.51,76).

д) *Праджняптишастра*, *Prajñāptiśāstra*

(а) Тибетската *Праджняптишастра* се състои от три части: *Локапраджяпти*, *Каранапраджяпти* и *Кармапраджяпти*.

Първите две са описани и анализирани в *Cosmologie bouddhique*, стр. 295-350. Третата е в същия стил. Текстът е разделен на части, предхождани от резюме. Ето началото:

„Резюме: Намерение, воля, минало, добро, обект, сфера на желание, строфа, общо за действията.

„1. Така съм чул. *Бхагават* бил отседнал в *Джетавана* в парка *Анатхапиңдада*, *Anāthapiṇḍada*; Той казал на *бхикиусите*: „Аз уча за възмездие за умишлените действия, извършени и несъмнени, за възмездие в този живот ...“ Така каза *Бхагават*.

„2. Има две действия: волево действие (*четана карман*, *cetanā karman*) и действие, изпълняващо волята (*четаитва карман*, *cetayitvā karman*). Какво е първото? Нарича се и *четана*, *абхисамчетана*, *чинтана*, *четаитатва*, *манаса карман*; *cetanā*, *abhisaṃcetanā*, *cintanā*, *cetayitvatva*, *cititābhisaṃkāra*, *mānasa karman*; това се нарича волево действие ...

„3. Волевото действие бива минало, бъдеще, настояще. Какво е минало волево действие? Това, което е *джата*, *утпанна*, *абхинирверитта*, ... *абхятита*, *киина*, *нируддха*, *випарината*, *атитасамгрехита*, *атитадхвасамгрехита* ...; *jāta*, *utpanna*,

abhinirvṛtta ... abhyatīta, kṣīṇa, niruddha, vipariṇata, atīsamgrhīta, atītādhvasamgrhīta ...

„4. Волевото действие е добро, лошо или неутрално ...

„5. Дали обектът на волевото действие е добър?

„6. Волевото действие е от трите *Дхату*. А кое е от сферата на желанията и от *кама, kāma*?

„7. Стрoфа в чест на Буда, който учи на различните видове действия.

„8. Едно действие: всички действия (букв. *екахетуна карма нам самграхах кармету; ekahetunā karmaṇām samgrahaḥ karmeti*). Две действия: воля и действие, изпълняващо волята. Три действия: телесно, речево, умствено. Четири действия: от *Камадхату*, от *Рупадхату*, от *Арунядхату* и не принадлежащо на *Дхату*. Пет действия: определени (или добри, или лоши) и неутрални действия, които се изоставят чрез Медитация, такива, които няма да се изоставят (*ахея, aheya*) ... И така до дванадесет“.

Обхванати са почти всички теории, представени в *Коша*, iv, като са изяснени с дълги цитати от *сутрите*.

Заслужава да бъдат споменати някои подробности. Напр.: „Лъжа, възникнала от невежество (*Коша*, iv.68)“. Попитан от ловец, дали е видял сърната, човек си мисли: „Не е правилно ловецът да убие сърната“ и отговаря, че не я е видял (срв. историята на *Кшантивадин, Kṣāntivādin* от Chavannes, *Cing cents contes*, i. 161). Попитан от кралската армия дали е видял бандитите ... Попитан от бандитите дали е видял кралските войници ... И най-вече, в случая на лекомислена реч, възникнала от желание, „или другояче: поради обсемята да се проверят словата на Буда“.

Глава xi е интересна от друга гледна точка. Във връзка с дефинирането на смъртта като следствие от изчерпване на живота или на заслугите (параграфът е копиран от *Васубандху*, ii. 107), се цитира историята на *Кашияна, Kāśyapa* Голия (*Saṃyutta*, ii.19-22), придружена от дълги обяснения:

„Скоро след като той напуснал *Бхагават*, бил убит от бик. В момента на смъртта, органите му станали много чисти, цветът на лицето му станал много чист; цветът на кожата – много ярък“. Следва да се отбележи и че *Кашияпа* е бил приет като *упасака* (*upāsaka*, последовател взел убежище в Буда, *Дхарма* и *Сангха*): „Учителю, отивам при *Бхагават*, Учителю, отивам при *Сугата*, *Sugata*. Учителю, вземам убежище в *Бхагават*, вземам убежище в *Дхарма* и *Сангха*. Нека *Бхагават* ме признае (*дхарету*, *dhāretu*) за *упасака*, отрекъл убиването ...“ (срв. *Saṃyutta*, ii.22 и *Dīgha*, i. 178).

След това: „Придобиването на *карман* бива четири вида. Те са изредени както в *Сангитипаряя*, *Saṅgītiparyāya*“. После следват три параграфа за даването: „Четири дара: случва се даряващият да е чист, а получаващият – нечист ... и така, както са в *Сангитипаряя*. Осем дара: дар *асадя*, *āsadya* (*Коша*, iv.117) и така, както следват в *Сангитипаряя*. Осем дара: случва се, че човек с малко вяра дава малко на безнравствени хора за кратък период от време ...“

(б) Китайската *Праджянптишастра* е непълна. Това издание в своята първа част дава само заглавието „Във великата *Абхидхармашастра*, *Локапраджянпти* или първа част“. А в глосата се казва, че индийският оригинал липсва. И веднага следва заглавието на втората част: *Каранапраджянпти*.

Текстът започва, както следва: „В *шастрата* е поставен въпрос: Поради каква причина *Чакравартинът*, *Sakravartin*, носи женски скъпоценности ...?“ Правейки сравнение с тибетската *Каранапраджянпти* виждаме, че китайският текст пропуска Първа глава за *лакшаните* (*lakṣaṇa*, характеристика)) на *Бодхисаттва* (*Bodhisattva*, просветлено същество)); и че Втора глава пропуска изброяването на скъпоценностите и разискванията за колелото, слона, коня и скъпоценния камък.

Трета глава и на китайски, и на тибетски се състои от строфи за Буда, за цар като *Чакравартин* и за скъпоценния камък на Буда: *Дхарма* е колело; *риддхипадите*, *ṛddhipāda* са един слон. Тибетският превод ни казва, че тези строфи са *Шаилагатхи*,

Śailagāthā. Става дума за преработка, която се отклонява от *Суттанипата*, където единичната строфа 554 има две *пади*, ((*pāda*, стъпка, литературна стъпка)) съответстващи на тибетското: „*Шаила*, *Śaila*, аз съм цар, върховен цар на *Дхарма*. В кръговрата на Земята аз задвижвам Колелото на *Дхарма*; като цар *Чакравартин* считам *Татхагата* за състрадателен, изпълнен с милост, един *Муни* ((*Muni*, много известен епитет на Буда, означаващ „Способният на мълчание“)), полезен за света“.

Китайският текст има четиринадесет глави; последната, която е метеорологическа (дъжд и пр.) съответства близко, както и другите, на тибетския текст. Последният има четири допълнителни глави: за четирите *гати* ((*gati*, букв. отивания, дестинации, водещи към световите на прераждане)), петте *йони* ((*yonī*, утроба)), към коя утроба съществата от различните светове на прераждане принадлежат и пр. Изглежда вероятно *Васубандху* да е чел тази глава, защото неговата версия включва, както и тибетската *Праджняпти*, историята за една *прети* ((*preta*, гладен дух)), която яде своите десет деца всеки ден, историите за *Шаила*, *Śaila*, за *Капотамалини*, *Капотамālinī* и пр. (*Коша*, iii. 9; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 626с).

Такакусу доста находчиво е предположил, че *Локапраджняпти*, пропуснатата или по погрешка, или умишлено от китайската *Праджняптишастра*, в която тя е трябвало да бъде първата „врата“, в действителност се намира в *шастрата* (*Taishō*, 1664), озаглавена *Li-shib*: „*Нанджьо* превежда *Локастхити*(?)-*абхидхармашастра*, *Lokasthiti*(?)-*абхидхармашастра*. Но *li* означава изграждане, установяване и в действителност е еквивалент на *shib-she* или *праджняпти*“. Така *Такакусу* превежда *Локапраджняпти-абхидхармашастра*.

Може да отбележим, че *шастра* 1297, в *Taishō* 1644, има белезите на *сутра*. Някои издания поставят пред заглавието думите „Изречено от Буда“.

Текстът започва: Както Буда *Бхагават*, *Архатът* е казал: „Така съм чул“. Буда бил в *Шравастхи*, в манастира на *упасика* *Мригараматар* *Вусакха*, *upāsikā Mṛgāramātar Visākhā*, с много

бхикишу, всичките *архати* ... с изключение на *Ананда*, *Ānanda*. Тогава земята се разтресла. И *Пурна Майтраянипутра*, *Pūrṇa Maitrāyaṇīputra*, попитал ...“ Главите започват нормално: „Тогава Буда казал“, „Буда казал на *бхикишу Пурна*“, „Буда казал на *бхикишу*“ и свършват: „Това е, което Буда каза, така съм чул“.

Съдържанието на главите, изготвено от *Такакусу*, показва, че въпреки че се разглеждат въпроси, които са и в тибетската *Локапраджняпти*, *Taishō* 1644 няма нищо общо с тази *Локапраджняпти*. В нея няма нищо, което да съответства на главата за *якишите* ((*yakṣa*, демон, ядещ плът)), и особено – за разговора на „*Сатагира*, *Sātāgira*“ и „*Хемавата*, *Hemavata*“ (строфите от *Хемаватасутта* в *Суттанипатта*, *Hemavatasutta*, *Suttanipāta*; *Урагавага*, *Uragavagga*, *Taishō*, стр. 177). *Локапраджняпти* съдържа само кратко описание на небесните градини, по отношение на които в *Taishō* 1644 има пространна разработка. Но и в двете творби я има битката между *сурите* и *асурите* ((*surā*, *asura*, богове на слънцето и демони)), има за движението на слънцето и луната, за продължителността на живота, за различните адове, за трите малки и трите големи бедствия. Редът им обаче е различен.

Заглавията на главите в *Taishō* 1644 понякога не дават точна представа за съдържанието на книгата.

Например, в Първа глава имаме: 1. Двете причини за разтърсване на земята (са движението на вятъра, водата и магическата сила на светеца, който „смята земята за малка, а водата за голяма“). 2. След две строфи за разтърсването на земята Буда казва на *Пурна*: „Има някои ветрове, наречени *Вайрамбха*, *Vairambha* ...“ (*Коша*, vi.12). В този кръг от вятър има вода и земя, чиято дебелина и височина са установени, както е в *Коша* (iii. 45). 3. Буда обяснява великия ад, наречен „Черен Мрак“, който се намира между вселените (и който не е споменат в *Коша*) и десетте студени ада (*Коша*, iii.59a-с, втората бележка) ... Малко по-късно *Ананда* изразява своето възхищение от Буда и неговата сила. *Удаин* го порицава и от своя страна е порицан от Учителя. Това е една преработка на прочутата *Сутманта* (*Āṅguttara*, i.228), която се различава от тази на пали по пророчеството: „Водните същества са много, земните същества са малко ... *архатите Сама-*

явимукта (Коша, vi.56) са много, архатите асамаявимукта са малко и трудно се срещат в този свят: и аз заявявам, че Ананда ще стане Архат асамаявимукта“.

е) Дхатукая, *Dhātukāya*

1. В началото на тази творба има изброяване и дефиниране на дхармите от Сарвастивадините: 10 махабхумики, 10 клешамахабхумики, 10 паритаклеши, 5 клеши, 5 дришти, 5 дхарми ...

Кушалатамахабхумиките, както и акушала, липсват.

Петте клеши ((*kleṣa*, замърсяване)) са един странен списък: камарага, рупарага, арупярага, пратигха и вичикитса ((*kāmarāga*, похот, ненаситно желание; *rūparāga*, желание за раждане в сферата на фините форми; *ārūpyarāga*, желание за раждане в сферата без материя; *pratigha*, неприязън, враждебност; *vicikitsā*, съмнение)).

По-странен е списъкът с петте дхарми: витарка, вичара, виджняна (разбирано като шестте съзнания – зрително и пр.), ахрия и анапатрапя ((*vitarka*, груб ум; *vicara*, фин ум; *vijñāna*, съзнание; *āhrikyā*, не-скромност; *anapatrāpya*, безсрамие)).

Можем да си представим, че тази книга е от ранната Сарвастивада.

2. Втората част разглежда сампрайога, *saṁprayoga*, свързването и самграха, *saṁgraha*, включването.

„Ведана ((*vedanā*, усещане)), което формира част от махабхумиките, с колко от шестте веданендрии (удоволствие и пр.) е свързано? С колко не е свързано? ...“ и така нататък до: „Привързаността, възникнала от умствен контакт, с колко веданендрии е свързана? С колко не е свързана?

„Това, което е свързано с ведана, в какво е включено (самгрихита)? В ума и умствените състояния, осем дхату, две аятани, три скандхи. Кое е това, което остава? Ведана, рупа, асамскрита, випраюктасамскарите, тоест единадесет дхату ..“.

Точно такъв тип въпроси разглежда *Дхатукатхапакарана*, *Dhātukathāpakaṛaṇa*: *сукхиндриям ... кехичи сампраюттам катихи випраюттам ...? sukhindriyam ... kehicī saṃprayuttaṃ katīhi viprayuttam ...?* Това са същите въпроси: *веданаккахандхена ъе дхамма сампраютта те дхамма катихи кхандхехи катихаятанехи катихи дхатихи самгахитате дхамма тихи кхандхехи двихаятанехи аттхахи дхатухи самгахита; vedanākkahandhena ye dhammā saṃprayuttā te dhammā katīhi khandhehi katīhāyatanehi katīhi dhātūhi saṃgahītā? te dhammā tīhi khandhehi dvīhāyatanehi aṭṭhahi dhātūhi saṃgahītā* (Раздел хii).

3. Следователно, можем да потвърдим близката връзка между *Дхатукая* и *Дхатукатхапакарана*. Първата, в нейната втора част, е само една версия на *Сарвастивадините* (теория за *махабхумиките*, за *випраюктасамскарите* ...) на един ранен том схоластични упражнения върху *дхармите*.

ж) *Сангитипаряя*, *Saṅgītiparyāya*

Сангитипаряя е преработка на *Сангитисуттанта*, *Saṅgīti-suttanta*, която е част от *Дигханикая*, *Dīghanikāya*.

Същата *нидана* ((*nidāna*, допълнителна причина или условие)): Буда в *Пава*; смъртта на *Нигрантха*; *Шарипутра* кани монасите заедно напевно да рецитират *Дхарма* и *Виная*, така че след *Нирваната* на *Татхагата*, неговите синове да не спорят по тях. После следват глави за отделни *дхарми*, за двойки *дхарми* ... за група от десет *дхарми*. Накрая е похвалата към *Шарипутра* от *Бхагават*: „*садху садху*, ти добре си събрал и рецитирал с *бхикию* *Екоттарадхармапаряя*, *Ekottaradharmaparyāya*, преподадена от *Татхагата* ...“

Близката връзка между палийския и санскритския текст не изключва някои варианти. Така от осморката *дхарми*, *Абхидхарма* пропуска осемте *митхятви* ((*mithyātvā*, грешно вярване)) (номер едно в палийския списък), а добавя осемте *вимокши* (пропуснати от палийския списък, но пък съществуващи в *Даса-уттара*, *Dasa-uttara*). И редът е различен⁴⁶. В единия имаме *марганга*, *пудгала*, *дана*, *каусидявасту*, *арабхаявасту*, *пуньотпатти*, *париад*, *лока-*

дхарма, вимокша, абхибхаятана; *mārgāṅga*, *puḍgala*, *dāna*, *kausīdyavastu*, *ārabhyavastu*, *piṇḍopatti*, *parṣad*, *lokadharmā*, *vimokṣa*, *abhibhāvātana*, а в другия – миччатта, самматта, пуггала, куситавааттху, араббхавааттху, дана, данупатти, париса, локадхарма, абхибхаятана; *micchatta*, *sammatta*, *puḍgala*, *kusītavattthu*, *ārabhavattthu*, *dāna*, *dānipatti*, *parisā*, *lokadhamma*, *abhibhāvātana*. Забележете, че пуньотпатти е по-добре от данупатти.⁴⁷

Яшомитра и Бу-стон, приписват Сангитипаряя на Махакауштилха, *Mahākauṣṭhila*; китайските източници я приписват на Шарипутра. Следва ли да вярваме, че в една преработка – тази, позната ни от Яшомитра, Махакауштилха е играл ролята, която текстовете на пали и на китайски приписват на Шарипутра?

Такакусу казва, че Сангитипаряя в томове 15 и 18 цитира Дхармаскандхаастра, *Dharmaskandhaśāstra*. Аз не срещнах тези цитати. Праджняптийаастра препраща читателя към Сангитипаряя.

Някои Учители от Вибхаша

Вибхаша често цитира разнопосочни мнения на учители и различни школи. Представянето им често се следва от коментара на П'инг, *P'ing*, или П'инг-чя, *P'ing-chia*: „П'инг-чя казва, че първото мнение е най-доброто“. Другаде, както отбелязват коментаторите: „няма П'инг-чя“ (*Коша*, iii. 14, 20, 41, *Siddhi*, 552, 690).

Добър образец за методите на Вибхаша е: „Ако има чиста праджня извън шестнадесетте акари ((*ākāra*, възприемаемо избражение, построено от ума, въз основа на възприемаеми форми)) (*Коша*, vii. 12, *Vibhāṣā*, стр. 529), защо Виджнянакая не го споменава ...? Ако не, защо Пракарана и Самгитипаряя и дори този трактат, Вибхаша, казват, че...? И как човек да обясни такава сутра? Би трябвало да се каже, че няма чиста праджня извън шестнадесетте акари. В този случай се разбира Виджнянакая, но как тогава да се обясни Пракарана...? Има пет аргумента, които потвърждават правотата на този текст ...“

Между учителите от *Вибхаши* специално внимание заслужават:

- *Паршва*, *Parśva* често цитиран, който, заедно с многото анонимни автори коментира *Брахмаджала*, *Brahmajāla* (*Vibh.* 98, стр. 508, но вж. също *Vibh.* 175, стр. 881 за *Суддхавасиките* и 177, стр. 889 за броя на *лакшаните*);
- *Пурнаша*, *Pūrṇāśa*, (*Коша* iii. 28, *Vibh.* 23, т. 118b, *Шамадатта*, *Śamadatta* (?), iii.45, *Vibh.* 118c);
- *Самгхавасу*, *Samghavasū* (*Vibh.* 19, т. 97a, 106, т. 547a; 142, т. 732a), който признава само шест *индрии* в абсолютен смисъл, *дживита* и осмото – очи, и пр., защото тези шест са корените на съществуването – *самтвamuла*, *sattvamūla* (*Коша*, ii.5);
- *Кушаварман*, *Kuśavarman*, (на същото място), който приема само една *индрия* – *манас* ((ума)) – една доктрина, която клони към *Виджнянавада*, *Vijñānavāda*.

(a) *Васумитра*, *Vasumitra*⁴⁸

1. *Васумитра* е един от великите учители на *Вибхаши* и един от лидерите на *Сарвастивадинската* школа. Неговата теория за „съществуването на всичко“ е, казва *Васубандху*, предпочитана пред тази на тримата други учители – *Дхарматрата*, *Гхошака* и *Буддхадева*; *Dharmatrāta*, *Ghoṣaka*, *Buddhadeva* (*Коша*, v. 26).

Човек напразно търси дори и загатване за тази теория в двете *Абхидхарми* (от общо седем), приписвани на *Васумитра* – *Пракарананада* и *Дхатукая*. Още повече, че *Таранатха* казва, че авторът на *Пракарана* няма нищо общо с *Васумитра* от *Вибхаши* (стр. 68).

2. *Ария Васумитра Бодхисаттва* дава своето име на едно учение (*Taiśhō* 1549). Според предговора, това е бил *Васумитра*, който след *Майтрея* ще бъде *Симхататхагата*, *Simhātathāgata*; *Васумитра*, на когото старейшините отказали достъп до Съвета, защото не бил *архат*, но който по-късно станал председател на същия Съвет (*Сюан-цанг*, *Watters*, i. 271). Уотърс не го приема за

великия учител от *Вибхаша*. Наистина, в тринадесета глава на *Taishō* 1549, озаглавена „*Сарвасту-акханда*, *Sarvāsti-akhaṇḍa*“, няма нито едно позоваване на системата на *авастханятхатва*, *avasthānyathātva* от *Бхаданта Васумитра*. Това е всичко, което се осмелявам да кажа за тази много сложна глава.

Теорията за времевите периоди се среща във втори том (т. 780b), където се обсъжда следният текст: „Миналото и бъдещето са непостоянни, а колко повече, настоящето“. Защо *Бхагават* казва: „А колко повече настоящето“? Следват шест обяснения (от които петото е: „В миналите времена продължителността на живота е била 80 000 години; и пак ще стане 80 000 години“). След това: „*Бхаданта* казва: Настоящото се появява за кратък период от време; миналото и бъдещето не остават за постоянно, а идват и си отиват едно след друго. Това е, което е в съответствие със *сутрата*“.

Параграфът, посветен на *авидя* ((*avidyā*, невежество)) (стр. 722) не излага мнението на автора. Има само „Казано е“, което очевидно е мнението на *Махишасаките*, *Mahīśāsaka*. Дали това е *аджняна* ((*ajñāna*, незнание)), петте *ниварани* ((*nīvaraṇa*, препятствие)), *айонишоманаскара* ((*ayoniśomanaskāra*, не-мъдро внимание, неправилно насочване на ума)), *випаряса*, ((*viparyāsa*, неразбиране, букв. обърнато с главата надолу разбиране)) и пр.? (Вж. *Коша*, iii.28). Поради мълчанието по въпроса на *Киокуга Саеки* – издателят на *Коша*, изглежда че *Вибхаша* не засяга този въпрос.

Проблемът с алкохола се разглежда на стр. 786 (*Коша*, iv.34, *Vibhāṣā*, стр. 645).

Обсъждането на *лабха* ((*lābha*, придобиване)) и *бхавана* ((*bhāvanā*, медитация, съзерцание)) (*Коша*, vii.63), в което *Васумитра* взема участие (според *Вякхя*), трябва да се отнесе към *Taishō* 1549, защото *Васумитра* не е посочен във *Vibhāṣā*, т. 554b. Същата забележка важи и за погрешното мнение на *Васумитра* за падането от *нирведхабхагите*, ((*nirvedhabhāgīya*, подготвителни усилия за придобиване на знание)), *Коша*, vi.21.

Шлоката за осемте *анияти* (*Коша*, ii.27) я няма в *Taishō* 1549.

Относно дискусиата: „Случва се една *дхарма*, която е *хету-пратя* ((*hetupratya*), причина като условие)) за дадена *дхарма*, да не е *хетупратя* на тази *дхарма*?“ вж. *Taishō* 1549 и сравни с *Джнянапратхана* в *Коша*, ii.52.

За живот по-дълъг от една *калпа* ((*kalpa*, космическа епоха)) вж. т. 782b, *маноданда*, *manodaṇḍa*, схизма, разкол, стр. 785, класически учения.

3. *Васубандху* (ii.44) цитира *Парипричча*, *Paripṛcchā*,⁴⁹ работа на *Васумитра*, който е различен от *Васумитра* от *Вибхаша* и е написал *Панчавастука* (*Vyākhyā*). *Парипричча* учи на една доктрина, чисто *Саутрантистка* (че *ниродхасампатти*, *nirodhasatpatti* – постигане на унищожение на замърсяванията – се придружава от един фин, едва доловим ум). А *К'уей-чи* (*Siddhi*, 211) казва, че този *Васумитра* е един учител *Саутрантик*, отклоняващ се от учението!

Колкото до *Панчавастука*, *Pañcavastuka*,⁵⁰ притежаваме коментар – *Панчавастукавибхаша*, *Pañcavastukavibhāṣā* от *Дхарматрата* (*Taishō* 1555). Петте *васту* ((*vastu*, елемент)) са онези *васту*, обяснени в *Коша*, ii.55-56 (*свабхававасту*, *аламбанавасту*, *svabhāvavastu*, *ālanbanavastu* ...).

Изглежда, че този труд не съдържа мнения на *Саутрантиките*;⁵¹ той е разделен на три глави – *Рупавибхага*, *Читтавибхага* и *Чаиттавибхага*, *Rūpavibhāga*, *Cittavibhāga*, *Caittavibhāga*.

От тук *Васубандху* заимства „виждането с двете очи“ заради аргумента за виждане на две луни (*Коша*, i.43, *Pañcavastukavibhāṣā*, т. 991c) и от тук, навярно възприема теорията (i.38), че петте *виджняна* ((съзнания)) са възмездие и постоянно изливащ се резултат, и че шестото ((умственото съзнание)) също е и *кшаника* ((*kṣaṇika*, мигновен)) (*Pañcavastuka*, т. 993c).

Доказателството за съществуването на *сукха* ((*sukha*, щастие)) (*Коша*, vi.3) е много подобно на доказателството, дадено в *Pañcavastuka*, т. 994c.

К'уей-чи в своя трактат за сектите („*Сарвастивадински тези*“, 28) отбелязва мнението на *Панчавастука* за природата на

свалакшана ((*svalakṣaṇa*, собствена характеристика)), която е обектът на *виджняна* (*Коша*, i.10).

(б) *Гхошака* и *Абхидхармамриташастра*, *Ghoṣaka, Abhidhar-māmṛtaśāstra*.

След Събора и смъртта на *Канишка*, от управника на страната *Ашмапаранта*, *Aṣṭaparānta* – на запад от Кашмир и близо до *Тукхара* (*Tāranātha*, 61) – заедно с *Васумитра* бил поканен и *Тхогар*, *Tho-gar* от *Тукхара*. Той бил защитник на теорията „всичко съществува“ и често бил цитиран във *Вибхаша*; той бил и автор на *Абхидхармамриташастра* (*Taiśhō* 1553).

Това произведение наистина е изящно – малка книга, много лесна за четене (въпреки ранната дата на нейния превод, 220-265 г.н.е.), изчерпателна (напр. Глава vi, за учението за *лакшаните* и *суб-лакшаните*, *Коша*, ii.45), но същевременно сбита; въпреки това откриваме и някои добре подбрани детайли (например, изброяването на полетата на заслугите: баща, майка, стар човек, болен човек ...).

Списъкът с *випраюктите*, стр. 970, е свързан с този от *Пракарана* (*Коша*, ii.35-36a): *прапти*, *джати*, *стхити*, *анитята*, *асамджнисамапатти*, *ниродхасамапатти*, *асамджни-аятана*, *нанадешапрапти* (?), *ваступрапти* (?), *аятанапрапти* (?), *трите каи*, *притхагджанатва*; *prāpti*, *jāti*, *sthiti*, *anityatā*, *asaṃjnisamāpatti*, *nīrodhasamāpatti*, *asaṃjñi-ayatana*, *nānādeśaprāpti* (?), *vastuprāpti* (?), *āyatanaprāpti* (?), *kāya*, *prthagjanatva*.

Коша (ii.44) възпроизвежда главното от дискусиата между *Гхошака* и *Саутрантика Васумитра*, авторът на *Парипричча* (вж. по-горе стр. 122), за съществуването на ум във вглъбяването *ниродха* ((*nīrodha*, унищожение)). *Вибхаша*, изглежда, игнорира автора на *Парипричча*.

Сред мненията на *Гхошака*, споменати във *Вибхаша* и отново споменати в *Коша*, най-отличителното е, че „видимите неща се виждат чрез *праджня* ((мъдрост)), свързана със зрителното съзнание“ – едно мнение, което се отклонява от общоприетото ((букв. правоверното)) (*Vibhāṣā*, т. 61с, *Коша*, i.42).

На други места *Гхошака* е съвсем правоверен⁵² или пък отклоненията му са минимални и показват забележимо развитие. Например, *Коша*, vi. 19, 20, 78. Препратките към iv.4, 79 и v.66 си заслужава да се проучат.

Vibhāṣā, стр. 397b е интересна: „*Гхошака* казва: Петте *скандхи*, които образуват част от собствената серия на човек, от серията на друг, които принадлежат на живите същества и които не принадлежат на живите същества, са Стрдание и Истината за Стрданияето. Аскетът, след като разбере Истините (*абхисамая*, *abhisamaya* вижда, че само петте *скандхи* от неговата собствена серия са страдание; той не вижда, че другите са страдание. Защо така? Защото човек възприема страданияето под аспекта му на „мъчение“: само че *скандхите*, съставлящи серията на друг човек ... не измъчват неговата собствена серия“.

(в) *Буддхадева*, *Buddhadeva*.

С. Леви пита (*JA*, 1896 г., 2, 450, срв. Barnett, *JRAS*. 1913 г., 945) дали *Буддхадева* от *Вибхашиа* може да се отъждестви с *Ария Буддхадева* – *Сарвастивадин*, Лъвът от *Матхура*. *Сарвастивадинът Будхила*, *Budhila* споменава същия този Лъв, който изглежда свързан с *Махасамгхиките* и който, може би, е онзи *Фо-т'и-ло*, *Fo-t'i-lo*, споменат от *Сюан-цанг*⁵³ като автор на *Чи-чин-лун*, *Chichin-lun* (*Татвасамуччаяшастра*, *Tattvasamuccayaśāstra*), използвана от *Махасамгхиките* (?) (Lévi, пак там; Watters, i.82).

А при Конов, Konow (*Kharoshthī Inscriptions*, 44-49) намираме най-новите бележки по тези трудни записки. Няма нищо лошо в това *Буддхадева* да е много по-ранен от *Вибхашиа*. *Сарвастивадините* дължат името си на теорията, че „всичко съществува“ а *Буддхадева* навярно е бил сред първите, които са я обяснили.

Освен чрез теорията си, че „всичко съществува“ (*Коша*, v.26), *Буддхадева* изпъква ярко и с твърденията си, че вторичната материя (*бхаутика*, *bhautika*) е само едно състояние (*авастха*, *avasthā*) на първичната материя (*махабхута*, *mahābhuta*) и че умствените състояния (*чаитти*, усещания, идеи, воля) са само състо-

яния на ума (*читта, виджняна*) (ii.23, ix; *Siddhi*, 395, *Vibhāṣā*, т. 661c, 730b) – едно учение, което свързва *Буддхадева* с *Дхарматрата* и с *Даританतिकите-Саутрантики*.⁵⁴

(г) *Дхарматрата, Dharmatrāta*.

Има поне двама *Дхарматрата*.

1. Единият е *Бодхисаттвамата*, съставил *Уданаварга*. *Вибхашиа*, следвана от *Коша*, я цитира, за да покаже, че един труд може да бъде „словото на Буда“, дори ако е редактирано от учител. Според предговора в *Taishō* 212 (399 г.н.е.), този *Дхарматрата* е бил чичо на *Васумитра* по майчина линия (*Chavannes, Cinq cents contes*, iii. 297).

2. Вторият – учителят, цитиран от *Вибхашиа*, защитникът на теорията „всичко съществува“ (*Коша*, v.26), се струва на *Вайбхашиките* твърде близък до системата на неправоверните.

3. Този учител от *Вибхашиа* е и автор на *Абхидхармасара, Abhidharmasāra*, която носи неговото име (*Taishō* 1552), коментар и ново издание на *Абхидхармасара* от *Дхармаири* (*Taishō* 1550). В действителност, *Дхарматрата* от *Vibhāṣā* (т. 383b) отрича *рупа* ((материята)), която формира част от *дхармаятана, dharmāyatana*, тоест *авиджняптирупа, avijñaptirūpa*. Същото отричане, макар и някакси по-завоалирано, но все пак ясно, срещаме в *Сара, Sāra* (главата за действието, стр. 888, вж. по-долу).

4. Нищо не пречи същият този *Дхарматрата* да е коментаторът на *Панчавастука* от *Васумитра, Taishō* 1555, *Панчавастукавибхашиа*.⁵⁵

(д) *Бхаданта Дхарматрата, Bhadanta Dharmatrāta*

Вибхашиа, както изглежда, игнорира *Кумаралата, Kumāralāta* и *Шрилата, Śrīlāta*, които са били ръководители на школата *Саутрантика* (*Siddhi*, 221 разказано ни от *К'уей-чи*). Школата *Саутрантика* или по-точно школата, която трябва да вземе името *Саутрантика*, е представена във *Вибхашиа* от *Даританतिकите* и от двама учители:

- *Дхарматрата*, един отклонил се *Сарвастивадин*;
- и учителят, когото *Вибхаши* просто нарича „*Бхаданта*“, когото пък *Вякхя* от *Коша* нарича „*Саутрантика Бхаданта*“ (*Коша*, viii.9), който е „начело на списъка на *Саутрантиките*“ (viii.40) и който се придържа или клонї към системата на *Саутрантика* (i.20).⁵⁶

Сюан-цанг, *П'у-куанг* и *Бхагавадвиеша*, *Bhagavadvišeṣa* понякога разпознават в „*Бхаданта*“ от *Вибхаши Стхавира* или *Бхаданта Дхарматрата* (*Коша*, i.20, iv.4). *Яшомитра* заявява, че *Бхагавадвиеша* греша: „*Бхаданта* е фисолофът, когото *Вибхаши* просто назовават с името *Бхаданта* – философ, който се придържа към системата *Саутрантика* или клонї към тази система. Докато *Дхарматрата*, когото *Вибхаши* нарича с неговото име, е един *Сарвастивадин*, авторът на една от четирите теории на *Сарвастивада* (*Коша*, i.20)“. От друга страна „първата версия на *Вибхаши* дава транскрибирано името на този учител [*Бхаданта*], а пред името му поставя, както и пред имената на другите учители, титлата „многочитаем“ (бележка на N. Péri в *Cosmologie bouddhique*, 276).

Това не пречи на *Дхарматрата* да изразява някои мнения по важни въпроси, които определено се разминават със системата на *Вибхаши* и със системата на ортодоксалните *Сарвастивадини*. Но същото може да се каже и за *Буддхадева*.

1. *Бхаданта* не приема, че очите виждат: зрителното съзнание е това, което вижда (i.42), но не само това:

- той има специфична теория за „не-контакта“ на атомите (*Wassiliew*, 279), която *Васубандху* приема и която *Самгхабхадра* обсъжда (i.43);⁵⁷
- признава три *чаитти* (ii.23, Прил.) – позиция, която го разграничава от *Даршантиките*;
- както *Сарвастивадините*, той отрича, че *рупа* е *саманантаранпратяя*, *samanantarapratyaya* (ii.62);
- той приема продължителното съществуване на *антарабхава* ((*antarābhava*, междинно съществуване)) за разлика от *Сарвастивадините* (iii.14);

- има особено мнение за *пратитясамутпада* ((*pratītyasamutpāda*, взаимозависимото възникване)) и *самутпанна* ((*samutpanna*, възникване, ставане, случване)) (iii.28);
- отрича *авиджняпти*, което е несъмнено анти-*Сарвастивадинско* (iv.4);
- относно четирите начина на *кушала*, *kuśala* ((букв. за четирите начина на действие на доброто)) има много ортодоксално учение (iv.8);
- придържа се към идеята за „смъртен“ грях на интелигентните животни (iv.97);
- дава обяснение на думата *вимокша* ((*vimokṣa*, освобождение)) (viii.33);
- смесва *дхияните* и *шуддхавасиките* ((*śuddhāvāsa*, чисто обитание, чисти небеса)) (*Vibhāṣā*, т. 881с);
- разглежда последната мисъл на *архата* (т. 954а);
- занимава се с *учхедата* ((*uccheda*, дезинтеграция, унищожение)) и *шашвата* ((*śāśvata*, вечност, непрекъснатост)) (т. 1003с), със смисъла на *алпа* ((*alpa*, малко)) *сулабха* ((*sulabhā*, лесно за постигане)), *анавадя* ((*anavadya*, безукорен, безупречен)) ;
- разглежда възхвалите към Буда от учениците му (т. 909а, т. 900b, където се различава от *Васумитра*).⁵⁸

Бхаданта е много ясен за *витарка-вичара*⁵⁹ (*Vibhāṣā*, т. 744b и т. 269; *Коша*, ii.33 и viii.23): авторът на *Джнянапрастхана* иска да опровергае това, което *Даритантика* казва. А той казва: „*Витарка-вичара* съществува от *Камадхату* до *Бхавагра* ((*Bhavāgra*, върхът на съществуването, тоест състояние, в което нито-иманито-няма-съществуване)). Защо е така? Защото *Сутрата* казва, че грубостта на ума е *витарка*, а финесът на ума е *вичара*; така грубостта и финесът на ума съществуват чак до *Бхавагра*“.

Бхаданта казва: „Учителите на *Абхидхарма* казват, че *витарка-вичара* са груб ум-фин ум. Само че грубост и финес са относителни неща и съществуват чак до *Бхавагра*. Както и да е, тези учители приемат *витарка* и *вичара* само в *Камадхату* ((*Kāmadhātu*, Сферата на желанията)) и *Брахмалока* ((*Brahmaloka*, светът на *Брахма*)). Това е лошо казано, това не е добре казано“.

Учителите от *Абхидхарма* казват: „Това, което казваме, е добре казано, не е лошо казано. В действителност ...“

2. *Васубандху* (*Коша*, vii.31) приписва на *Бхаданта Дхарматрата* (вж. поправката в vii.31) едно мнение за силата на *Бхагават* което според *Vibhāṣā*, т. 155с, е мнение на *Бхаданта*.

Във *Vibhāṣā* (т. 61с) *Дхарматрата* казва, че видимата материя се вижда от зрителното съзнание (*чакишурвиджняна*, *sakṣur-vijñāna*), едно мнение, което *Коша* приписва на *Виджнянавадините* (i.42) и което се различава от това на *Бхаданта* (*Vibhāṣā*, т. 62b), който казва, че окото вижда поради светлината, а умът знае поради акта на внимание.

3. *Vibhāṣā*, т. 61с: *Джнянапрастхана* иска да опровергае това, което другите учители казват. В тази школа има два учителя – първият е *Буддхадева*, а вторият – *Дхарматрата*.

Буддхадева казва, че *рупа* е само четирите *махабхути* ((*mahābhūta*, велики елементи)), че *чаиттите* ((умствените състояния)) са *читта* ((ум)). Вторичната *рупа* (*упадаярупа*, *upādāyarūpa*) е само *махабхутавишеша*, *mahābhūtaviśeṣa*; *чаиттите* са само *читтавишеша*, *cittaviśeṣa*. *Сутрите*, цитирани в подкрепа на тази теория: 1. „Каквото е в окото, е твърдо ...“ (*Коша*, i.35); 2. *Самадхи* е *читтаикагря* ((*cittaikāgrya*, еднонасочена мисъл ...“ (viii.2). Как *Буддхадева* доказва съществуването на *дхату*, *аятаните*, *скандхите*? ... *Абхидхармачярите* ((*Abhidharmācārya*, учителите на *Абхидхарма*)) казват: „Цитираните *сутри* нямат този смисъл ...“

Дхарматрата приема съществуването на производна *рупа* отделно от първичната *рупа* и на *чаитта* отделно от *читта*. Но той твърди, че производните осезаеми неща и *рупа*, която формира част от *дхармаятана*, не съществуват. Така той се опитва да докаже съществуването на *дхату*, *аятаните* и *скандхите*, както прави и системата *Абхидхарма*. Но производните осезаеми неща съществуват отделно, както и другата производна *рупа*; а ако *рупа* от *дхармаятана* не съществува, не съществува и *авиджняпти* (*Коша*, i.35, iv.3).

4. *Vibhāṣā*, т. 383b: *Абхидхарма* казва: „Какво е *рупаскандха*? Десет *рупаятани* и *рупа*, включена в *дхармаятана* (тоест, *авиджняпти*)“. Коя система иска да опровергае това? Исква да опровергае системата на *Даршанантиките*, защото те отричат всякаква *рупа* в *дхармаятана*. И *Дхарматрата* казва също: „Всичко, което е *рупа*, е или основа, или обект на *виджняна*. Как може да има *рупа*, която не е нито едното, нито другото?“ Гореспоменатото определение за *рупаскандха* се дава, за да се опровергаят подобни мнения. Но ако *рупа*, която е включена в *дхармаятана*, е реална, как може да се обясни онова, което казва *Дхарматрата*? Не е необходимо да го обясняваме, защото то не е в *Трипитака*. Или, ако някой трябва да го обяснява, той може да каже ... че *рупа*, включена в *дхармаятана*, възникваща от *махабхутите*, които са обект на осезание, могат да бъдат считани като обект на съзнанието за осезание. Така определението на *Дхарматрата* е без грешка.

5. *Vibhāṣā*, т. 730b: Измежду двадесетте и две *индрии* или „органи“ (*Коша*, i.48), колко са реално обособени неща и колко са само названия? *Абхидхармиките* казват, че под двадесетте и две названия има седемнадесет неща, защото двата полови органа (части от органа на осезание) и трите чисти *индрии* (комбинациите от вяра и пр.) не са отделни неща (*Коша*, ii.2, 9).

Дхарматрата признава само четиринадесет неща: първите пет *индрии*, а *дживетиндрия*, *упекшендрия* и *самадхиндрия* не са неща. В действителност *дживетиндрия*, жизненият орган, е една от *випраюктасамскарите* (*viprayuktasamskāra*, обусловено нещо, несвързано с ума) (*Коша*, ii.45), а те не са реални.⁶⁰ Няма усещания извън благоприятните и неблагоприятните. Така усещането за безпристрастност, *упекшендрия*, *ипекшэндрия*, не е нещо. Не съществува *самадхи*, *самādhi*, концентрация ((дълбоко вгълбяване)), извън ума.

Будхадева казва, че само отделната *индрия* е реална, а именно *мана-индрия*, *мана-индриа*, умственият орган: „*Самскритите*, казва той, са два вида: *махабхути* и *читти* ...“

Индексът с точните имена съдържа почти пълни сведения за позоваванията във *Вибхаша*, които касаят *Бхаданта*. ((Индексът не присъства в настоящия превод.))

Някои школи на *Вибхаша*:⁶¹

а) *Даршантики* и *Саутрантики*

Историята на тази школа, макар и дълга, все още не е ясна. Бележките на *K'uei-chi* (*Siddhi*, 221-224; *Masuda*, „Sects“, *Asia Major*, ii.67; *Lévi*, *Drṣṭāntapañkti*, стр. 97) показват, че *Сюан-цанг* не е бил добре информиран за тях. *Takakusu* в *Abhidharma Literature*, 131, казва, че *Вибхаша* говори за *Саутрантиките*: но рядко във всеки случай, защото аз срещнах само едно споменаване на *Саутрантиките*; може да кажем, че *Вибхаша* познават само *Даршантиките*.

Имаме основание да установим връзка между това име и книгата на *Кумаралата* – *Дриштантананкти*, *Drṣṭāntapañkti*. Може да попитаме дали *Дришантиките* се характеризират с използването на „сравнения“, както казват тибетците (*Wassiliew*, 274, според когото *Саутрантика* = *Даршантика*). Само че смисълът на думата *дришанта* не е установен със сигурност. Дж. Пжилуски смята, че *Дришанта* е противоположното на „писане“. Тази гледна точка по въпроса се потвърждава, смятам аз, от *Vibhāṣā* (т. 782b18).

В традиционната *Дришанта*⁶² се казва: „Този, който дава милостиня на човек, който е излязъл от ((букв. напуснал)) *ниродхасамапатти*, е надарен с действие, което носи резултат в този живот. Защо така? Няма нужда да обясняваме този текст. Защо? Защото той не е нито в *Сутра*, нито във *Виная*, нито в *Абхидхарма*, а е само в традиционната *Дришанта*. А това, което е казано в традиционната *Дришанта*, може да е вярно или невярно. Ако, обаче, човек желае обяснение по този въпрос, трябва да се каже, че даващият милостинята, получава един резултат в този живот или получава големи резултати. Текстът споменава само първата алтернатива, защото радва обикновените хора“.⁶³

За школата *Даршантика-Саутрантика* може да кажем: като се вглежда в нея по-отблизо, *Вибхаша* приписва на нейните *Даршантики* почти всички тези, които *Коша* приписва на *Саутрантиките*.

Следват по-важните разногласия между *Сарвастивадините* и *Даршантиките-Саутрантики*:

1. *Абхидхармите* на *Сарвастивадините* нямат авторитет (*Коша*, i.2, ii.1, vii.11).
2. *Асамскритите* нямат никакво реално съществуване. (ii.55).
3. *Випраюктите* (ii.35-36) нямат никакво реално съществуване: отричане на *прапти*, на *дживетендрия* и пр.
4. Миналото и бъдещето нямат никакво реално съществуване (v.25-26).
5. Съществуването на миналото позволява на *Сарвастивадините* да обяснят играта на причинността; *праптието* ((притежаването)) върши същото. Отричайки миналото, *прапти* и пр. школата *Даршантика-Саутрантика* признава фин ум или от *биджите* ((*bīja*, семе)), или от *васана* (*vāsanā*, парфюмиране) и така взима под внимание промените в серията (ii. 36, 50, iv. 79, ix...).
6. Унищожението няма причина; нещата нямат никаква продължителност (*стхити*, *sthiti*); *кшана*, *kṣaṇa* (или миг) е с времетраене, клонящо към нула (iv.2-3) (вж. *Rozznik*, том viii).
7. Показателни различия, отнасящи се до действието: отричане на *авиджняпти* (iv.3) на телесното действие (iv.3), на задължителния характер на възмездие за престъпление *анантаря* ((*ānantarya*, незабавно, без промеждутък)) (*Vibhāṣā*, т. 359b20).
8. За *чаиттите* и *бхаутиките*: мнения, които се отклоняват от системата на *Сарвастивадините* (ii.23).
9. Обяснение на трите *раши* ((*rāṣi*, разделения на съществата)) (*Коша*, iii.44), които съществуват от ада до *Бхавагра*; същества, имащи *дхармите* на *Нирвана*; същества,

нямащи ги; неопределени същества (*Vibhāṣā*, т. 930b15; срв. *Siddhi* и неговите *gotri* – семейства).

10. Тялото на *Архата* е чисто, бидейки произведено от „мъдрост“ (i.4, *Samghabhadra*, т. 331b).
11. Едновременността на Буда (iii. 95-96).

За забележките, които следват, съществуват изчерпателни препратки в индекса с имената (относно *Дарштантика* и *Саутрантика*) и са подредени по реда на споменаването им в *Коша*.

1. *Дарштантика* отхвърля определени *сутри*: как може да претендира тогава за името *Саутрантика* ((последовател на *Сутрите*)?) (*Samghabhadra*, стр.332a).

Виджняните, включително и *мановиджняна* ((умственото съзнание)), имат специален обект (*Коша*, ix, *Vibhāṣā*, т. 449a16).

Дали окото вижда видимите неща (*Коша*, i.42, *Vibhāṣā*, т. 61b19).

2. *Стхавира* (тоест *Шрилата*, *Śrīlāta*) и всички други учители от *Дарштантика* отричат *акаша* ((*ākāśa*, пространство)) (*Samghabhadra*, т. 347b).

Отричане на *прапти*, на *апратисамкхяниродха* (*Vibhāṣā*, т. 479a19, т.796b6, т. 931b23).

Лакианите ((характеристиките)) на „обусловените неща“ – *Дарштантики*, *Вибхаджявадини*, *Самтанасабхагики*, *Samtānasābhāgika* (*Vibhāṣā*, т. 198a15 и сл.).

Пратяята, *pratyayatā*, не е реална (*Vibhāṣā*, т. 680b27).

Не съществува *випакахету* ((*vipākahetu*, причина от възмездие)) извън *четана* ((*cetanā*, воля)), не съществува *випакафала* ((резултат от възмездие)) извън *ведана* ((*vedanā*, усещане)) (*Vibhāṣā*, т. 96a26).

Руна не е „подобна причина“ за *рупа* – мнение на *Дарштантика* съгласно глосата на термините на *Киокуга Саеки* (*Коша*, ii. 52), но според *Vibhāṣā* (т. 87c20) мнението е на *Бахурдешаките*.

„Сред *Саутрантиките*, *Бхаданта Даритантика* се придържа към отделното съществуване на *ведана-самджня-четана*; *Будхадева* добавя и *спарша* ((*sparśa*, контакт)) и *манасикара* ((*manasikāra*, внимание, мъдро насочване на ума)); другите *чаитти* ((умствени състояния)) са само *читта* ((ум)); учителят *Шрилата* твърди, че *асамскритите* и *випраюктите* съществуват само по име (Wassiliew, 281, 309, коригирано).

Фин ум в *ниродхасампатти* и в *асамдджнисампатти* (както и при *Вибхаджявадините*) (*Коша*, ii.44, viii.33, *Vibhāṣā*, т. 774a14, т. 772c21).

Отричане реалността на сънищата (*Vibhāṣā*, т. 193b5).

Чаиттите възникват последователно според *Даритантиките* и според същия *Бхаданта* (*Vibhāṣā*, т. 493c26, т. 745a7); умът не може да бъде съпровождан от *джняна* или *аджняна* ((знание или незнание))(т. 547).

Витарка и *вичара* в *Трите Дхату* (*Коша*, ii.33, viii.23, *Vibhāṣā*, т. 269b9, т. 744b9).

3. *Антарабхава* и *нирмитта* (*Vibhāṣā*, т. 700a15).

Спарша ((*sparśa*, контакт)) не е нещо само по себе си (*Vibhāṣā*, т. 149a25).

4. Възникването зависи от *хетупратяя* ((*hetu-pratyaya*, причини и условия)), но не и унищожението; *Даритантиките* срещу *Абхидхармиките* (*Коша*, iv.2-3; *Vibhāṣā*, т. 105a27).

Отричане на *дхармаятанарупа* (=авиджяпти); *Дхарматрата* и *Даритантиките* (*Vibhāṣā*, т. 383b16).

За четирите и за осемте вида действия от гледна точка тяхната определеност, *Даритантиките*, а и *Саутрантиките*, според *Вякхя* (*Коша*, iv.50-51, *Vibhāṣā*, т. 593b10), казват: всички действия могат да бъдат „обърнати“, действие в *антарабхава* (*Коша*, iii.14), *анантарая*, действие в *Бхавагра*, действие в *асамдджнисампатти*, *Vibhāṣā*, т. 359b20, т. 773c29).

Дали *абхидхя*, *вяпада* и *митхядришти* са действия (мнение на *Даританतिकите*, *Коша*, iv.65, 78; на *Вибхаджявадиникая*, *Vibhāṣā*, т. 587a9).

5. Всички *клеши* ((замърсявания)) са „лоши“ (*Даритантики*, *Vibhāṣā*, т. 259c11); обратното – *Коша*, v.20-21).

Анушаяна, *anuśayana* (*Vibhāṣā*, т. 110a21; *Коша*, v.16).

В *самвритиджняна* ((*saṃvṛtījñāna*, собственото знание на човека)) *притхагджана* не отсича *клешите* (*Даритантика* и *Бхаданта*, *Vibhāṣā*, т. 264b19, т. 741c20).

Обектът на привързаност и *пудгала* са нереални, *Даританतिकите* (срв. *читтамаправада*, *cittamātravāda* – доктрина за „само ум“); обектът на привързаност и *пудгала* са реални, *Ватсупутрия* (*Vibhāṣā*, т. 288b15 и сл.).

Превъплъщаването се случва единствено по причина на желанието и омразата (*Vibhāṣā*, т. 309a11) – в действителност, поради всяка *клеша* ((замърсяване)).

За времевите периоди (*Vibhāṣā*, т. 919b12).

6-7. Дефиниция на Истините (*Коша*, vi.2; мнение на *Абхидхармиките*, *Даританतिकите*, *Вибхаджявадините*, *Гхошака*, *Парива*, ... *Vibhāṣā*, т. 397b4).

За *кианти* и *джняна* (*Коша*, vii.1, 20, 22; *Даритантики*, *Бхаданта*, *Vibhāṣā*, т. 489b16).

Чистотата на тялото на *Архата* (*Коша*, i.4, iv.4; *Даританतिकите* според *Samghabhadra*, т.331b25).

8. Доктрината за *дхияна* (*Бхаданта*, *Даритантика-Саутрантика*, *Коша*, viii.9).

Самантаките ((*sāmantaka*, праг, подготовка. Четири подготвителни нива или прагове преди навлизане във вглъбяване във всяка една от Четирите *Дхияни*)) са „добри“ (*Даритантика*, *Коша*, viii.22, *Vibhāṣā*, т. 832a).

Смесена дхияна (*Коша*, vi.42, 58, vii.23), обяснена с „парфюмиране“ (*Дарштантика* и *Йогачарините*, *Vibhāṣā*, т. 879с26; срв. *Сиддхи*).

Падане от *асамдженисамапатти* (*Дарштантика*, *Vibhāṣā*, т.773с29).

Нирмита ((*nīrmita*, създаденото)) е нереално (*Дарштантики* и *Бхаданта*, *Vibhāṣā*, т. 700a15).

б) *Вибхаджявадини*

Те са дефинирани ясно като „онези, които разграничават“ и приемат съществуването на определен вид минало и на определен вид бъдеще (*Коша*, v.22, *П’у-куанг* цитира *Коша*, v.9 и *Vinitadeva*, *Traité sur les Sectes*).

Само че информацията, с която разполагаме за *Вибхаджявадините* е обръкваща: *Вибхаджявадините* са *Махасамгхика*, *Екавявахарика*, *Локоттаравадини* или *Кауккутики*; *Mahāsāṃghika*, *Ekavyavahārika*, *Lokotaravādin* (*K’uei-chi*, *Siddhi*, 109).

1. *Васумитра* не ги споменава в своето *Учение за Сектите*, *Traité des Sectes*. *Винитадева*, представяйки своята теория за историята на *Сарвастивадините*, ги изкарва седма *Сарвастивадинска* школа. *Бхавя*, *Vhavya* (теорията на *Стхавира*) ги дава като подразделение на *Сарвастивадините*, а (по теорията на *Махасамгхика*) – като трета основна школа. Според *Бхикивагра*, *Bhikṣvagra*, те са четвъртата школа *Махасамгхика*.

2. А ето бележката на *Киокуга Саеки* (ред. на *Коша*, хix, свитък 14a-b).⁶⁴

К’уей-чи, коментирайки върху *Сиддхи* [iv.1, 35, стр. 179 от френския превод], казва: „Онези, които бяха наричани *Вибхаджявадини*, сега са наричани *Праджняптивадини*, *Prajñaptivādin*“. [Това трябва да се разбира като: *Парамартха*, в своята версия за *Учението на Васумитра*, е написал „*Вибхаджявадин*“, докато] *Васумитра* [във версията на *Сюан-цанг*] казва: „През втори век от *Махасамгхиките* произлиза школа, наречена *Праджняптивада*“. Във връзка с това коментаторът *Фа-пао* казва: „Съгласно тези два

превода *Вибхаджявадините* образуват една школа [с *Праджяптивадините*].⁶⁵ Във *Vibhāṣā*, т. 116с5, *Махасамгхиките* и пр. са наречени *Вибхаджявадини* [тоест *Вибхаши* приписва на *Вибхаджявадините* едно мнение, което ние знаем, че е мнение на *Махасамгхиките*, вж. *Коша*, iii.28]. Въз основа на това *Артхапрадина*, *Arthapradīra*, стр. 48: казва: „*Вибхаджявадините* са или някакви отклонили се учители от *Махаяна*, или всички школи на *Хинаяна* са наречени *Вибхаджявадини*: те не са определена школа. Затова в *Махаянасамграха*, *Mahāyānasamgraha* (*Taishō* 1593), *Вибхаджявадините* са представени като *Махиша-саки*; във *Вибхаши* – като *Саммитяи*“.⁶⁶

3. В много текстове смисълът на думата *Вибхаджявадин* е ясно определен.

а) *Бхавя*: Наричаме [*Сарвастивадините*] с името *Вибхаджявадини*, когато те разграничават (*вибхадж*, *vibhaj*), казвайки: „Измежду тези неща някои съществуват, а именно предишното действие, чийто резултат още не е настъпил; някои не съществуват, а именно предишното действие, чийто резултат е бил изчерпан, и бъдещите неща“.

б) *Коша*, v.25-26: За онези, които допускат съществуването на настоящето и на част от миналото (а именно действието, което не е произвело своя резултат) и несъществуването на бъдещето и на част от миналото (а именно действието, което е произвело своя резултат), се приема, че са *Вибхаджявадини*; те не принадлежат към школата на *Сарвастивадините*.

в) *П’у-куанг*, т. 310b23 (за *Коша*, v.25-26): Казват, че не съществува мнение, което да е напълно правилно; че някоя част съществува, а друга – не [или: частично е вярно, частично невярно]: човек трябва така да разграничава. Така те са наречени *Вибхаджявадини*.

г) *Кашияните* (*Васумитра*, тезиси 1 и 2) заемат ясна *Вибхаджявадинска* позиция: „Действието, чийто резултат е узрял, не съществува; действието, чийто резултат още не е узрял, съществува“. Само че *Будхагхоша* (*Kathāvatthu*, i.8) приписва на *Кассатиките*, *Kassapika* – клон на *Сарвастивадините* – мнението, че

една част от миналото и бъдещето съществуват: това е втората теза на *Вибхаджявадините* в обобщението на *Винитадева*, *Vinītadeva*. Само че *Тхеравадините*, които би следвало да са *Вибхаджявадини*, както и Буда, отричат и опровергават това.

4. На други пък места: наричат *Вибхаджявадини* онези, които, разграничавайки, приемат, че *скандхите* са реални и че *аятаните* и *дхату* съществуват само по име.

5. *Vibhāṣā*, т. 571с24 и навсякъде, опонира на *Вибхаджявадините* и на *Юктавадините*, *Yuktavādin*.

6. *Винитадева* приписва на *Вибхаджявадините* следните тези:

(а) *Пудгала* съществува „абсолютно“; (б) миналото не съществува, с изключение на причината, резултатът на която още не е узрял; бъдещето не съществува, с изключение на резултата; настоящето *rigs mi mthum pa* (?) не съществува; (в) *дхарма* не става една „непосредствена причина“; (г) *рупа* няма „паралелна причина“, както твърдят *Даританतिकите* (*Коша*, ii.52).

7. По-впечатляваща е бележката на *Сюан-цанг* (*Siddhi*, 179), която свързва *Вибхаджявадините* и *Стхавирите* с вярването в *бхавангавиджняна*, (*bhavāṅgavijñāna*, континуум на съзнанието)).

И също: чист ум, *Siddhi*, 109-111; настойчивото присъствие на един фин ум в *ниродхасаманатти* (и според *Даританतिकите*), 207; вж. също 770.

8. Позовавания на *Коша-Вибхаши*:

а) Звукът е от възмездие (според *Ватсупутрите*) (*Коша*, i.37-38а, *Vibhāṣā*, 612с13, *Siddhi*, 190).

Тялото на възникването (*джанмакая*, *janmakāya*) на Буда е „чисто“ (и според *Махасамгхиките*) (*Vibhāṣā*, т. 871с2, *Siddhi*, 769-770).

б) *Шраддха* ((вярата)) и пр. са чисти (*Коша*, ii.9, *Vibhāṣā*, т.7с3).

Животът е *читтанувартин* ((*cittānūvartin*, съпътстваща ума мисъл)) (*Коша*, ii.50, *Vibhāṣā*, т. 770с6 – отхвърлено от *Васумитра*).

Следователно в *асамджнисамапатти* и в *ниродхасамапатти* има фин ум (*Коша*, viii.33, *Vibhāṣā*, т. 772с21, т. 774a14).

в) Отричане на *антарабхава* ((междинното съществуване)) (*Коша*, iii.10, *Vibhāṣā*, т. 356с15, т. 700a15. Откъдето идва сложното обяснение за *антарапаринирваин* ((*antarāparinirvāin*, аскет Анагамин, букв. невръщаш се, предопределен да придобие Нирвана в междинното съществуване)) *Коша*, iii.12, *Vibhāṣā*, т. 357b9).

Пратиясамутпада е *асамскрита* ((необусловена)), както и Пътят (*Коша*, iii.28, *Vibhāṣā*, т. 116с5, т. 479 – като *Махасамгхиките* и *Махишашаките*).

г) Похот, гняв, грешни възгледи са „действие“ (*Vibhāṣā*, т. 587a9, *Коша*, iv.65: *Даритантики*).

Дефиниция на „добър по природа“ (като *джняна*), „по асоциация“ (като *виджняна*), „по произход“ (като действие на тялото ...) (*Коша*, iv.8, ix, *Vibhāṣā*, т. 741a15).

Умът на *Бхагават* е винаги вгълбен (*Коша*, iv.12, *Vibhāṣā*, т. 410b26).

д) Жаждата за несъществуване се изоставя чрез *бхавана* ((*bhāvanā*, медитация)) (*Коша*, v.10-11, *Vibhāṣā*, т. 138с3).

За *випаряите* ((*viparāya*, неразбиране или „ разбиране с главата надолу“)) (*Коша*, v.9, *Vibhāṣā*, т. 536с9).

е) Дефиниция на Истините (*Коша*, vi.2, *Vibhāṣā*, т. 397b4).

Разбиране на Истините отведнъж (*Коша*, vi.27, *Vibhāṣā*, т.532a).

Архатът не пада (*Коша*, vi.58, *Vibhāṣā*, т.312b9).

Четиридесет и една *бодхипакшики* ((*bodhipākṣika*, крила на просветлението)) (*Коша*, vi.66, *Vibhāṣā*, т. 499a4).

ж) *Руна* в *Арунядхату* (*Коша*, viii.3, *Vibhāṣā*, т. 432a22).

Само Първата Дхияна има анги ((*aṅga*, съставна част)) (*Vibhāṣā*, т. 813с28).

Ария от четвъртата аруня придобива качеството Архат без помощта на Пътя (*Vibhāṣā*, т. 929b14). (Това е теза 12 на *Махушасаките* в учението на *Васумитра*).

Йогачарини, *Yogācārin*

Или *йога-ачари* ((*yoga-ācārya*, йога-учител)) както го четат китайците; имаме също и *йогачарачитта*, *yogācāracitta* (*Vyākḥā*, ii.49, *Коша* ii.23).

1. Хората, които практикуват *йога* или съзерцанието на *йогините*,⁶⁷ (вж. *Коша*, iv.4 бележката, и *Vibhāṣā*, навсякъде), търсят *ниродхасатя* ((*nirodhasatyā*, Благородната Истина за прекратяване на страданието)) (т. 534a19), практикуват *шунятасамадхи* ((*śūnyatāsamādhi*, вглъбяване в пустотата)) (т. 540с11), отвлечени са от *ведана* ((*vedanā*, усещания)) (в *Рупадхату*) и *самдженя* ((*saṃjñā*, идеи)) (в *Арунядхату*) (т. 775b3, също т. 35b25; т. 529b4; т. 832a22). *Ратнарашисутра*, *Ratnarāśisūtra* (*Шикишасамуччая*, *Śikṣāsamuccaya*, 55) изучава задълженията на *вайявритякара бхикшу*, *vaiyāvṛtyakara bhikṣu*⁶⁸, управителя и игумена на манастира, по отношение на *араняка*, *āraṇyaka*, на *пиндачарика*, *piṇḍacārika*, на съзерцаващия монах или *йогачарин бхикшу*, на ученика или *бахушрутиѐ* 'бхиюкта, *bāhuśrutye 'bhiyukta*, на проповедника, *дхармакатхика*, *dharmakathika*.

2. Отдадени на *йога*, на дихателни упражнения, на *дхияна* и пр., *йогачарините* стават, както казват китайците: „учител по *йога*“, *йогачаря*: те имат теории за *пранаяма*, за *шунятасамадхи* ... *Коша*, iv.18-19, споменава една теза на тази школа от медитатори върху *рупа*, която ((е, че *рупа*, материята)) възниква от силата на вглъбяването.

3. [Тази школа от медитатори става философска школа – школата *Йогачаря*, когато под влиянието на *Майтрея-Асанга*, *Maitreya-Asaṅga*, се привързва към една по-стара формулировка на *Дашабхумака*, *Daśabhūmaka*: „Тройният свят е само ум“. Човек наистина може да види връзката между теориите на захлас и идеализъм, а също и как практикуването на „вглъбяване, в което

няма ум“, може да доведе до утвърждаването на фин ум ... *Асанга* оползотворява хипотезите на *Даритантика-Саутрантика*.]

Следва информация за препратките в *Коша* за *Йогачарините*:

Обяснение на смесената *дхияна* (*Коша*, vi.42) чрез парфюмиране (*Vibhāṣā*, т. 879с26, както правят *Даритантиките*).

Относно *Саутрантиките* (*Коша*, ii.34, *Вякхя*: „мнението на *Саутрантиките* или на *Йогачарините*“).

Йогачарачиттите приемат, че една агломерация може да бъде формирана от една *махабхута*, като суха буца пръст; от две – пак така, но мокра ... (*Коша*, ii.22, *Vyākhyā*, ii.49).

В *йогачарадаршана*, *yogācāradarśana* има *манудхату*, различно от шестте *виджняни* (*Vyākhyā*, i.40, и i.17; срв. *Тамрапарниите*, *Tāṃgārṇīya*).

(*Виджнянавадинът* отрича, че окото вижда, *Коша*, i.42?).

Йогачарачитта дефинира *адхимукти* (*Коша*, ii.24, *Vyākhyā*, ii.51).

Според *Йогачарините* вглъбяванията, в които няма ум, са надарени с ум поради факта на *алаявиджняна* ((*ālayavijñāna*, склад на съзнанието)) (*Vyākhyā*, ii.44). *Яшомитра* тук говори за школата на *Асанга*; същото и в *Коша*, iii.2; *Vyākhyā*, пълна форма на думата, v.8 (128-те *клеши* на *Йогачарините*).

(„Древните учители“ от *Коша*, ii.44, би трябвало да са *Дриштантиките*.)

А навсякъде *Вякхя* тълкува „древните учители“ от *Бхашия*, като да са „*Йогачарините*“ или „*Йогачарините*, *Асанга* и пр.“ (*Vyākhyā*, iii.15, iv.75, vi.4).

Шарипутрабхидхарма, Śariputrābhidharma

Тази книга, *Taishō* 1548, е разделена на четири части. Първите три са *сапрашнака*, *апрашнака*, *сампраюкта-самграха*; *sapraśnaka*, *apraśnaka*, *saṃprayukta-saṃgraha* (три заглавия, които

отговарят на първите четири раздела от *Абхидхарма* според *Дхармагуптите–Хаимавата* [J. Przyluski, *Concile*, 179, 353-4] ни напомнят на *Дхатукая-Вибханга-Дхатукатха*, *Dhātukāya-Vibhaṅga-Dhātukathā*, вж. по-горе стр. 27; четвъртата е „последователността“ (*карма* или *нидана*?).

Това е, откровено казано, една *шастра* без да се появява каквато и да било *сутра*, започваща с фразата „Така съм чул ...“ Била е съставена от *Шарипутра*, *Sāriputra*, или по времето, когато Буда е бил жив (според *Ta-chih-tu-lun*), или след неговата *Нирвана*, за да сложи край на ереса, защото някои „фалшифицираха *Дхарма*“ (*дхармапратирупака*, *dharmapratirūpaka*).

Какъвто и да е случаят, това е много обширен и стар трактат, силно в стила на палийската *Вибханга*.

Ta-chih-tu-lun установява някои връзки между *Абхидхармата* на *Шарипутра* и на *Васипутриите*.⁶⁹ Но аз не съм срещнал никъде в труда на *Шарипутра* споменаването на *пудгала* в смисъла, който *Васипутриите* влагат в тази дума.

Киокуга Саеки (*Коша*, viii.3) споменава, че *Шарипутрабхидхарма* приема съществуването на *рупа* в *Арупядхату*. Наистина вж. т. 552а в края на главата за *скандхите*. Тази *рупа* е *авиджняпти*. Книгата приема *авиджняпти*, която е *Сарвастивадинско* изобретение.

Но това не са правоверните *Сарвастивадини*. Там вярват, че *анушая* ((*aniśaya*, латентно замърсяване)) е разединено от ума (стр. 690, *Коша*, v.2). Там не се съдържа нищо за съществуването на минало и бъдеще,⁷⁰ нито за „необусловеното“ пространство. Там *праханадхату*, *prahāṇadhātu*, се обяснява като „това, което трябва да се изостави“ (576с; *Коша*, vi.78). Системата им от *пратяи* ((условия)), която е добре разработена (т. 679b) и списъкът им с *дхату* (стр. 575) няма нищо *Сарвастивадинско*.

Може да добием известна представа за стила на *Шарипутрабхидхарма*, като сравним нейното описание на *рупаскандха* (стр. 543) с това на *Коша*, i.20 и *Vibhaṅga*, 1 и сл.; също и нейното определение за *дхармадхату* (стр. 535), сравнено с *Vibhaṅga*, 89;

както и дефиницията за *ниродхасатва*, *nirodhasatva* (стр. 553) с *Vibhaṅga*, 103.

1. Дхармадхату, *Dharmadhātu*

Дхармадхату най-напред се дефинира като идентично с дхармаятана; след това като изградено от веданаскандха, самджняскандха, самскараскандха, от невидима и неосезаема (анидаршана, апратигха, *anidarśana*, *apratigha*) руна и от асамскритите (срв. *Vibhaṅga*, 86). Трето определение изрежда, след ведана и самджня, серията от самскарари, свързани с ума (започвайки с четана и завършвайки с *клешанушя*, *kleśānuśaya*); серията от самскарари, несвързани с ума (*випраюкта*, вж. т. 574b): *джати*, *джара*, *марана*, ... *ниродхасампатти*; *jati*, *jarā*, *maraṇa*, ... *nirodhasatāpatti*; накрая: *пратисамкхяниродха*, *апратисамкхяниродха*, *ниямадхармастихити*[*ta*], *piyatadharmasthihi*[*tā*] *акашятана*, *виджнянаятана*, *акимчанятана*, *наивасамджнянасамджнятана*; ⁷¹ *ākāśāyatana*, *vijñānāyatana*, *ākīncanyāyatana*, *naivasatjñānāsamjñāyatana*, тоест списъкът с *асамскритите*: „това е, което се нарича *дхармадхату*“.

От една страна, *випраюктите* не са тези на *Сарвастивадините*; независимо че има известно съмнение по отношение равностойността на преводачите (*Дхармагупта* и *Дхармаяшите*, 414 г.н.е.), *намакая*, *пātakāya* ... липсват.

От друга страна, *асамскритите* на *Шарипутра* напомнят онези на *Махасамгхиките* и *Махишасаките* (*Siddhi*, стр. 78).

2. Ниродхасатя, *Nirodhasatya*

На въпроса: „Какво е *духкханиродха ариясатя*, *duḥkha-nirodha āryasatya*?“ въпросният текст отговаря в канонически термини: *йо тасса йева танхая асесавираганиродхо чаго патиниссагго мутти аналайо*; *yo tassā yeva tañhāya asesavirāganīrodho cāgo patinissaggo mutti anālayo* (*Vibhaṅga*, 103) и добавя: „вече отсечени, да не възникнат отново: това е, което се нарича *духкханиродха ариясатя*“.

Въпросът е повторен: „Какво е *духкханиродха ариясатя*? *Пратисамкхяниродха* се нарича *духкханиродха ариясатя*. Тази *духкханиродха ариясатя* е наистина като това, не като онова, не е различна, не е различно нещо. Тъй като *Татхагата* добре е изговорил истините на *Ариите*, тя е *ариясатя* ((благородна истина))“.

Но „какво е *пратисамкхяниродха*?“ Въпросът е повторен три пъти: „Ако една *дхарма* се унищожи, когато човек придобива Пътя на *Ария*, унищожението на тази *дхарма* се нарича *пратисамкхяниродха*“ ... „Четирите *шраманяфали* ((резултати от аскетичната практика)) се наричат *пратисамкхяниродха*“.

„Какво е *сротаапаннафала*, *srotaāpannaphala*? Ако трите *клеши*, които трябва да се отсекаат чрез Виждане, се отсекаат; ако *саткаядриштити*, *вичикитса* и *шилаврама* ((*satkāyadrṣṭi*, възглед за съществуването на душа, *vicikitsā*, съмнение, *śīlavrata*, вярата, че спазването на ритуали и придържането към безсмислени обети води до освобождение)) са омаломощени, това се нарича *сротаапаннафала*“.⁷² *Шарипутра* задава въпроса отново: „Какво е *сротаапаннафала*? Ако трите *клеши*, които се отсичат чрез Виждане са отсечени, ако *саткаядриштити-вичикитса-шилаврама* са омаломощени: ако се придобие *амрита* ((*amṛta*, безсмъртие)), това е, което се нарича *сротаапаннафала*“.

Изглежда това, с което се сблъскваме тук, е терминология, чужда на *Абхидхарма* и на *Сарвастивада*.

*Абхидхармасара, Abhidharmasāra*⁷³

1. Много учители преди *Васубандху* са се заемали да обобщят ученията на *Абхидхарма*. Три труда, които притежаваме, са от особено значение. (1) *Абхидхармасара* от *Дхармаири* в десет глави, съставена в *карики* (вероятно в строфи на *Ария*)⁷⁴ и коментар; (2) Второ издание на същата тази *Сара* от *Упашанта*, *Upaśānta*, на която китайците дават името *Абхидхармасара-чинг*, *Abhidharmasāra-ching* [= *сутра*]: същите *карики* с по-добре разработен коментар; (3) Трето издание на *Сара* – изданието *Ца*, *Tsa* [тоест, Разни] *Абхидхарма-чинг* от *Дхарматрата*, която в действителност е нов труд, съдържащ нова глава и много нови *карики*.⁷⁵

2. Предговорът към *Вибхаша* (*Taishō* 1546)⁷⁶ от *Тао-йен*, *Тао-уен* поставя труда на *Дхармашири* преди *Джнянапрастхана*: „След *ниродхата* на Буда *бхишу* *Дхармашири* съставил четирите тома на *Абхидхармасара*. След това *Катяянипутра* съставил *Абхидхарма* в осем книги ...“

3. Трудът на *Дхармашири* съдържа десет глави: *Дхату*, *Самскара*, *Карма*, *Анушая*, *Ария*, *Джняна*, *Самадхи*, *Сутра*, *Ца* и *Шастраварга* или *Вадаварга*.

Между девета и десета глави на *Дхармашири*, *Дхарматрата* поставя нова глава, *Правичаяварга*, *Pravīcayavarga*, която наистина изглежда, че представлява независим труд.

Има въвеждаща строфа: „независимо, че е говорено за много *дхарми*, техният смисъл остава объркан ...“ и четири заключителни строфи: „Авторът състави тази книга въз основа книгата на *Дхармашири*, не от гордост или за да придобие слава ...“

Тя започва с *дхармачакра*, *dharmacakra*, Колелото на *Дхарма*: „*Муни* е казал, че *даршанамарга* е наречена *дхармачакра*, защото отива в ума на другите, ... (*Коша*, vi. 54).

После следва *брахмачакра*, *brahmacakra* (vi.54, vii.31), *упасака* (iv.69), четирите части на *шила* (iv.29), *пратимокша*... *Понататък* (стр. 959b), космология: периодите на упадък и т.н. (iii.99), унищожение чрез огън и т.н. (iii.102) и след това теорията за трите „падания“ (стр. 960c, *Коша*, vi.59) и дефиниция на *Бодхисаттва* (iv.108).

Изведнъж (т. 961c): „Колко вида *Сарвастивада* има?“ Представяне на четирите доктрини (*Коша*, v.25-26) без да се дават имената на четиримата учители. Вторият и четвъртият са лоши, защото бъркат времевите периоди. Първият (различие в *бхава*, съществуването, преведено като *фен*, *fen*, разделям на части, фрагментирам): „Трябва да знаем, че това е *паринама-сарвастивада* ((*pariṇāma-sarvāstivāda* – *сарвастивадинско* изменение))“⁷⁷

Има разминаване в мненията дали Истините се виждат по едно и също време (*Коша*, vi.27), *Сарвастивадините* и *Ватсипутрите* са едно мнение, а *Дхармагупта* – на друго; *антарабхава*

(iii.34); следва доказателство от *Сарвастивадините*. В края на параграфа се обсъжда „дали Буда е част от *Самгха* ((*Samgha*, будистката общност))“. А на финала – заключителни строфи.

4. *Самскараварга* разглежда едновременността на възникването на *читта-чаиттите* ((ума и умствените състояния)) и на атомите (*Коша*, ii.22), на четирите *лакшани* ((характеристики)) на „обусловените неща“ (ii.45), на *хету* и *пратя* ((причините и условията)) (ii.48, 61).

Сутраварга е сборник с бележки върху трите *Дхату* и изчисляване на местата, които съдържат: шестнадесет в *Рунадхату*, но според някои – седемнадесет (*Коша*, iii.2); *самтвасите* ((*sattvāvāsa*, местообитание на съществата)) (iii.6), *виджнянастхитите* ((*vijñānasthiti*, местообитание на съзнанието)) (iii.5-6); трите *вартман* ((*vartman*, следа на колело)) на *пратитясамутпада* (iii.20-25), дванадесетте звена; *махабхутите*, Истините, плодовете на *Ария* и пр.

Ца-варга дефинира ума-и-умствените състояния като *сампраюкта*, *саирия* и т.н. (ii.34); изброява *випраюктите*: *асамджника*, двете не-съзнателни вглъбявания, *сабхагата*, *намакаядая*, *дживетиндрия*, *дхармапрати*, *притхагджанатва*, четири *лакшани* (срв. ii.35-36); завършва с половин *карика* за четирите *бхава* ((съществувания)) (iii. 13) и една *карика* за „отвращението“ и „разединяването“ (vi.79).

Шастраварага (или *Вадаварга*) се състои от десет въпроса в стихове, следвани от отговори в проза, отнасящи се до *самвара* ((*saṃvara*, дисциплина)) (iv.13), до резултатите и пр. *Дхарматрата* добавя шестнадесет въпроса.

5. За да оценим характера на ученията от *Дхармаири*, *Упаншанта* и *Дхарматрата* и дълга на *Васубандху* към *Дхарматрата*, който изглежда значителен, трябва да видим как тези трима различни учители третират: двете *дхармапаряи* ((*dharmaparyāya*, редовно повтаряне, редовно следване на двете *дхарми*)), главата за трите препятствия (*аварани*, *āvaraṇa*) и тази за *авиджняпти*.

а) Препятствия, *Коша*, iv.95-102, *Vibhāṣā*, стр. 599.

Дхармашири, стр. 815: „*Бхагават* казва, че има три *аварани*: *карман* ((действието)), *клеша* ((замърсяването)) и *випака* ((възмездие)). Какво е тяхното определение?

„*Анантаря* действията, които нямат противосредство, проявените замърсявания, лошото действие, изпитвано в болезнените светове на прераждане, са *авараните* ((препятствията)).

„Тези три образуват едно препятствие пред *Дхарма*; те възпрепятстват „грабването“ на *дхармите* на *Ария*; затова те са наречени „препятствия“. Кое е най-лошото действие?

„Дствието, което разделя *Самгха*, се казва, че е най-лошото.

„Това действие е най-лошото. Виновият в това остава цяла една *кална* в ада *Авичи*, *Авīсі*. Кое действие е най-добро?

„*Четана* или волята за ((съществуване в)) *Бхавагра* е най-великото.

Наивасамджнянасамджняаятана ((*naivasamjñānāsamjñāyatana*, сферата, в която нито има, нито няма идеи)) е *Бхавагра*. „Волята, която принадлежи към световите от тази сфера е най-велика и най-чудесна: резултатът от нея е живот с дължина около 80000 *кални*“.

Uraśānta, т. 843b-c съдържа същите две строфи, но с по-малко оскъден коментар:

„Това, което възпрепятства Пътя на *Ариите* и средствата (*упая*, *ирāуа*) за постигането му, се казва, че е препятствие. Пречка пред действието са петте *анантари*, а именно убийство на собствения баща и пр. ... Този, който извършва едно такова действие, незабавно и непременно се преражда в *Авичи*: така това действие е *анантаря*. Убийството на баща и майка разрушава добротата, затова то е адът *Авичи*. Виновите в извършване на другите три води до увреждане на полето на заслугите.

Препятствията, състоящи се от замърсявания, са „задвижени“ и „остри“ замърсявания. Първото е обичайно замърсяване; второто е решаващо замърсяване. Това се отнася до „сегашите“

замърсявания, не до замърсяванията, които човек „притежава“ (има ги като потенциал), защото всички същества „притежават“ всички замърсявания ...“

Даден е вариант на втората строфа: „Лъжата, която разделя *Самгха* ... ; волята в *Бхавагра*, сред добрите действия, има най-великия резултат,“ което е по-добре. Коментарът отбелязва разликите между двете схизми (*чакрабхеда*, *кармабхеда*, *sakrabheda*, *karmabheda*).

Дхарматрата е по-обстоятелствен (т. 898b-899c) и много близо до *Васубандху*. След първата строфа на *Дхармашири*, той дава:

1. *Аварана* ((препятствието)) от *клеша* ((замърсяване)) е най-лошото; *аварана* от действие – средно; и *аварана* от възмездие – най-малко.

2. Разделянето на *Самгха* по природа е несъгласие; то е *випраюкта самскара* от клас *аниврита-авякрита*, *anivṛta-avyākṛta*.

3. Разделянето е нещо от *Самгха*; прегрешението ((смъртния грях)) е за този, който разделя *Самгхата*; той изпитва, в *Авичи*, възмездие, продължаващо цяла *калта*.

4. *Бхикиусите* са разделени в тяхното мнение за това кой е Учителят, от какво е Пътя: това е разделяне на *Самгхата*, която е била единна, а този, който я разкъсва е „един, който притежава възгледи“ (*дриштитичарита*, *dṛṣṭīcarita*);

5. На три континента минимум осем души са необходими за *кармабхеда*; в *Джамбудвипа* минимум девет души са необходими за *чакрабхеда*.

6. *Чакрабхеда* е невъзможна през шест времеви периода: когато границите на общността не са определени; в началото; след това; когато *Муни* е преминал в *Нирвана*; когато гнойното възпаление още не е произведено; когато двойката главни ученици още не е установена (обяснено в шест *пади*).

7. Лъжата, която разделя *Самгха*, е най-лошото действие; волята за *Бхавагга* се казва да носи най-великият резултат.

б) *Авиджняпти*, *Коша*, iv.2, 3

Дхармашири (стр. 812с):

„Телесното действие е *виджняпти* и *авиджняпти*. *Виджняпти* на тялото е движението на тялото – добро, лошо или неутрално: добро – когато то възниква от добър ум ... За *авиджняпти*: когато човек извършва едно действие по решителен начин, умът може да се промени, но семето остава. Ако, например, човек се задължи да спазва предписанията, неговият ум след това може да бъде лош или неутрален: въпреки това предписанията продължават ... Действието на *манас* ((ума)) е единствено *авиджняпти* ... защото това действие не е видимо ... *виджняпти* е добро, лошо или неутрално; същото и за *авиджняпти*, което принадлежи на *манас*. Другите *виджняптита* никога не са неутрални“.

Упашанта (т. 840) добавя още малко. Ловецът се разглежда като да е свободен от телесно *авиджняпти*. Умственото действие се нарича *авиджняпти*, защото то не информира другите. Някои казват, че то е наречено *виджняпти*, защото е изговаряне (*джалпа*, *jalpa*?).

Дхарматрата (т. 888b) заменя термините *виджняпти* и *авиджняпти* с „вършене“ и „невършене“ (*карана*, *акарана*, *karaṇa*, *akaraṇa*) (*Коша*, iv.14):

„Телесното действие е два вида: *каранасвабхава*, *karaṇasvabhāva* или *акаранасвабхава*, *akaraṇasvabhāva*.

„Вършенето“ (*карана*): движението на тялото, упражняването⁷⁸ на тялото е „правенето на тялото“.

„Невършенето“ (*акарана*, *wi-tso*): когато движението на тялото е приключило, природата (добра или лоша) на това движение, на това действие, което е движение, продължава да възниква едновременно с умове от различно естество – дори когато предприетите добри предписания, породени поради самия факт, че са предприети (*кушаласамаданашила*), продължават да възникват, дори когато присъстват лоши или неутрални умове. Както с

неморалния човек (*даухшиля-пуруша*, *dauḥṣilya-puruṣa*): дори когато присъстват добри и неутрални умове, неговата безнравственост продължава да възниква“.

„... Действието на *манас* по природа е *четана*, воля ...

„Невършенето (*акарана*) е наречено също *нирати* ((*nirati*, неправене)) (? *Vyut.* 21, 114), *вирати*; *упекша*, *акрия* (*pu-tso*). Наречено е „неправене“, тъй като то не прави. Ако някой каже, че това не е действие (*карман*), той ще сгреша, защото то прави. Доброто не върши зло, злото не върши добро: това също е действие. Както частта от *Боддхи*, наречена *упекша* ((безпристрастност)), не е *упекша* по смисъла на това, което се нарича *упекша*; а практикуването на Пътя, спирането на нещата, се нарича *упекша*. Същото е и тук.

Нещо повече, като „прави“ причината, човек прави и резултата... „неправенето“ не е *рупа* ((материя)), но „правенето“ ѝ (което е причината за „неправенето“ или *авиджняпти*) е *рупа*; ето защо „неправенето“ е наречено *рупа*. По същия начин, следователно, „неправенето“ е действие.⁷⁹

¹ Отпечатано първоначално през 1913 г. като Предговор в *Cosmologie bouddhique* от де Ла Вале Пусен, а през 1919 г. публикувано в състоящата се от четири частти *Memoires of l'Academie royale de Belgique* (Luzac, Лондон). Тя съдържа възстановените *карики* от трета глава на *Коша*, Тибетските *карики*, *Бхашия*, както и текста от *Вякхя*; в приложение е дадено кратко изложение на *Локапраджняпти* и *Каранапраджняпти*, *Карапраджняпти*.

² *Чуллагага*, *Cullavagga* xi. 1.8. [За по-точно обяснение, Дж. Пжилуски, *J. Przulski, Concile de Rājagṛha*, стр. 311, 345, 349].

³ Олденберг, Oldenberg, *Buddha ...* 6-то издание, т. 202; френски превод на Фуше, Foucher, 2-ро издание, стр. 177. [Психология – да; но онтология – съмнително].

⁴ В *Дивя*, един *Сарвастивадински* труд, срещаме изразите *сутрася винаяся матрикаях*, *sūtrasya vinayasa māṭṛkāyāḥ*: „Монасите питат по отношение на *Сутра*, *Виная* и *Матрика*“ (стр. 18, 15) и *сутрам матрика ча*, *sūtram māṭṛkā sa*, което е *агамачатуштаям*, *āgamacaturṣṭayam* (стр. 333, 7). Керн, (*Manual*, стр.3) смята, че терминът *матрика* е въведен „като синоним на *абхидхарма*“. Това по никакъв начин не обозначава *Абхидхармите* на *Сарвастивадините*, за които говорим по-долу, които са трактати. То съответства на *Абхидхаммите* малко по-добре, но без да е задоволително. Дали обозначава някакви списъци, „пропускащи всички обяснения и други подробности“ (Childers, 243) или списъци с въпроси и елементи, които формират част от *агама* и които не са типични за *Абхидхарма*? *Саутрантиките*, които отричат съществуване на една *Абхидхарма Питака*, различна от *Сутра*, несъмнено са имали такъв „индекс“ – точно както *Сарвастивадините* от онзи период, по-ранен от *Абхидхармите*, за които се отнасят фразите от *Дивя*. Дали пък не обозначава определени презентации, по подобие на *сутрите*, като тези, които съставят *матриките* във *Вибханга*? В тази книга, която е собственост на *Абхидхарма*, то често е вид коментар под формата на глоси.

⁵ Вж. статията на Рис Дейвидс в *Енциклопедия на Религията и Етиката* от Хейстингс, Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*.

⁶ *Developpement de 'Abhidharma, Dogme et philosophie*, стр. 122; , J. Przulski, *Concile*, трета глава и 179, 353; *Аçока*, 322; *Funérailles*, 49, Lévi, *Seize Arhats*, 20, 39.

⁷ В *Енциклопедията* на Хейстингс, Hastings, *Encyclopedia*, I.19-20; Винтерниц, Winternitz, *Geschichte*, 134. Схоластични определения за *Абхидхарма*: *Atthasālinī*, 48-50 и сл.; *Сутраламкара*, *Sūtrālamkāra*, XI.3.

⁸ Традицията обаче знае, че авторът на *Камхаватмху* предвижда и предварително оборва ересите, които ще се появят; вж. *Атмхакатха*, *Atthakathā*, стр. 6-7. Забележката е на Минаеф, Minaueff, а наблюденията – на Н .

Oldenberg, *Buddh. Studien*, стр. 633, 676, не доказват, че *Катхаваттху*, не е била „подсилвана“ с течение на времето.

⁹ Това не е вярно. *Самгитипаряя* е единствено *Самгитисуттанта*, *Samgī-tisuttanta*. Втората част на *Дхатукая* има близка връзка с *Дхатукатханапракарана*, *Dhātukathāprakaraṇa*. Внимателното изучаване ще посочи и други допирни точки и човек може да види, че *Сарвастивадините* с изобретенията си (теорията за *випраюктите*, *viprayukta*, за *махабхумиките*, *mahābhūtika*, и пр.) просто обогатяват по-ранния материал за *Абхидхарма*.

¹⁰ Описанието на *Буддхагхоша*, *Катхаваттху-Аттхакатха*, *Kathāvatthu-Atthakāthā*, стр. 6, твърди, че поради това най-малко *Вибхаджявадините*, *Vibhajjavādins*, са ортодоксална партия.

¹¹ Това е един от аспектите на проблема на *кириявада*, *kiriyāvāda*.

¹² Тази дефиниция за двете школи е взета от *Абхидхармакоша*, v.9; вж. *Kathāvatthu*, I.8 (което не потвърждава напълно нашето тълкуване). Противоречието за времето и *пудгала* във *Vijñānakāya*, *Etudes Asiatiques*, 1925.

¹³ *География на Сарвастивадинските секти*, J. Przyluski, *Аçока*. Аз знам, че *Синологистите*, най-вече *Такакусу*, не са установили езика, на който първата *Абхидхарма* на *Сарвастивадините* – *Джнянапрастхана*, е била написана: „На какъв език обаче е бил съставен оригиналният текст, няма как да сме сигурни. Всичко, което можем да кажем е, че текстът, донесен от *Самгхадева*, *Samghadeva* и *Дхаммапая*, *Dhammapāya* [*Дхарманпая*, *Dharmapriya*] от Кашмир [383 г. н.е.] изглежда е бил на диалект, сходен на пали, докато текстът, използван от *Сюан-цанг*, *Hsüan-tsang* [657 г. н.е.], както и в други случаи, изглежда е бил на санскрит. Но това предположение почива само на фонетичната стойност на китайските идеографи, занимаващи се с тези преводи и не се потвърждава от никакво друго доказателство ... На мен ми изглежда повече от вероятно *Джнянапрастхана* да е писана на някакъв диалект: човек естествено си мисли за Кашмирски диалект, но наистина не може да сме сигурни, че *Джнянапрастхана* не е била съставена в Косала (*JPTS*; 1905 г. стр. 84, 86)“.

Ние имаме частичен цитат от *Сарвастивадинската Пратимокша*, който доказва, че някои ранни форми на пали или на диалект на пали са останали в употреба: „Когато по време на церемонията *Пошадха*, *Posadha*, *Винаядхара*, *Vinayadhara*, пита: „Ти чист ли си?“ (*бхикиу пошадхе хи каччи ттха парисууддхабхити винаядхаренанушравите*; *bhikkhūposadhe hi kacci ttha pariśuddhā itī vinayadhareṇānuśrāvite*), ако някой *бхикиу* не признае своя грях ...“ (*Abhidharmakośavyākḥā*, iv. 72, рв. въведението на *Патимоккха*, *Pātimokkha* и бележките на Rhys Davids, *Dialogues*, II, стр. 257). (Вж. Л. Фино, L. Finot, „*Пратимокшасутра от Сарвастивадините*“, *Prātimokṣasūtra des Sarvāstivādins*, *JA*, 1913, 2.177-9).

Но притежаваме фрагмент от *Джнянапрастхана*, цитиран в *Абхидхармакошавякхя* (i.49):

катамад буддхавачанам татхагатася я вад вачанам вявахаро гир
никуртур вакпатхо ваггхошо ваккарма вагвиджняптитх || буддхавачанам
кушалам вактавям атхавякритам вактавям | сят кушалам сяд авякритам ||
катарат кушалам | кушалачиттася татхагатася вачам бхашияманася я
[ваг]виджняптитх || катарад авякритам | ... пурвават || пунас татраиванан-
тарам уктам | буддхавачанам ка еша дхармах | намакаяпадакая-вядджа-
накаянам янупурвавачана ануपुरвастхапана ануपुरвасамайога ити |

*katamad buddhavacanaṃ tathāgatasya yā vāg vacanaṃ vyavahāro gīr niruktir
vākpatho vāgghoṣo vākkarma vāgvijñaptiḥ || buddhavacanaṃ kuśalaṃ vaktavyam
athāvayākrtaṃ vaktavyam | syāt kuśalaṃ syād avayākrtaṃ || katarat kuśalam | kuśa-
lacittasya tathāgatasya vācaṃ bhāṣamāṇasya yā [vāg]vijñaptiḥ | katarad avyā-
kṛtam | ... pūrvavat || punas tatraivānantaram uktam | buddhavacanaṃ ka eṣa
dharmah | nāmakāyapadakāyauṇjanakāyānām yānupūrvavacanā anupūrvas-
sthāpanā anupūrvasamayoga iti |*

¹⁴ Въвеждането на *пратти*, на *сабхагата*, на съществуването на минало и бъдеще, на различните видове причини, на *апратисамкхяниродха*, да не споменаваме *нирведхабхагитите* и пр.

¹⁵ *Абхидхармакошавякхя* говори за *шатпадабхидхарма-матрапатхина* *Абхидхармики*, *ṣaṭpādābhīdharmā-mātrapaṭhina Abhidhārmika* – *Абхидхармики*, „които четат само *Абхидхарма* с шест крака“, което разбираме, че означава „които не четат *Вибхаши*“. Това са *Сарвастивадиниите*; но не всички *Сарвастивадини* са „привърженици на *Вибхаши*“ (*Вайбхашики*). Знаем, например, че има четири начина за разбиране на „всичко съществува“ – този на четиримата *Сарвастивадини* *Дхарматрата*, *Гхошака*, *Васумитра* и *Буддхадева*, *Dharmatrāta*, *Ghoṣaka*, *Vasumitra*, *Buddhadeva*: *Вайбхашиките* от Кашмир заклеияват първия, втория и четвъртия – като за първия има сериозно основание – той се забърква с ереса на *Самкхяите*, *Sāṃkhya*.

¹⁶ По-добре е: „след царуването на *Канишка*, *Kaniṣka*“, *Inde sous les Mauryas* ..., стр. 328.

¹⁷ Вж. настоящето Въведение, *Даритантики* и Индекса ((който не е включен в превода на български език), *Саутрантики*).

¹⁸ Тук пропускам една много дълга бележка, в която е обобщена библиографията по „датирането“ на *Васубандху* и където са събрани текстовете, утвърждаващи съществуването на един „по-ранен *Васубандху*“, вж. по-долу.

¹⁹ Всички мнения (или почти всички), отбелязани в *Коша* или в *Бхашия* с наречieto *кила* („наистина“, „нали“, „казано е“, *grags-so*), са грешни мнения на *Вайбхашиките*. Правилният превод следва да бъде: „Школата погрешно казва, че ...“.

²⁰ Н. Пери, „За датата на *Васубандху*“, N. Péri, „A propos de la date de Vasubandhu“, *BEFEO*, 1911 г., стр. 374. Тибетските *Сиддханнти*, *Siddhānta*, също доста са се възползвали от *Коша*. Забележете, че тя е била преведена на

китайски едва в 563 г., а тибетската версия от *Джинамитра*, *Jinamitra* и *Шрикутаракишита*, *Śrīkūṭarakṣita*, е от периода на *Ral-pa-can* (816 – 838 г).

²¹ Това не съществува дословно (*in extenso*) в китайския (*JPTS*, 1905 г., стр. 77). Това е трактат, първите две части на който са анализирани в Приложението на *Cosmologie bouddhique*.

²² *Вякхя*, коментарът върху *Бхашия* от *Яшомитра*, добавя много подробности.

²³ Именно от такава гледна точка Олденберг препоръчва изучаването на *Абхидхармакоша* – в *Buddhistische Studien*, *ZDMG*; LII; стр. 644 (1898).

²⁴ Според Р. Demiéville, *BEFEO*, 1924, стр. 463.

²⁵ Колкото до *Гунамати*, *Guṇamati*, вж. Х. Уи, *Изучаване на Индийската философия*, Н.Уи, *Studies in Indian Philosophy* [в превод на японски *Indo-tetsugaku Kenkyū*], том 5, стр. 136-140.

²⁶ В двата трактата на *Самгхабхадра* липсва думата *Ария*, цитирана във *Ууākhā*, i.31, което е критика на *Коша*, i, *карика* 11.

И в двата трактата на *Самгхабхадра* първата глава е наречена *Мулавастанирдеша*, *Mūlavastunirdeśa*, втората – *Вишешанирдеша*, *Viśeṣanirdeśa*, третата – *Пратитясамутпаданирдеша*, *Pratītyasamutpādanirdeśa*. И както следва, *Пудгалапратишедхапракарана*, *Pudgalapratīṣedhaprakaraṇa*; приложението към *Коша*, е игнорирано.

²⁷ Изпреварен е от *Сусуму Ямагучи* [Септември 1931 г.].

²⁸ Вж. *Коша*, i.1., Obermiller, в предговора към превода на *Уттаратантра*, *Uttaratantra* (*Asia Major*, 1931 г.) се отклонява от тезата на Уи.

²⁹ Дължи се навярно на това, че творбата на *Дхарматрата* продължително време се е радвала на голяма почит; докато в очите на *Сарвастивадините Коша* е минавала – и то с основание – за еретична и тенденциозна.

³⁰ Цитирано в iii.59 при обяснението на думата *утсада*, *utsada*.

³¹ Вж. по-долу.

³² *Шатпадабхидхармаматапратхана*, *Ṣaṭpādābhidharmamātrapāṭhina*, добър прочит на *Коша*, v.22, бел. 80.

³³ Описание на събора в *Ta-chih-tu-lun*. J. Przyluski, *Consile de Rājagrha*, стр. 72.

³⁴ Преведено през 383 г. от *Готама Самгхадева*, *Gotama Saṃghadeva* от Кашмир и от *Сюан-цанг*.

³⁵ Watters, i.294; S. Lévi, *Catalogue géographique des Yakṣas*, 55; J. Przyluski, *Açoka*, 263.

³⁶ За езика, на който е написана *Джнянапрастхана*, вж. *Такакусу*, р. 82, 84, 86; вж. по-горе т. 3.

³⁷ За лаукикаградхарма, Коша, vi, 19с и „Параяна, *Pāṅgāyaṇa*, цитиран в *Джнянапрастхана*,“ *Mélanges Linossier* (където виждаме, че *Джнянапрастхана* много лошо представя проблема за *нирведхабхагитите*).

³⁸ Същият текст, *Малката Вибхаши*, *Small Vibhāṣā*, т. 5b.

³⁹ Срв. *Коша*, i.3 и *Documents d'Abhidharma; Vibhāṣā*, т. 236b.

⁴⁰ Противоречие за времето и за *пудгала* във *Виджнянакая*, *La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya*, в *Etudes Asiatiques*, 1925, i.343-376; *Inde sous les Mauryas*, 1930, 138; Бележка в *Bouddhique*, ii. AC. *Belgique*, ноември, 1922.

Четвъртият том на японския превод на *Абхидхарма* току-що достигна до мен – септември, 1931 г. Той съдържа *Виджнянакая*. Преводачът, Бун'ю Ватанабе, Bun'yu Watanabe, разглежда в кратък предговор философското значение и обхват на книгата, нейното съставяне и връзките ѝ с *Абхидхамлите*.

⁴¹ Нужно е да се прецизират забележките, направени от Барт, Barth (ii.355): истината е, че единствено редакторите на *Дипавамса*, *Dīpavaṃsa* познават някой си *Тисса Моггалипутта*, *Tissa Moggaliputta*, „който би трябвало да е председателствал Събора на *Ашока* и да е съставил *Катхаваттху*“. Докато *Сарвастивадинската* традиция познава *Му-лиен*, *Mu-lien*, на когото приписва – покрай дискусиите относно минало и бъдеще – позицията, която *Дипавамса* отрежда на *Тисса*. Определено има доста вяръност в агиографиите ((сборник от житиета)) на светците, написани на сингалски.

⁴² Загадъчният *Гопала*, *Gopāla* на *Сюан-цанг*? Нашите източници са единодушни относно това, учението за *пудгала* да се припише на *Самиттияте* и на *Ватсипутриите*. Вж. *Мадхямакавритти*, *Madhyamakavṛtti*, стр. 275-276.

⁴³ *Катхаваттху*: *саччикаттхапараматтхена пуггало упалаббхати*, *sacikatthaparamaṭṭhena puggalo upalabbhati*. Санскритската фраза не е възстановена със сигурност. Имаме *татвартхатах* (*сатяртхятях*?) *парамартхатах пудгала упалабхяте сакшикрятяте сампративидяте* (?) *самвидяте*; *tattvārthataḥ (satyārthataḥ?) paramārthataḥ pudgala upalabhyate sākṣīkriyate samprativedyate (?) samvidyate*. Редакцията на *Девашарман*, *Devāśarman*, по-разработена от тази на *Тисса*, изглежда е по-късна.

⁴⁴ Санскритските източници харесват израза *пурушанпудгала*; например, санскритското издание на *Маџжима*, iii.239 (*чхадхатуро аям нурисо*, *chadhāturo ayam puriso*) има *шаддхатур аям нурушанпудгалах*; *ṣaddhātur ayam puruṣapudgalaḥ*. Вж. *Madhyamakavṛtti*, стр. 129, 180 и пр.

⁴⁵ Изразът, който аз превеждам като „Признайте противоречието, в което изпадате!“, *ju t'ing tuo fu*, отговаря на санскритския оригинал *аджанихи ниграхам*, *ājānīhi nīgraham*. *Tuo fu* в действителност се превежда като *ниграха стхана*, *nīgraha sthāna* в един лексикон (*Tetsugaku Daijisho*, Токио, 1912 г.), извадка на Розенберг във „*Въведение в изучаването на будизма*“, Rosenberg (*Introduction to the study of Buddhism*, i, *Vocabulary I*, Токио, 1916

г.). Така тук имаме точен еквивалент на фразата *аджанахи ниггахам* от *Катхаваттху* и *Милинда*.

⁴⁶ Учението на *Бхагават* е път между две крайности. То избягва крайната теория за постоянството като казва, че този който яде плодовете на действията, не е същият, който е извършил действието (*са кароти со 'нибхавати?', sa karoti so 'nubhavati?*), но то отбягва теорията за аниhilацията като отрича, че онзи, който яде плодовете, е някой друг, различен от извършилия действието. Срв. *Samyutta*, ii. стр.23.

⁴⁷ Изданието на *Диргха*, *Dīrgha*, има само четири октади: *вилокша*, *абхибху*, *локадхарма* и *самягдхарма*; *vimokṣa*, *abhibhū*, *lokadharmā*, *saṃyagmārga* (което напомня за *саматтите*, *samatta* на пали).

⁴⁸ За различните *Васумтпи*, вж. Watters, i.274-5; Въведението към *Traité sur les Sectes*, *Masuda*, *Asia Major*, ii. стр. 7; *Tāranātha*, 174.

⁴⁹ Кой (*Vibhāṣā*, т. 152a) заявява, че всички *читта-чаитта* изчезват в *ниродхасаматти*?

⁵⁰ Навярно *Taiśhō*, 1556, анонимен: *Сарвастивадасамая-панчавастука*, *Sarvāstivādasaṃyaya-pañcavastika*, забележителен с изброяване на *випраоктите*; 997с: *пранти*, *асамдженисаматти*, *ниродхасаматти*, *асамдженника*, *дживетендрия*, *сабхагата*, *дешапранти* (?), *аятанапранти*, *джати джара*, *стхити*, *анитята*, *нама-пада-вянджанакая*; *ргāpti*, *асаṃjñī-satāpatti*, *nirodhasatāpatti*, *āsaṃjñīka*, *jīvetendriya*, *sabhāgatā*, *deśaprāpti* (?), *āyatana-prāpti*, *jāti jarā*, *sthiti*, *anīyatā*, *nāma-pāda-vyañjanakāya*.

⁵¹ Цитира *Абхидхарма-ачарите* ((*Abhiśharma-acārya*, учители на *Абхидхарма*)). Приема *махабхумиките*, ((*mahābhūmika*, велик елемент)) т. 994b3 и *авиджняпти*, т. 992с, които обяснява заедно със *самварите* ((*saṃvara*, дисциплина, ограничаване на злото)), точно както това прави и *Коша*. Но фразата „Има две врати към *амрита* ((*amṛta*, безсмъртие)) – съзерцаване на отвратителното и регулиране на дишането“, е забележителна, т. 989b.

⁵² За *анагамина*, *Vibhāṣā*, т. 879b: за смисъла на *бхава*, т. 960b; за вглъбяванията, които следват един добър ум в *Камадхату*, т. 961с.

⁵³ Глосата казва, че думата означава „вземане на *бодхи*“, което дава *Бодхилата*, ((*Bodhilāta*, вземане на просветлението)).

⁵⁴ *Даршантиките* отричат *чаиттите* ((умствените състояния)); *Сарвастивадините* приемат *чаиттите*, но броят им е различен.

⁵⁵ Вж. по-горе, т. 30.

⁵⁶ *Саутрантика Бхадантадаях*; *саутрантикадаршанаваламбин*; *Sautrāntika Bhadantādayah*; *sautrāntikadarśanavalambin*.

⁵⁷ Според Wassiliew, 279, *Самгхаракшита*, *Samgharakṣita* се различава малко. Ние не познаваме този учител, нито *Бхумисена*, *Bhūmisenā*, от стр. 280.

⁵⁸ Мненията за виждане посредством зрителното съзнание, за броя на *чаиттите*, за несъществуването на *авиджняпти*, определено не са на *Вайбха-*

шиките. Нещо повече, *Вибхаши* внимателно отбелязва мненията на *Бхаданта*.

⁵⁹ Вж. също *Vibhāṣā*, стр. 219.

⁶⁰ Обаче *Дхарматрата* в *Abhidharmasāra*, стр. 885, обяснява причините за *випраюктите*.

⁶¹ За *Махасамгхиките*, *Ватсунутриите*, *Махишасаките* и *Дхармагуптите*, вж. в индекса ((невключен в настоящия превод)).

⁶² *Ch'uan-yü*; *Ch'uan* превежда *агама*, *āgama* или *авада*, *avavāda*.

⁶³ *Васубандху*, *Коша*, iv. 56, както и *Самгхабхадра*, стр. 572 (което е доста учудващо), не взимат под внимание втората алтернатива и следват учението на *ch'uan-yü*.

⁶⁴ Бележка, преведена неточно в *Коша*, v. 9d.

⁶⁵ Истината е, че *Парамартха* е написал една дума вместо друга.

⁶⁶ Това е неясно; *Самграха* цитира *Агама* от *Махишасака*, а игнорира *Вибхаджвадините*; *Вибхаши* изглежда пренебрегва *Саммитяите*.

⁶⁷ Това е значението на *йогачара* в *Саундарананда*, *Saundarananda*, и в *Махавасту*.

⁶⁸ Или *вайяпуртя*, *vaiyāpṛtya*, *Аваданашатака*, *Avadānaśataka*, ii. 235.

⁶⁹ „Някои казват: „Когато Буда е бил в този свят, *Шарунутра*, с цел да обясни думите на Буда, състави *Абхидхарма*. По-късно монахът *Ватсунутрия* е рецитирал [този труд]. До днешни дни това е, което се нарича *Абхидхарма* на *Шарунутра*“, J. Przyluski, *Concile*, стр. 73.

Единствената книга на *Абхидхарма*, която преподава учението за *пудгала*, изглежда е *Саммития-никая-шастра*, *Sāṃmitīya-nikāya-śāstra*, *Коша*, ix; *Taishō*, том 32, номер 1649.

⁷⁰ „Миналото е онова, което е възникнало и е унищожено; бъдещето е това, което не е възникнало, не се е появило“, т. 543b.

⁷¹ За последните термини срв. с варианта от т. 526с: санскритският прочит е неясен: *акашаятанаджняна ... и акашаятананпратя[джняна]*; *ākāśāyatana-jñāna ... ākāśāyanapratya[jñāna]*.

⁷² Срв. с учението на *Дхаммасангани*, *Dhammasaṅgaṇi*, *Коша* v. 4, бележката.

⁷³ *Taishō* том 28, 1550, 1551, 1552, *Абхидхармахридая*, вж. по-горе стр. 58.

⁷⁴ Имаме санскритския текст на една от *кариките*, *Коша*, v., бел. 14.

⁷⁵ Например, девета глава: *Дхарматрата* взема двадесет *карики* от *Дхармашири*, *Dharmaśrī*, и вмъква шест нови *карики*; после продължава с двадесет и две нови *карики*.

⁷⁶ *Taishō* 1546; споменато от *Такакусу*, стр. 128.

⁷⁷ Третото учение, разлика при *авастха*, ((*avasthā*, стабилно пребиваване в)) (преведено като *fen-fen*).

⁷⁸Имаме *fang-pien*, което е превод на *вяяна*, ((*vuāyāna*, отделяне, разделяне))
(вж. Demieville, *Milinda*) много по-често, отколкото *уная*.

⁷⁹ Вж. по-горе стр. 148.

П Ъ Р В А Г Л А В А

Дхату

Ом. Поклон пред Буда.
oṃ namo buddhāya

1. Той по един категоричен начин е унищожил всичката слепота. Той е изтръгнал света от блатото на превъплъщенията. Отдавам почит Нему, този учител на истината, преди да съставя учението, наречено *Абхидхармакоша*.

*yaḥ sarvathā sarvathātāndhakāraḥ saṃsārapaṅkāj jagad
ujjahāra | tasmai namaskṛtya yathārthaśāstre śāstram pra-
vaksyāmy abhidharmakośam ||*

Желаейки да състави учение с намерението да покаже величието на учителя, който го е преподавал, авторът първо се заема да му отдаде почит и да представи неговите качества.

„Той е“ се отнася до Буда, Благословения.

„Той е унищожил всичката слепота“ означава от него или чрез него слепотата по отношение на всички неща е унищожена.

„Слепотата“ е невежеството, защото невежеството възпрепятства виждането на нещата такива, каквито са.

С това Буда, Благословения¹ е достатъчно представен, защото той самият, чрез притежанието на противоотровата за невежеството (v. 60), категорично е унищожил цялото невежество по отношение на всички познаваеми неща, така че то да не може да възникне отново.

Но *Пратийекабудите* (*Pratyekabuddha*, постигнал просветление самостоятелно, без учител)) и *Шраваките* (*Śrāvakā*, великите ученици, които са чули учението пряко от Буда)) също са унищожили всичката слепота, защото са се освободили от цялото невежество, замърсявано от замърсяванията.

Само че те не познават качествата, присъщи на самия Буда (vii.28),² нито много далечните обекти във времето и пространството (vii.55),³ нито безкрайния комплекс от неща,⁴ затова те не са унищожили слепотата по един абсолютен начин, защото невежеството, освободено от замърсяванията, е активно в тях.⁵

Възхвалявайки по този начин Благословения от гледна точка на качествата от полза за самия него, авторът го възславя и от гледна точка на качествата от полза за другите: „Той е извадил света от блатото на превъплъщенията“. Превъплъщенията са блато, защото светът е потопен в него и защото е много трудно да се ((излезе и)) прекоси. Благословения, изпитвайки състрадание към потопения без да има изход от това блато свят, го е издърпал доколкото е възможно,⁶ протягайки към всеки един ръцете на учението за Добрия Закон.⁷

„Отдавам почит“ като правя прострации дори до върха на главата си, „пред този учител на истината:“⁸ „Учител на истината“, защото той ни учи на това, което е, без грешка. Характеризирайки така Благословения, авторът посочва начина, по който Благословения е от полза за другите. По причина на истинското учение Благословения, учителя, е издърпал света от блатото на превъплъщенията, а не поради свръхестествени сили или предпочитания.⁹

След като е засвидетелствал почит към този учител на истината, какво следва авторът да направи? „Да състави учение“. Учение се нарича това, което учи учениците. Кое учение?

Абхидхармакоша.

Какво е *Абхидхарма*?

2а. ***Абхидхарма* е чиста *праджня* с нейните съпровождащи.**

praññāmalā sānicarā 'bhidharmaḥ

Праджня (*praññā*, мъдрост), която ще бъде определена по-долу (ii.24, vii.1), е разграничаване на *дхармите*.¹⁰

Чистата *праджня* е незамърсената *праджня*.¹¹

„Съпровождащите“ *праджня* са нейният ескорт, а именно петте чисти *скандхи* (*skandha*, куп, купчина) (i.7a), които съществуват съвместно с *праджня*.¹²

Такова е абсолютното значение¹³ на *Абхидхарма*.

2б. ***Абхидхарма* също е *праджня* и Учението, което води до придобиването на чиста *праджня*.**

tatprāptaye yāpi ca yas ca śāstram |

Думата *Абхидхарма* в общия смисъл посочва също цялата *праджня*, която води до придобиването на *Абхидхарма* в абсолютния смисъл на думата. Замърсената *праджня* независимо дали е вродена или естествена, или дали е резултат от дадено усилие – резултат от слушане, размишление или вглъбяване (*шрутачинтабхавана-мау*, *śrutacintābhāvanā-mau*, ii.71c), по условие получава заедно със своята свита името *Абхидхарма*.

Името *Абхидхарма* е дадено и на Учението,¹⁴ защото Учението довежда до придобиването на чиста *праджня* – така то е фактор в *Абхидхарма* в абсолютния смисъл на думата.

Дхарма е това, което носи (*дхарана*, *dhāraṇa*) собствените (или уникални) характеристики.

Абхидхарма е наречена *абхи-дхарма*, защото тя е обърната с лице (*абхи-мукха*, *abhi-mukha*) към *дхармата*, която е предмет на висше знание, или върховната *дхарма*, *Нирвана*, *Nirvāṇa*; или по-скоро тя се нарича така, защото онагледява характеристиките на *дхармите* – както техните специфични характеристики, така и техните общи (или основни) характеристики.

Защо настоящият труд се нарича *Абхидхармакоша*?

2с-d. Настоящият труд се нарича *Абхидхармакоша*, защото *Абхидхарма* влиза в него посредством своето значение и защото *Абхидхарма* изгражда неговата основа.

tasyārthato 'smin samanupaveśāt sa vāśrayo 'syety abhidharmakośam ||

Учението, което носи името *Абхидхарма*, влиза посредством своя смисъл в този труд, *Абхидхармакоша*, който е „ножницата на *Абхидхарма*“. Или по-скоро, тъй като *Абхидхарма* е опорната точка на настоящия труд, може да се каже, че този труд е изваден от *Абхидхарма* като от ножница; затова той е наречен *Абхидхармакоша*, „труд, който има *Абхидхарма* за ножница“.

Защо *Абхидхарма* е била преподавана? От кого първоначално *Абхидхарма* е била преподавана? Отговорът на тези два въпроса ще ни покаже защо авторът с уважение се е заел да напише *Абхидхармакоша*.

3. Освен разграничаването на *дхармите* не съществува друг начин за унищожаване на замърсяванията, а по причина на замърсяванията светът се скита из океана на съществуването. Така че поради това разгра-

ничаване Абхидхарма е била, казват, преподадена [от Учителя].¹⁵

*dharmāṅgām pravicaṣāṃ antareṇa nāsti kleśānāṃ yata
upaśāntaye 'bhūpāyaḥ kleśaiś ca bhramati bhavārṇave
'tra lokas taddhetor ata uditāḥ kilaiṣa śāstrā ||*

Освен разграничаването на *дхармите* не съществува никакъв друг начин за унищожаване на замърсяванията (v.1), а замърсяванията са тези, които са причина светът да се скита из великия океан на превъплъщенията. Ето защо, казват *Вайбхашиките*, *Vaibhāṣikā*,¹⁶ с оглед на разграничаването на *дхармите* учителят, Буда, Благословения, е дал *Абхидхарма*. Защото без преподаването на *Абхидхарма*, ученикът не би бил способен да разграничи *дхармите*.

Обаче, обясняват *Вайбхашиките*, Благословения е дал *Абхидхарма* на части. И то по същия начин, по който *Стхавира Дхарматрата*, *Sthavira Dharmatrāta*, е събрал на едно място *Уданите*, *Udāna*, разпръснати из Свещените книги – в *Удана-варга*, *Udānavarga*¹⁷ – по същия начин *Ария Катянипутра*, *Ārya Kātyāyāniputra* и другите свети ученици са изготвили *Абхидхарма* [като са я събрали в седем *Абхидхарми*].¹⁸

Какво представляват *дхармите*, които *Абхидхарма* учи да разграничаваме?

4а. *Дхармите* са нечисти, „във връзка със замърсяванията“ или чисти „нямащи връзка със замърсяванията“.

sāsravānāsravā dharmāḥ

Това е цялото учение за всички *дхарми*.

Кои са нечистите *дхарми*?

4b-с. Обусловените дхарми, с изключение на Пътя, са нечисти.

saṃskṛtā mārgavarjitāḥ | sāsravāḥ

С изключение на Пътя всички обусловени дхарми са замърсени. Защо така?

4d. Те са нечисти, защото замърсяванията полепват по тях.¹⁹

āsravās teṣu yasmāt samanūserate ||

(За самкритадхармите, *saṃskṛtadharmā*, вж. i.7a, ii.45c-d. За замърсяванията, *асрава*, *āsrava*, вж. v.40.)

Без съмнение някои замърсявания, например грешните възгледи, могат да имат Пътя или необусловените дхарми за свой обект. Това не прави Пътя или тези дхарми нечисти или пък непременно свързани със замърсяванията, защото замърсяванията не полепват по тях. Това ще бъде обяснено по-късно в Пета глава.

Кои са чистите дхарми?

5a-b. Незамърсената истина за Пътя и трите необусловени неща са чисти.²⁰

anāsravā mārgasatyam trividham cāpy asaṃskṛtam |

Кои са трите необусловени неща?²¹

5с. Пространството и двата вида унищожение.²²

ākāśam dvau nirodham ca

Двата вида унищожение са *пратисамкхяниродха* ((*pratisamkhyānirodha*, унищожение, постигнато с усилие)) и *апра-тисамкхяниродха* ((*apratīsamkhyānirodha*, унищожение, непостигнато с усилие, недължащо се на знание)).

Трите необусловени неща и истината за Пътя са чисти дхарми, защото замърсяванията не полепват по тях.

5с. Пространството е „това, което не възпрепятства“.
tatrākāśam anāvṛtiḥ ||

Пространството има за своя природа невъзпрепятстването на материята, която на практика се разполага свободно в пространството; то също не се възпрепятства от материята, защото материята не го измества.²³

6а. Пратисамкхяниродха е разединяване.²⁴
pratisamkhyānirodho yo viśatīyogaḥ

(Съзнателното) разединяване (*viśatīyoga*, *viśatīyoga*, ii.57d) от нечистите дхарми е *пратисамкхяниродха* (ii.57) [или *Нурвана*]. *Пратисамкхяна*, *pratisamkhyāna* или *пратисамкхя*, *pratisamkhyā*, обозначава определена чиста *праджня*, разбирането на Истините. „Унищожението“, което се придобива посредством тази *праджня*, се нарича *пратисамкхяниродха*. Можем да кажем и *пратисамкхя-[прапя]-ниродха*, *pratisamkhyā-[prāpya]-nirodha*, „унищожение, придобито посредством *пратисамкхя*“, но средната дума (т.е. *прапя*) е изпусната, както напр. в израза „волска каруца“, а не „каруца, теглена от волове“ (*горатха* = *go-[yukta]-ratha*; *goratha* = *go-[yukta]-ratha*).

Съществува ли една единствена *пратисамкхяниродха* за всички нечисти дхарми?

Не.

Защо така?

6б. Всяко [разединяване се случва] поотделно.
prṭhak prṭhak |

Всяко разединяване, взето поотделно, е *пратисамкхяниродха*. Обектите на „разединяването“ са толкова неизброими,

колкото са и обектите на „обединяването“.²⁵ Ако беше обратното, ако *пратисамкхяниродха* беше единична, тогава човекът, който преживява унищожението на замърсяването, което се изоставя чрез виждане на Истината за Страданието, ще е придобил в същото време и унищожаване на замърсяванията, които се изоставят чрез виждане на останалите Истини и чрез Медитация. За него ще е безсмислено да развива частта от Пътя, която се противопоставя на тези замърсявания. (*Вибхаша*, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 164с16).

Това не означава, че всички унищожавания си приличат, или че няма унищожаване, което да съответства на друго унищожаване. Това означава, че унищожаването няма „причина, подобна на своя резултат (*сабхагахету*, *sabhāgahetu*)“ и че самото то не е „причина, подобна на своя резултат“ (ii.52).²⁶

бс-d. Друг вид унищожаване, което се състои от абсолютното възпрепятстване на възникването, се нарича *апратисамкхяниродха*.

utpādātyantavighno 'nyo nirodho 'pratisamkhyayā ||

Апратисамкхяниродха е унищожаване, различно от „разединяване“; то се състои в абсолютното възпрепятстване на това бъдещите *дхарми* да възникнат. Нарича се така, защото се придобива не поради разбиране на Истините, а поради недостатъчност на причини за възникване.²⁷

Например, когато органът на зрение и умственият орган са заети с определена видима материя, другите видими неща, звуци, миризми, вкусове и осезание преминават от настоящето в миналото. От това следва, че петте сетивни съзнания – зрителното съзнание, слуховото съзнание и пр., които имат за свой обект друга видима материя, звуци, миризми, вкусове и осезание, не могат да възникнат, защото тези сетивни съзнания не са способни да грабнат своя обект, когато обектът е минал. По този начин имаме абсолютно възпрепятстване на възникването на споменатите по-горе съзнания – поради недостатъчност на причините за възникване.

Тук има четворна алтернатива (*Vibhāṣā*, TD 27, т.164с16):

1. Само *пратисамкхяниродха* на нечисти *дхарми*: минали, настоящи и предопределени да възникнат;
2. Само *апратисамкхяниродха* на чисти обусловени *дхарми*, които не са предопределени да възникнат;
3. *Пратисамкхяниродха* и *апратисамкхяниродха* на нечисти *дхарми*, които не са предопределени да възникнат;
4. Нито *пратисамкхяниродха*, нито *апратисамкхяниродха* на чисти *дхарми*: минали, настоящи или предопределени да възникнат.²⁸

Казахме, че нечистите *дхарми* са обусловените *дхарми* без Пътя. Какво са обусловените *дхарми*?

7a-b. Обусловените неща са петте *скандхи* – материя, и пр.²⁹

te punaḥ saṃskṛtā dhārmā rūpādiskandhapañcakam /

Това са *скандхата* ((купчината, струпването на)) материя, *скандхата* усещания, *скандхата* идеи, *скандхата* умствени формации и *скандхата* съзнание.

Самскрита, *saṃskṛta*, обусловен, се обяснява етимологически като „това, което е било създадено (*крита*, *kṛta*) от съчетанието на причини и техните комбинации“. Няма *дхарма*, която да е породена от една единствена причина (ii.64).

Независимо че изразът *самскрита* обозначава „това, което е било създадено ...“, той се прилага също за бъдещите *дхарми*, за настоящите *дхарми* и за миналите *дхарми*; в действителност *дхармата* не променя своята природа при промяна на нейния времеви период. По същия начин човек нарича млякото във

ведрото *дугдха*, *dugdha*, „това, което е било издоено“ и подпалките (*индхана*, *indhana*) „съчки за разпалване“.

7c-d. Обусловените неща са „времеви вървежи“. Те са основите на беседите; те са „притежавани от напускане“; те са „притежавани от причините“.

ta evādhvā kathāvastu saniḥsārāḥ savastukāḥ ||

1. Обусловените неща са времеви вървежи ((букв. пътища)), тоест времевите периоди минало, настояще и бъдеще, защото имат за своя природа това, което си е отишло, което си отива в момента и това, което ще си отиде. Както когато се казва, че пътят е водил до еди къде си, води до еди къде си или ще води до града.

Или по-скоро, обусловените неща се наричат времеви (*адхван*, *adhvan*, *време*), защото са пропити (*адиянте*, *adyante*) от непостоянство (ii.45c).

2. Беседа (*катха*, *kathā*), означава думи или говор (*вакя*, *vākya*); беседата има имена или думи (*наман*, *nāman*, ii.36)³⁰ за своя основа.

Трябва ли да се приема буквално дефиницията, дадена в строфата, и да се казва, че обусловените неща са думи?

Не. Под „основа на беседите“ трябва да се разбира „основа на беседите, тоест думите, заедно с това, което думите означават“. Ако разбираме „основа на беседите“ само като думи, ще изпаднем в разногласие с *Пракарананада*,³¹ която казва: „*Катхавасту*, *kathāvastu* (основите на беседата) се включват в осемнадесетте *дхату* ((*dhātu*, сфера, елемент))“ (*Vibhāṣā*, TD 27, т.74a20).³²

3. *Нихсара*, *niḥsāra*, означава „напускане“ (*сара* = *нихсарана*, *sāra* = *niḥsaraṇa*), което е *Нирвана* на всички обусловени неща. Тъй като човек трябва да отпътува от обусловените неща, той ги окачествява като „надарени с напускане“.³³

4. Обусловените неща зависят от причини и затова се характеризират като *савастука*, *savastuka*, тоест „имащи причини“.³⁴

Вайбхашиките вярват, че в израза *савастука*, *васту* означава причина (*хету*, *hetu*).³⁵

Такива са различните синоними на „обусловените неща“.

8a-b. Когато са нечисти, те са упаданаскандхи.³⁶

ye sāsravā upādānaskandhās te

Нечистите обусловени неща съставляват петте *упаданаскандхи* (*upādānaskandha*, *скандха* на привързване)). Всичко, което е *упаданаскандха*, е *скандха*. Чистите обусловени неща са включени в *скандхите*, но не са включени в *упаданаскандхите*. (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 387a9).

Упаданите са замърсявания (*клеши*, *kleṣa*, v.38).

Упаданаскандхите са наречени така, защото (1) те произлизат от замърсяванията, както когато се казва „полски пожар“ или „горски пожар“, или по-скоро защото (2) те са управлявани от замърсяванията, както когато се казва „човек на краля“; или защото (3) те пораждаат възникването на замърсяванията, както когато се казва „медоносно дърво“ или „плодно дърво“.

8с. Те са наречени „войствени“.³⁷

saraṇā api |

Замърсяванията са войствени, защото нараняват себе си и другите. Нечистите обусловени неща се характеризират като „войствени“ или „във връзка със сражение“, защото замърсяванията от сраженията прилепват към тях. По същия начин те се характеризират и като нечисти, „притежаващи нечистота“, защото замърсяванията прилепват към тях.

8с-d. Те също са страдание, възникване, светът, място на грешни мнения, съществуване.

duḥkhaṃ samudayo loko dṛṣṭiṣṭhānaṃ bhavaś ca te ||

1. Стрaдaниe, зaщoтo сa oмрaзни зa Мъдрeцитe (vi.2).
2. Възниквaнe, зaщoтo стрaдaниeтo възниквa oт тях (vi.2).
3. Свeтът, зaщoтo сa в прoцeс нa рaзлaгaнe.³⁸
4. Мястo нa мнeния, зaщoтo пeттe мнeния прeбивaвaт в тях и сe прилeпвaт към тях (v.7) (*Пракарана, Prakaraṇa*, т.33b7).
5. Същeствувaнe, зaщoтo тo същeствувa.³⁹

Видяхмe, чe имa пeт *схандхи* (i.7, 20). Нeкa първo изучим *рупаскандха* ((*rūpaskandha*, купчинатa нa материятa)) (i.9-14b).

9a-b. **Руна или материята, е петте сетивни органа, петте обекта и авиджняпти.**⁴⁰

rūpaṅ rañcendriyāṇu arthāḥ rañcāvijñaptir eva ca |

Петте сетивни органа са органите на зрението, слуха, обонянието, вкуса и осезанието.

Петте обекта на петте органа са видимата материя, звуците, миризмите, вкусовете и осезаемите неща.

И *авиджняпти* ((*avijñapti*, не-информация)) (i.11); такава е *рупаскандха*.

Номерирахмe пeт нeщa – видима материя, звук, и пр.

9c-d. **Опорните точки на съзнанието за тези неща, а именно фините елементи на материята, са петте органа – органът на зрение и пр.**⁴¹

tadvijñānāśrayā rūpaprasādāś cakṣurādayaḥ||

Петте, които са опорните точки на съзнанията, са: видимата материя, звуците, мириса, вкуса и осезанието, и които се състоят от свръхчувствителни фини материални елементи, са, в тази последователност, органите на зрение, слух, обоняние, вкус и осезание.

Благословения в действителност е казал: „Окото, О Бхикиу ((*bhikṣu*, монах)), една вътрешна аятана ((*āyatana*, център, порта, през която минава възприятието или познавателния процес)), една фина материя, извлечена от първичните елементи ...“⁴²

Или по-скоро (опорната точка на съзнанието за тези органи) са опорните точки на зрителното съзнание или съзнанието на очите, и пр.⁴³ Това тълкуване е в съответствие с *Prakaraṇa* (т. 692с12), която казва: „Какво е органът на зрение? То е фината материя, която е опора на съзнанието на зрението“.

Нека сега изследваме петте обекта, започвайки с видимата материя, *rupāyatana*, *rūpāyatana*.

10а. **Видимата материя е двойна.**⁴⁴
rūpaṃ dvidhā

1. Видимата материя е цвят и форма. Цветът е четворен – син, червен, жълт и бял; другите цветове произлизат от тези четири цвята. Формата (*saṃstḥana*, *saṃstḥāna*, iv.3с) е осморна – дълга,⁴⁵ къса, квадратна, кръгла, висока, ниска, равна и неравна.

10а. **Или двадесеторна.**
viṃśatidhā

2. Или има около двадесет вида: четирите основни цвята, осемте форми и още осем цвята: мътен, опушен, прашен,

замъглен, сянка, гореща светлина, светлина, тъмнина. Някои причисляват цвета на „небесната твърд“ [който изглежда като стена от лапис-лазули] – това ще ни даде брой от двадесет и един.

„Равен“ означава „със съразмерна форма“, „неравен“ – обратното; „замъглен“ означава водните пари, които се издигат от земята и от водата; „гореща светлина“ е светлината на слънцето; „светлина“ е светлината на луната, звездите, огъня, минералите и скъпоценните камъни; „сянка“ – възникналото поради някакво препятствие, поставено пред светлината – е, когато формите са все още видими; „тъмнината“ е обратното.

Другите термини не изискват разяснение.

3. Видимата материя може да бъде цвят без да бъде форма:⁴⁶ синьо, червено, жълто, бяло, сянка, гореща светлина, светлина, тъмнина.

Може да има форми без да има цвят: тази част от дълго, късо и пр., която представлява телесно действие (*кайвиджняпти, kāyavijñapti*,⁴⁷ iv.2).

Може да има цвят и форма едновременно: това са всички останали категории на видимата материя.

Някои други Учители твърдят, че само горещата светлина и светлината са изключително цвят, защото синьото, червеното и пр. се представят пред очите ни във вид на дълго, късо и пр.

4. Но, казват *Саутрантиките*, как може едно единствено нещо да бъде (*видяте, vidyate*) двойно [едновременно цвят и форма? Защото в системата на *Вайбхашиките, Vaibhāṣika*, цветът и формата са отделни неща, *дравя*, iv.3].

Защото цвят и форма се възприемат в една субстанция. Коренът *вид* тук има смисъл на „зная“, а не смисъл на „съществувам“.

Но, отговарят *Саутрантиките, Sautrāntika*, трябва да признаете, че телесното действие е едновременно цвят и форма.

10b. Звукът е осморен.⁴⁸*śabdāḥ tv aṣṭavidhaḥ*

1. Той е четворен, имайки за своя причина настоящите първични елементи, които образуват част от органите, имащи за своя причина други първични елементи (*упаттанупаттамаха-бхутахетука*, *upāttānupāttāmahābhūtahetuka* i.34c-d), благоприятен и неблагоприятен.⁴⁹ Всяка от тези четири категории е благоприятна или неблагоприятна).

Първа категория: звук, причинен от ръката или от гласа.

Втора категория: звук от вятъра, от дърветата, от водата.

Трета категория: звук от словесно действие (iv.3d).

Четвърта категория: всички останали звуци.

2. Според други учители, един звук може да принадлежи на първите две категории едновременно, например звук, произведен от удрянето на барабан с ръка. Но Школата (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 663с12) не допуска, че един атом [материя] има за своя причина само две тетради ((четворки)) първични елементи; така не може да се приеме, че един атом [звук] се произвежда от четирите първични елемента на ръката и от четирите първични елемента на барабана.

10b-с. Вкусът е шест вида.⁵⁰*rasaḥ | ṣoḍhā |*

Сладък, кисел, солен, лют, горчив и стипчив.

10с. Мирисът е четири вида.⁵¹*caturvidho gandhaḥ*

Защото приятните миризми и неприятните миризми могат да са прекомерно или непрекомерно силни.

Но според *Prakarāṇa* (т. 692с22), мирисът е троен: приятен, неприятен и равен или неутрален.

10d. Осезанието е единадесет вида.⁵²

spr̥śyam ekādaśātmakam ||

1. Единадесет неща са осезаеми: четирите първични елементи плюс меко, твърдо, тежко, леко, студено, глад и жажда.

2. Елементите ще бъдат обяснени по-долу (i.12). „Меко“ е мекотата на гладкото, „твърдо“ е грапавото, „тежко“ е това, чрез което телата допускат да бъдат претегляни (i.36), „леко“ е противоположното, „студено“ е това, което поражда желание за топлина, „глад“ е това, което поражда желание за храна, „жажда“ е това, което поражда желание за пиене. В действителност осезанието ((допирът)), което поражда глад и жажда, се обозначава с думата глад: причината се обозначава с името на резултата. По същия начин се казва: „Появяването на Буда е (причината за) щастие; изучаването на религията е щастие; щастие – хармонията в общността; щастие – аскетичността на монасите, които са в единомислие.⁵³

3. И гладът, и жаждата липсват в *Рупадхату*,⁵⁴ ((*Rūpadhātu*, Сфера на формите)), но другите осезаеми неща не липсват там.

Истина е, че отделните дрехи на боговете в *Рупадхату* нямат тегло, но всички взети заедно, имат тегло.

Истина е, че в *Рупадхату* неприятният студ отсъства, но там присъства благотворна или приятна хладина – такова е мнението на *Вайбхашиките*. [Вгълбяването е това, от което боговете изпитват удоволствие там, не прохладата.]

Възможно е⁵⁵ едно зрително съзнание да възникне от едно нещо, от една категория видима материя: когато характеристиката на това нещо (синьо, и пр.) се разграничава отделно. В други случаи, когато ясно разграничимата характеристика липсва, съзнанието се поражда от много неща; например, когато човек вижда няколко цвята и форми едновременно, както при войска или купчина скъпоценни камъни, намиращи се на разстояние и струпани на едно място. Същото важи за слуховото съзнание, за обонятелното съзнание и пр.

Но едно съзнание за осезание възниква най-много от пет неща, а именно, четирите първични елемента и една или друга от останалите осезаеми категории – меко, твърдо и пр. Такова е мнението на някои учители.

Но според друго мнение, едно съзнание за допир може да възникне от единадесет осезаеми неща едновременно.

[Възражение.] Според това, което казвате, всяко от петте сетивни съзнания има връзка с целокупността, например, зрителното съзнание има връзка със синьото, червеното и пр.; следователно сетивните съзнания имат „обща характеристика със своя обект“, а не, както Писанието ни учи, „специфични характеристики“ (*свалакшана, svalakṣaṇa*).

[*Вайбхашиките (Vibhāṣā, TD 27, т. 65с12)* отговарят, че Писанието] под специфични характеристики има предвид не специфичните характеристики на нещата, а специфичните характеристики на една *аятана* (ii.62с).⁵⁶

Когато органите на осезание и вкус достигат до своя обект по едно и също време (i.43с-d), кое съзнание възниква първо?

Това, чийто обект е най-силен. Но ако силата на два обекта е равна, тогава вкусовото съзнание възниква първо, защото желанието за храна доминира.

Обяснихме обектите на петте органа на сетивното съзнание и как тези обекти се възприемат. Нека сега разгледаме *авиджняпти* ((серийна последователност на съзнанието, която не носи информация)), която е единадесетата категория на *рупаскандха*.

- 11. Съществува една серийна последователност също и у човек, чийто ум е разсеян, или който е без ум, чист или нечист, в зависимост от първичните елементи: това се нарича *авиджняпти*.**⁵⁷

vikṣiptācittakasyāpi yo 'nubandhaḥ śubhāśubhaḥ / mahābhūtāny upādāya sa hy avijñaptir ucyate ||

„Човек, чийто ум е разсеян“ е човек, чийто ум е различен от ума, породил *авиджняптито* – например лош ум, когато *авиджняптито* е било породено от добър ум.

„Който е без ум“ е човек, навлязъл в едно от вглъбяванията на не-съзнателност, наречено *асамджнисамапатми* ((*asam-jñīsamāpati*, вглъбяване, водещо до прекратяване на идеи, представи и усещания)) [и *ниродхасамапатми*] (ii.42), ((*nirodhasamāpatti*, вглъбяване в унищожението)).

„Също и при човек ...“: тук думата „също“ показва, че *авиджняптити* съществува също и при човек с неразсеян ум и при човек, чийто ум не е в едно от двете вглъбявания.

„Серийна последователност“ означава поток ((непрекъснато изливане)).

„Чист или нечист“ означава добър или лош.

„В зависимост от първичните елементи“, този израз е използван, за да се разграничат сериите *авиджняптити* от сериите *праптити* ((*prāpti*, притежавам, притежание)) (ii.36). *Авиджняптити* зависи от първичните елементи, защото те са негова пораждаща причина и пр. (ii.65; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 663a26).

„Това се нарича *авиджняптити*“, за да посочи основанието за даване на наименованието „*авиджняптити*“.

Независимо че тази серийна последователност е материя и действие по природа, подобна на *виджняптито*, което е действие на тялото и гласа, тя не прави нищо, за да донесе информация на друг човек, както прави *виджняптито*.

„Се нарича“ е употребено в смисъл да покаже, че авторът тук изразява мнението на *Вайбхашиките*, а не своето собствено.

Накратко, *авиджняптити* е *рупа* ((материя)), добра или лоша, възникнала от *виджняптити* или от вглъбяване.

Какво са първичните елементи?

12a-b. Първичните елементи са елементарната субстанция „земя“ и елементарните субстанции „вода“, „огън“ и „вятър“.⁵⁸
bhūtāni prthivīdhātur aptejovāyudhātavaḥ

Тези четири са четирите *дхату*, наречени така, защото те носят свои собствени уникални характеристики, както и производната ((извлечена)) или вторична материя.

Те са наречени „велики“ (=първични), защото са опорната точка на цялата производна материя. Или това е така, защото се събират в гигантски мащаб в масата на земята, водата, огъня и вятъра, където техният начин на действие се проявява заедно (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 681a17, т. 663a11).⁵⁹

Кое действие установява съществуването на тези *дхату* и каква е тяхната природа?

12c. Установява се, че съществуват чрез действията опора и пр.
dhrtyādikarmasamsiddhāḥ

Елементите земя, вода, огън и вятър, в тази последователност, се доказва, че съществуват чрез ((предоставянето от тях на)) действията опора, сцепление, узряване и разширяване. Разширяването означава растеж и разполагане на друго място. Това са техните действия.

12d. Те са плътност, влажност, топлина и движение.⁶⁰
kharasnehosṇateraṇāḥ ||

Колкото до тяхната природа, земният елемент е твърдост, водният елемент е влажност, огненият елемент е топлина и елементът вятър е движение.⁶¹ Движението е това, което

предизвиква серия от състояния, които правят даденото нещо да се произвежда отново на други места⁶²; както когато се говори за движението на пламъка (iv.2c-d).

*Пракарана*⁶³ и *Сутра* казват:⁶⁴ „Какво е елементът вятър? Той е лекота“; *Пракарана* също казва: „Лекотата е производна рупа“. Следователно *дхармата*, която има движението за своя природа, е елементът вятър:⁶⁵ неговата природа (лекота) се проявява чрез неговото действие движение.

Каква е разликата между земния елемент и земята и т.н.?

13a. **В общия смисъл това, което се обозначава с думата „земя“, е цвят и форма.**

pr̥thivī varṇasamsthānam ucyate lokasamjñayā |

Тоест, когато човек види земя, той вижда нейния цвят и нейната форма. Както е в случая със земята,

13b. **Така е и с водата и огъня.**

āpas tejaś ca

Общо казано това, което човек посочва (с думата вода или огън), е цвят и форма.

13c. **Вятърът е или елементът вятър,**

vāyus tu dhātur eva

защото е прието елементът вятър да се нарича просто „вятър“,

13d. **Или [цвят и форма].**⁶⁶

tathāpi ca ||

Това, което наричаме „вятър“, е също и елементът вятър; в действителност се говори за „черен вятър“ или „въртящ се в кръг вятър“.

Защо всички тези *дхарми* – от видимата материя до *авиджняпти*, получават наименованието *рупа*? Защо всички те заедно съставят *рупаскандха*?

1. Благословения е казал: „Защото тя непрекъснато се чупи, О *Бхикиу* ((монаси)), човек я нарича *рупа упаданаскандха*. От какво се чупи? Тя се чупи от контакт с ръката“.⁶⁷

„Да се чупи“ означава „да се разруши“, както се посочва от строфата в *Артхаваргия*, *Arthavargīya* от *Киудракагама*, *Kṣudrakāgama* (= *Аттхакавагга*, *Aṭṭhakavagga*, i.2):⁶⁸ „Ако удоволствията отсъстват за човек, който пламенно ги търси, този човек е разбит, както човекът, пронизан от стрела е прекършен.“ (Срв. *Mbh* xiii.193, 48).

Но как се уврежда *рупа*?

Чрез разваляне, чрез преобразуване.

2. Според други учители качеството, което изгражда физическата материя *рупа*, а именно *рупана*, *rūpaṇa*, не е отсичане, влошаване, а по-скоро непроницаемост, сблъсък или съпротивление,⁶⁹ препятствието, което *рупа* противопоставя на това, нейното място да бъде заето от друга *рупа* (вж. i.43c-d).⁷⁰

[Възражения.]

(1) Ако това е така, то *рупа*, която съставлява един атом, или „монада“, няма да бъде *рупа*, защото монадата, поради това, че не се поддава на разваляне или съпротивление, е свободна от *рупана*.

Без съмнение, една монада е пуста откъм *рупана*, но една монада никога не съществува в изолирано състояние⁷¹; в състояние на агломерация ((струпване)), бидейки агломерат, тя се поддава на разваляне и на съпротивление (*Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 390a1).

(2) *Рупа* от миналото и бъдещето не е *рупа*, защото човек не може да каже, че в настоящия момент те са в състояние на съпротивление.

Без съмнение, но те са били и ще бъдат в това състояние. Независимо дали са минали или бъдещи, те имат същата природа, както и *дхармата*, която в момента е в състояние на съпротивление. По същия начин *индхана* (*indhana*, съчки, подпалки) не са само (в настоящия момент) съчки за разпалване, но също и (бъдещо) гориво.

(3) *Авиджняпти* не е *рупа*, защото е пуста откъм съпротивление.

Несъмнено, но качеството *рупа*, което се приписва на *авиджняпти*, може да се докаже:

а) *Виджняпти*, телесно или речево действие, от които произлиза *авиджняпти*, е *рупа*; така *авиджняпти* е *рупа*, както сянката се движи, когато дървото се движи.

Не. Защото *авиджняпти* не е обект на изменения; по-нататък, за да бъде това сравнение точно, *авиджняпти* трябва да изчезва, когато изчезва *виджняпти*, както е в случая със сянката и дървото.

б) Второ обяснение. *Авиджняпти* е *рупа*, защото първичните елементи, които съставят нейната опорна точка, са *рупа*.⁷²

[Възражение.] Съгласно този принцип петте сетивни съзнания ще са *рупа*, защото тяхната опорна точка (органът на зрение и пр.) е *рупа*.

Този отговор няма логика. *Авиджняпти* съществува в зависимост от първичните елементи, както сянката съществува в зависимост от дървото и както ослепителният блясък на скъпоценния камък зависи от камъка. Зрителното съзнание не е зависимо от един орган, който е единствено причина за възникването на зрително съзнание.

[Отговор.] Това че сянката или блясъкът на скъпоценния камък съществуват в зависимост от дървото или от камъка е хипотеза, която не отговаря на принципите на *Вайбхашиките* (*Vibhāṣā*, TD ю27, т. 63с22). *Вайбхашиките* твърдят, че всеки един от атомите на цвета, които съставят сянката и блясъка, съществуват в зависимост от тетрада първични елементи. И

дори да предположим, че: „Сянката зависи от дървото, тъй като сянката зависи от първичните елементи, свойствени за нея, а те зависят от дървото“ – сравнението на сянката с *авиджняпти* е недопустимо. *Вайбхашиките* приемат, че *авиджняпти* не изчезва, когато първичните елементи, които служат за нейна опорна точка, изчезват (iv. 4c-d). Следователно вашето опровержение („Този отговор не е логичен. *Авиджняпти*...“) е безполезно.

Но, ще кажем ние, човек може да опровергае възражението, че: „Съгласно този принцип петте сетивни съзнания ще са *рупа*“.

В действителност основата на зрителното съзнание е двойна. Първо, това е органът на зрение, който е в състояние на „сблъсък“ (i.29b), и който е *рупа*; и второ, това е умственият орган (*манас*, *manas*, i. 44c-d), който не е *рупа*.

Само че същото не е валидно за *авиджняпти*, чиято опорна точка е изключително *рупа*. Така от факта, че *авиджняпти* е наречена *рупа*, защото нейната опорна точка е *рупа*, не може да се направи заключение, че зрителното съзнание трябва да се нарича *рупа*. Следователно второто обяснение е правилното.

Органите и обектите, които бяха дефинирани като *рупа-скандха*,

14a-b. **Същите тези органи и обекти се считат като десет аятани, десет дхату**⁷³.
indriyārthas ta eveṣṭā daśāyatanaadhātavaḥ |

Считани като *аятана* – произход на ума и умствените състояния (i.20) – те са десет *аятани*: *чакишураятана*, ((*caḥsur-āyatana*, *аятана* на окото)), *рупаятана*, ((*rūpāyatana*, *аятана* на

материята)), ... *кааяятана*, ((*kāyāyatana*, аятана на тялото)), *спраштавьяятана*, ((*spraṣṭavyāyatana*, аятана на осезанието)).

Считани като *дхату* ((*dhātu*, рудник, мина)) (i.20), те са десет *дхату*: *чакиурдхату*, ((*caḥsurdhātu*, *дхату* на окото)) *рупадхату* ((*rūpadhātu*, *дхату* на материята)) ...*каядхату* ((*kāyadhātu*, *дхату* на тялото)), *спраштавядхату* ((*spraṣṭavyadhātu*, *дхату* на осезанието)).

Обяснихме *рупаскандха* и как тя се разпределя в *аятаните* и *дхату*. Сега трябва да обясним *скандхите*.

14с. **Усещането е болезнено възприятие, и пр.**⁷⁴
vedanā 'nubhavaḥ

Веданаскандха ((*vedanāskandha*, струпване на усещания)) е троен начин, по който се чувства или преживява усещане, което е болезнено, приятно и нито-болезнено-нито-приятно. Трябва да се разграничават шест класа усещания: тези, които възникват от контакт с петте материални органа – органа на зрението и пр., и техния обект; и тези, които възникват от контакт с умствения орган (ii. 7 и сл.).

14с-d. **Идеите се състоят в сграбчване на характеристики.**⁷⁵
saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā ||

Сграбчването на различните природи – възприемането, че това е синьо, жълто, дълго, късо, мъж, жена, приятел, враг, благоприятно, неблагоприятно и пр. – е *самджня скандха* ((*saṃjñāskandha*, струпване на идеи, понятия)) (вж. i.16a). В зависимост от сетивния орган могат да се различат шест вида *самджня*, както при усещането.

15a-b. *Самскараскандха са самскарари, различни от другите четири скандхи.*⁷⁶

caturbhyo 'nye tu saṃskāraskandhaḥ

Самскарите ((*saṃskāra*)) е всичко, което е обусловено (*самскрита*, i.7a), но името е запазено за тези обусловени неща, които не са включени в никоя от *скандхите руна* ((*rūpa*, материя)), *ведана* ((*vedanā*, усещане)) или *самджня* ((*saṃjñā*, идея)), обяснени по-горе, или в *скандхата виджняна* ((*vijñāna*, съзнание)), обяснена по-долу (i.16).

Истина е, че Благословения е казал в една *Сутра*: „*Самскараскандха*, *saṃskāraskandha* е шестте класа воля“,⁷⁷ но тази дефиниция изключва от *самскараскандха*:

1) всички *випраюктасамскарари* ((*viprayuktasaṃskāra* – несвързани с ума *самскарари*)) (ii.35) и

2) *сампраюктасамскарари* ((*saṃprayuuktasaṃskāra* – свързани с ума *самскарари*)) (ii.23b, 34) с изключение на самата воля.

Само че *Сутрата* се изразява по този начин заради изключителната важност на волята, която, бидейки действие по природа,⁷⁸ по дефиниция е факторът ((*дхармата*)), който създава бъдещото съществуване. Благословения е казал също: „*Упаданаскандхата*, наречена *самскара*, е наречена така, защото тя обуславя обусловените неща“,⁷⁹ тоест, защото тя създава и определя петте *скандхи* на бъдещото съществуване.⁸⁰

Ако вземем буквално дефиницията от *Сутрата*, тогава ще стигнем до заключението, че умствените *дхарми* с изключение на волята и на всички *дхарми* от клас *випраюкта* (ii.35), не формират част от никоя *скандха*. Така те няма да формират част от Истината за Страданието и Истината за Възникване на Страданието: те нито ще се знаят, нито ще се изоставят. Само че Благословения е казал: „Ако има дори една едничка *дхарма*, която не се знае или не се проумява, заявявам, че не може да се сложи край на страданието“ (vi.33). И пак: „Ако има една едничка *дхарма*, която не е изоставена ...“. (*Самюкта*, *Samyukta*,

TD 2, т. 55b7, b23). Така сборът от умствени състояния и *випра-
юктите* е включен в *самскараскандха*.

15b-d. **Тези три скандхи заедно с авиджняпти и необу-
словените неща са дхармаятана, дхарма-дхату.**
*ete pinas trayaḥ | dharmāyatanaadhātivākhyāḥ saḥāvij-
ñarty asaṃskṛtaiḥ ||*

Веданаскандха, самджняскандха, самскараскандха плюс *авиджняпти* (i.11) и трите необусловени неща (i.5b), са седем неща, които се наричат *дхармаятана, dharmāyatana* или *дхарма-дхату, dharmadhātu*.

16a. **Съзнанието е представата, отнасяща се до всеки
обект.**⁸¹
vijñānaṃ prati vijñaptiḥ

Виджнянаскандха, vijñānaskandha е представата, отнасяща се до всеки обект, „необработеното сграбчване“⁸² на всеки обект⁸³. *Виджнянаскандха* представлява шест класа съзнание: зрително, слухово, обонятелно, вкусово, допир и умствено съзнание.

Считано като *аятана* (i.20a),

16b. **То е умственият орган.**
manāyatanam ca tat |

Считано като *дхату* (i.20a),

16c. **То е седем дхату.**
dhātavaḥ sapta ca matāḥ

Кои седем?

16d. **Шестте съзнания и манас.**
ṣaḍ vijñānānyatho manaḥ ||

Тоест:

- 1) *дхату* на окото или зрително съзнание (*чакишурвиджнянадхату, cakṣurvijñānadhātu*);
- 2) *дхату* на ухото или слухово съзнание, (*сротравиджнянадхату, srotravijñānadhātu*);
- 3) *дхату* на носа или обонятелно съзнание, (*гхрана-виджнянадхату, ghrāṇavijñānadhātu*);
- 4) *дхату* на устата или вкусово съзнание, (*джихва-виджнянадхату, jihvāvijñānadhātu*);
- 5) *дхату* на тялото или съзнание за осезание (*каявиджнянадхату, kāyavijñānadhātu*);
- 6) *дхату* на ума или умствено съзнание (*мановиджнянадхату, manovijñānadhātu*);
- 7) *дхату* на ума (*манодхату, manodhātu*).

Видяхме, че има пет *скандхи*, дванадесет *аятани* и осемнадесет *дхату*.

1. *Рупаскандха* е десет *аятани*, десет *дхату* и *авиджняпти*.

2. *Дхармаятана* или *дхармадхату* е *ведана*, *самджня* и *самскараскандха*; *авиджняпти* и необусловените неща.

3. *Виджнянаскандха* е *мана-аятана*, *тапа-āyatana*; тя е седем *дхату*, а именно шестте класа съзнание (*виджнянакая = виджнянадхату*) и умственият орган.

Възможно ли е *манас* или *манодхату* да бъде различен от шестте класа съзнание, различен от сетивното съзнание и от умственото съзнание?

Няма *манас*, различен от съзнанието.⁸⁴

17a-b. **От тези шест съзнания, това което постоянно умира, е *манас*.**⁸⁵

ṣaṅṅām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ |

Всяко съзнание, което току що е отминало ((умряло)), получава името *манодхату*; така както един мъж е едновременно и син, и баща; и както едно и също зеленчуково растение е едновременно и плод, и семе.

[Възражение.] Ако шестте съзнания, които правят шестте *дхату*, съставляват *манас* ((ума)) и ако *манас* не е нищо друго освен шестте съзнания, тогава трябва да има или седемнадесет *дхату* – изключвайки *манас*, който функционира едновременно с шестте съзнания – или дванадесет *дхату*, изключвайки шестте съзнания, които функционират едновременно с *манас*, предполагайки разбира се, че вие искате да изброите различни неща, а не просто обозначения.

Това е вярно, но:

17c-d. **Човек изброява осемнадесет *дхату* с цел да даде опорна точка на шестото съзнание.**

śaṣṭhāśrayaprasiddhyartha dhātavo 'ṣṭādaśa smṛtāḥ ||

Първите пет съзнания имат за своя опорна точка петте материални органа, органът на зрение и пр. (вж. i.44c-d), но шестото съзнание, умственото съзнание, няма такава опорна точка. Като следствие, с цел да се придаде качеството опорна точка на това съзнание, човек нарича *манас* или *манодхату*, или пък *мана-аятана* и *мана-индрия*, *mana-indriya* онова, което му служи за опорна точка, тоест всяко от шестте съзнания, които зависят от тези шест опорни точки и от шестте обекта.

[Възражение.] Ако съзнанието или умът се нарича *манас*, когато след като е умрял става опорна точка на друго съзнание, то последният ум на един *Архат* няма да бъде *манас*, защото няма да се следва от ум, на когото да бъде непосредствена предшестваща причина и опорна точка (i.44c-d).

Този последен ум наистина има природата на *манас*, природата да бъде опорна точка. Ако той не се следва от нов ум, а именно от съзнание-за-заформяне на ново съществуване (*пунарбхава*, *punarbhava*), това не е свързано с неговата природа; по-скоро това е резултат от отсъствието на други причини, действия и замърсявания, необходими за произвеждането на нова мисъл.

Всички обусловени *дхарми* са включени в общия брой на *скандхите* (i.7); всички нечисти *дхарми* са включени в общия брой на *упаданаскандхите* ((*скандхите* на привързване)) (i.8); а всички *дхарми* са включени в общия брой на *аятаните* и *дхату* (i.14). Но накратко:

18a-b. **Всички дхарми са включени в една скандха, една аятана и едно дхату.**⁸⁶
sarvasaṃgraha ekena skandhenāyatanena ca dhātunā ca

В *рупаскандха*, *мана-аятана* и *дхармадхату*.

18c. **Една дхарма е включена в своята собствена природа.**⁸⁷
svabhāvena

Не в друга природа. Защо така?

18d. **Защото тя е различна от природата на другите.**
parabhāvavīyogataḥ ||

Една *дхарма* не е включена (*самграха*, *saṃgraha*) в това, от което тя е различна. Например, органът на зрение е включен в *рупаскандха*, бидейки по своята природа *рупа*; в *чакиураятана* и в *чакиурдхату*, защото той е *чакиураятана* и *чакиурдхату*; в Истината за Страданието и в Истината за Възникване на Страданието, защото той е страдание и възникване, но не е включен в другите *скандхи*, *аятани* и пр., защото по своята природа е различен от това, което не е.

Без съмнение заслугите се печелят чрез благотворителност и други *самграхавасту*, *saṃgrahavastu*.⁸⁸ затова *самграха* ((*saṃgraha*, включвам)) на едно нещо е различно от самото нещо.

Но *самграха* е случайна и като следствие не е реална, а условна.

Но има два органа на зрение, два на слуха и два на обонянието, следователно трябва да се изброят двадесет и едно *дхату*.

19а-с. **Органите на зрение, на слух и обоняние, независимо че са по два образуват, както са по два, само едно *дхату*, защото тяхната природа, тяхната сфера на действие и тяхното съзнание са общи.**

jātigocaravijñānasāmānyād ekadhātutā dvitve 'pi cakṣurādīnaṃ

Двата органа на зрение имат обща природа, защото те двата са органът на зрение; имат обща сфера, защото тяхна сфера е видимата материя; и общо съзнание, защото тяхната опорна точка е зрителното съзнание. Следователно двата органа на зрение образуват едно *дхату*.

Същото се отнася за органите на слуха и обоняние.

19d. **Заради красотата те са по два.**

śobhārthaṃ tu dvayodbhavaḥ ||

Независимо че формират само едно *дхату*, тези органи се произвеждат по двойки с цел красотата на тялото. Само с едно око, едно ухо и една ноздра човек би бил много грозен (ii.1a; i.43, 30).⁸⁹

Какво е значението на изразите *скандха*, *аятана* и *дхату*?

20а-в. *Скандха* обозначава „купчина“, *аятана* обозначава „входна врата“, „врата на възникване“, а *дхату* обозначава „потекло“.

rāśyāyadvāragotrārthāḥ skandhāyatanadhātavaḥ |

1. В *Сутрата*, *скандха* обозначава „купчина“: „Каквато и материя да е – минала, настояща или бъдеща, вътрешна или външна, груба или фина, нисша или висша, далечна или близка, ако се струпа заедно всичката тази *рупа*, тази, която е минала и пр., ще се получи това, което се нарича *рупаскандха*“.⁹⁰

[Според *Вайбхашиките*:]

(1) миналата *рупа* е *рупа*, унищожена от непостоянството,⁹¹ бъдещата *рупа* е *рупа*, която не е възникнала, а настоящата *рупа* е *рупа*, която е възникнала и която не е унищожена;

(2) *рупа* е вътрешна, когато формира част от серията, наречена „Аз“ (i.39); всичката останала *рупа* е външна; или по-скоро изразите „вътрешен“ и „външен“ се разбират от гледна точка на *аятаната*: органът на зрение е вътрешен, защото формира част от моята серия или от серията на някой друг;

(3) *рупа* е груба, когато оказва съпротива; или по-скоро тези две обозначения са относителни, а не абсолютни.

Трябва ли да се каже, в тази втора хипотеза, че грубото и финото не са доказани, тъй като същата тази *рупа* е груба или фина според това дали човек я сравнява с по-фина или по-груба *рупа*?

Това възражение е неоснователно, защото термините за сравнение не се променят: когато една *рупа* е груба по отношение на друга *рупа*, тя не е фина по отношение на същата тази друга *рупа* – както баща и син.

(4) Нисшата *рупа* е замърсена *рупа*; висшата *рупа* е незамърсена *рупа*;

(5) Миналата и бъдещата *рупа* са далечни, а настоящата *рупа* е близка.⁹²

Същото важи и за другите *скандхи* с тази разлика, че грубото съзнание е това, което има за своя опорна точка петте органа; финото съзнание е умственото съзнание; или по-скоро съзнанието е грубо или фина в зависимост от това дали принадлежи на ниво, което е нисше или висше.

Според *Бхаданта*, *Bhadanta*,⁹³

(1) грубата *рупа* е тази, която се възприема от петте органа; всичката друга *рупа* е фина;

(2) „нисша“ означава „неприятна“, „висша“ означава „приятна“;

(3) далечна *рупа* е тази, която се намира на невидимо място; близка *рупа* е тази, която се намира на видимо място.

[Обяснението на *Вайбхашиките* е неправилно, защото] миналата *рупа* и пр. вече е била обозначена чрез името си. Същото се отнася и за усещането; то е близко или далечно в зависимост от това дали неговата опорна точка е видима или невидима; то е грубо или фино в зависимост от това дали е телесно или умствено (ii.7).

2. *Аятана* обозначава „входна врата или врата на възникване на ума и умствените състояния“ (*चित्ताचाумта*, *cittacaitta*, ii.23). Етимологически *аятана* означава това, което удължава, разтегля (*танванти*, *tanvanti*) входа (*ая*, *āya*) на ума и умствените състояния.⁹⁴

3. *Дхату* означава *готра* ((*gotra*, семейство)), раса, потекло.⁹⁵ Както се казва, че в мястото, в планината, където има много „семейства“ от руда – желязо, мед, сребро, злато – „има много *дхату*“, така в комплекса или серията, наречена „човек“ има осемнадесет вида „фамилни“, които са наречени осемнадесет *дхату*.

Така *готра* е рудник.⁹⁶ На какво е рудник органът на зрение? На какво са рудници другите *дхату*?

Дхату са рудници на техните собствени видове: окото, бидейки „причина, подобна на своя резултат“ (*сабхагахету*, *sabhāgahetu*, ii.52) за по-късните моменти от съществуването на окото, е рудникът, *дхату* на окото.

Но тогава необусловените неща, които са вечни, не могат да се разглеждат като *дхату*?

Нека кажем, че те са рудникът на ума и умствените състояния.

Според друго мнение, *дхату* обозначава видове. Специфичната природа на осемнадесетте *дхату* е това, което се разбира под осемнадесет *дхату*.

4. [Възражения.⁹⁷]

(1) Ако *скандха* означава „купчина“, тогава *скандхите* имат само номинално, а не истинско съществуване, защото струпването на купчина на едно място не е нещо: например, камара жито или *пудгала* (*(pudgala, човек, индивид)*).⁹⁸

⁹⁹Не, [отговарят *Вайбхашиките*,] защото един атом е една *скандха*.

Тъй като един атом в тази хипотеза не може да има качеството да бъде купчина, не казвайте, че *скандха* не означава „купчина“.

(2) Според друго мнение (*Vibhāṣā, TD 27, т. 407c9*), *скандха* означава „това, което носи товара, а именно неговия резултат“.¹⁰⁰ Или *скандха* означава „част, раздел“,¹⁰¹ както обикновено се казва: „Ще ти заема три *скандхи*, ако обещаеш да ми ги върнеш“.¹⁰²

Тези две обяснение не са в съответствие със *Сутрата*.¹⁰³ В действителност *Сутрата* придава на *скандха* смисъла на купчина и никакъв друг смисъл: „Каквато и материя да е – минала, настояща или бъдеща, ... ако се струпа заедно всичката тази материя ...“.

(3) [*Вайбхашиките* казват: *Сутрата* учи, че] всичката *рупа* – минала *рупа*, бъдеща *рупа* и пр. е наречена индивидуално *скандха* по същия начин, по който тя учи, че косата и пр. е елемента-земя (вж. по-долу, бел. 120); така всеки „реален“ (атомен) елемент от минала *рупа*, бъдеща *рупа* и пр. получава името *скандха*. Така *скандхите* имат истинско съществуване, а не просто номинално съществуване.

Такова тълкуване е недопустимо, защото *Сутрата* казва: „... ако се струпа заедно всичката тази *рупа*, ... ще се получи това, което се нарича *рупаскандха*“.

(4) [*Саутрантиките*:] Ако това е така, тогава материалните *аятани* – органите и обектите на петте сетивни съзнания – имат само номинално съществуване, защото качеството да бъдеш „врата на възникване на ума и умствените състояния“ не принадлежи на атомите, взети един по един, които единствено са реални, а на сбор от атоми, които съставляват един орган на зрение, един видим обект и пр.

[Отговор:] Не, тъй като всеки от тези атоми индивидуално притежава качеството да бъде „врата на възникването на ума“, да бъде причината за съзнанието (срв. i.44a-b.iii). Ако вие не приемате това учение, то ще отречете качеството на сетивния орган в неговата цялост, да бъде причина за ((възникване на)) съзнание, защото той не произвежда съзнание сам по себе си, без съдействието на даден обект.

(5) От друга страна *Vibhāṣā* (TD 27, т. 384a18) се изразява така: „Когато *Абхидхармиките* ((*Ābhidhārmika*, поддръжник на *Абхидхарма*))¹⁰⁴ вземат под внимание факта, че изразът *скандха* е само обозначение на купчина, те казват, че един атом е част от едно *дхату*, от една *аятана* и от една *скандха*; когато те не вземат този факт под внимание, те казват, че един атом е едно *дхату*, една *аятана* и една *скандха*“.¹⁰⁵ В действителност човек метафорично обозначава частта с цялото, например: „Робата е изгорена“ вместо „Една част от робата е изгорена“.

Защо Благословения дава *скандхите*, *аятаните* и *дхату* като тройно обозначение на *дхармите*?

20c-d. Учението за *скандхите* и пр. е такова, защото грешките, способностите и радостта са тройни.¹⁰⁶

mohendriyarucitraidhāttisraḥ skandhādideśanāḥ ||

1. Грешката е тройна: първата категория хора се заблуждават, защото смятат, че умствените явления, взети заедно, съставляват индивида; втората категория подобно се заблуждават по отношение на материалните елементи; а третата категория правят подобна грешка по отношение както на умствените, така и на материалните елементи.

2. Моралните способности (ii.3c-d), способността за теоретично съзнание (*праджнендрия*, *prajñendriya*, ii.24d) биват три категории – остри, средни и тъпи.

3. Радостта е тройна: първата категория хора отнасят себе си към тези, които разбират казаното „с една дума“; втората категория – към тези, които разбират казаното нормално; третата категория – към тези, на които трябва да се обяснява надълго и нашироко.

Учението за *скандхите* отнася себе си към първата категория слушатели, към тези, които се заблуждават по отношение на умствените явления, тези с остри способности и доволни от кратко поучение; учението за *аятаните* отнася себе си към втората категория, а учението за *дхату* – към третата категория.¹⁰⁷

Усещането и идеите съставляват отделни *скандхи*: всички други умствени *дхарми* (ii.24) са поставени в *самскараскандха* (i.15). Защо така?

21. Двете умствени състояния, усещане и идеи, са дефинирани като отделни *скандхи*, защото те са причините за корените на споровете, защото те са

причините за превъплъщаването и също поради причините, които аргументират реда на *скандхите* (i.22b).¹⁰⁸

vivādamūlasaṃsārahetutvāt kramakāraṇāt | caittebhyo vedanāsaṃjñe pṛthakaskandhau niveśitau ||

1. Спорът ((препирнята)) има два корена:¹⁰⁹ привързаност към удоволствие и привързаност към мнения. Усещането и идеите са съответно главните причини за тези два корена. В действителност, ако човек се привързва към удоволствията, това е защото той е изпитва наслада от усещането; ако човек се привързва към мненията, това е поради грешните или неправилни идеи (*viparītasamḍжня, viparītasamjñā, v.9*).

2. Усещането и идеите са причините за превъплъщаването: тези, които са алчни за усещане и чиито идеи са грешни, се прераждат.

3. Аргументите, доказващи реда на *скандхите*, ще бъдат дадени по-долу (i.22b-d).

Защо необусловените неща, които формират част от *дхармаятана* и *дхармадхату* (i.15d), не формират част от *скандхите*?

22a-b. Необусловените неща не се споменават по отношение на *скандхите*, защото те не съответстват на концепцията.¹¹⁰

skandheṣv asaṃskṛtaṃ noktam arthāyogāt

1. Необусловените неща не могат да бъдат поставени в нито една от петте *скандхи*, защото те не са нито материя, нито усещане ...

2. Не може да се направи шеста *скандха* от необусловените неща: това не съответства на концепцията за *скандха*, тъй като

скандха означава „купчина“, „способен да бъде поставен заедно“. Не може да се каже за необуловените неща, че *Сутрата* казва за материята: "Ако се поставят заедно всички необуловени неща – това, което е минало ..., ще се получи това, което се нарича *асамскритаскандха* ((*asamskṛtaskandha*, необуловена *скандха*))“, защото разграничаването на минало, настояще и пр. не съществува по отношение на необуловените неща.

3. Освен това изразът *упаданаскандха* (i.8a) посочва съвкупността на това, което е причината за замърсяванията; изразът *скандха* обозначава съвкупността на това, което е причината за замърсяване (нечистите обусловени неща), както и причината за изчистване (чистите обусловени неща: Пътят). Така необуловените неща, които не са нито причината за замърсяване, нито причината за изчистване, не могат да бъдат поставени нито сред *упаданаскандхите*, нито сред *скандхите*.

4. Според едно мнение, както крайчето на едно ведро не е самото ведро, така и необуловените неща, които са краят или прекратяването на *скандхите*, не са *скандхи* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 385b18). И също според тази обосновка необуловените неща не могат да бъдат нито *аятани*, нито *дхату*.

Дефинирахме *скандхите*. Сега ще обясним реда, по който *скандхите* са изброени.

22b-d. Редът на *скандхите* се доказва чрез тяхната грубост, замърсеност, с характеристиките на ведрото и пр. и също от гледна точка на техните сфери на влияние.¹¹¹

kramaḥ punaḥ | yathaudārikasaṃkleśabhājanādyartha-dhātutaḥ ||

1. Материята, бидейки обект на съпротивление (i.29b), е най-грубата от *скандхите*. Измежду нематериалните *скандхи*

усещането е най-грубо поради грубостта на неговото функциониране: в действителност човек локализира усещане в ръцете, краката и пр. Идеите са по-груби от последните две *скандхи*. *Самскараскандха* е по-груба от *скандхата* на съзнанието. Така *скандхите* са подредени в зависимост от тяхната намаляваща грубост.

2. В хода на външното превъплъщаване мъжете и жените взаимно са очаровани от телата си (*рупа*), защото са привързани към удоволствията от усещането (*ведана*). Това привързване произлиза от изкривени идеи (*самджнивипаряса*) (*saṃjñivirayāsa*, когнитивно изкривяване, вземащо непостоянното (*ани-тя*, *anīya*) за постоянно (*нитя*, *nīya*), страданието (*духкха*, *duḥkha*) за щастие (*сукха*, *sukha*), отсъствието на истинска същност или отсъствието на Аз (*анатман*, *anātman*, не-душа) за Аз (*атман*, *ātman*, душа) и нечистото (*ашубха*, *aśubha*) за чисто (*шубха*, *śubha*), които са вследствие на замърсяванията, които на свой ред са *самскари* ((обусловености)). А умът (*читта*, *citta*) е този, който е замърсен от замърсяванията. *Скандхите* са подредени в този ред в зависимост от процеса на тяхното замърсяване.

3. Материята е тенджерата, усещанията са храната, идеите са подправките, *самскарите* са готвачът, а умът е консуматорът. Това е трети аргумент за подреждането на *скандхите*.

4. И накрая, разглеждайки *скандхите* от една страна и *дхату* или сферите на съществуване (ii.14) от друга, се вижда, че:

- *Камадхату* ((*Kāmadhātu*, Сфера на желанията)) се характеризира от материя, а именно от петте обекта на сетивно удоволствие (*камагуна*) (*kāmaguṇa*: *Дхармаскандха*, *Dharma-skandha*, 5.15, *Vibhāṣā*, TD т.376a11: сравни *Катхаваттху*, *Kathāvatthu*, viii.3);

- *Рупадхату* ((*Rūpadhātu*, Сфера на формите)), тоест Четирите *Дхияни* ((*dhyāna*, вглъбяване, медитативно състояние)), се характеризират с усещане (органиите на удоволствие, удовлетворение и безпристрастност, viii.12);

- първите три нива от *Арунядхату* ((*Arūpyadhātu*, Сфера без форми или Сферата, в която няма материя)) се характеризират с идеи: идеи за безграничното пространство и пр. (viii.4). Четвъртото ниво от *Арунядхату* или върхът на съществуването, се характеризира с воля, която е *самскара* ((обусловеност)) във висша степен, която там създава едно съществуване с продължителност двадесет и четири хиляди космически епохи (iii.81c).

Накрая, тези различни нива са „местопребиваване на съзнанието“ (*виджнянастхити*, *viññānasthiti*, iii.6, „място, където съзнанието се спира“): в тези места пребивава умът. Първите четири *скандхи* представляват полето, петата представлява семето.

Така имаме пет *скандхи*, нито повече, нито по-малко. Вижда се как причините, които доказват реда на *скандхите*, доказват и правотата на учението, което прави от усещането и идеите отделни *скандхи*: те са по-груби от другите *самскар*и; те са причината за процеса на замърсяване; те са храната и подправките; и те царуват над двете сфери на съществуване.

Сега трябва да обясним реда, по който шестте *аятани* или *дхату*, които са шестте органа на съзнанието – органът на зрение и пр. – са изброени: един ред, функцията на който е да подреди обектите (*вишaya*, *viśaya*) и съзнанията, които съответстват на тези органи (*рупадхату*, *gūradhātu*, *чакиурвиджнянадхату*, *caḥsurviññānadhātu* ...).

23а. Първите пет са първи, защото техният обект е настоящ.

prāk pañca vārttamānārthyāt

Пет, започвайки с органа на зрението, се наричат първи, защото те имат отношение само към настоящи, едновременни

обекти. Обратно, обектът на умствения орган може да бъде или (1) едновременен с този орган, (2) по-ранен или минал, (3) по-късен или бъдещ, или (4) от трите времена, тоест едновременен, по-ранен или по-късен, или (5) извън времето.

23b. Първите четири са първи, защото техният обект е единствено производна или вторична материя.

bhautikārthyāc catuṣṭayam |

Органите на зрение, слух, обоняние и вкус не достигат до първичните елементи (i.12), а само до материя, която произлиза от първичните елементи (*бхаутика*, *bhautika*, ii.50a, 65).

Обектът на допир не е постоянен (i.35a-b, 10d): понякога е първични елементи, понякога производна материя, понякога и двете едновременно.

23c. Тези четири са подредени в зависимост от обхвата и бързината на тяхната активност.

dūrāśutaravṛtyā 'nyat

Тяхната активност е на разстояние, на по-далечно разстояние и много бърза.

Органът на зрение и органът на слуха имат отношение към далечни обекти (i.43c-d). Поради това те са наименовани първи.

Органът на зрение има отношение към обекти на по-голямо разстояние, отколкото органа на слуха, защото човек може да види една река, но може да не чуе нейния звук. Така органът на зрение е наименован преди органа на слуха.

Нито мирис, нито вкус се възприемат на разстояние. Но активността на мириса е по-бърза отколкото тази на вкуса. Органът на обоняние възприема мириса на храната преди органът на вкуса да възприеме нейния вкус.

23d. Или по-скоро органите са подредени според своето местоположение.

yathāsthānaṃ kramo 'thavā ||

Опорната точка или мястото на органа на зрение, тоест окото, се намира най-високо; по-надолу от него се намира мястото на органа на слуха, по-надолу от него се намира мястото на органа на обонянието, по-надолу от него – мястото на органа на вкуса. Колкото до мястото на органа на допир, тоест тялото, то се намира, в по-голямата си част, по-надолу от езика. Що се отнася до органа на ума, той не е материя (i.44a-b).

Измежду десетте *аятани*, включени в *рупаскандха*, само една получава името *рупа-аятана*. И въпреки че всички *аятани* са *дхарми*, само една се нарича *дхарма-аятана*. Защо?

24. Една единствена *аятана* е наречена *рупа-аятана* с цел тя да бъде разграничена от другите и поради нейното превъзходство. Една единствена *аятана* е наречена *дхарма-аятана* с цел тя да бъде разграничена от другите и защото тя включва много от *дхармите*, както и най-добрата *дхарма*.¹¹²

viśeṣaṅārthaṃ prādhānyād bahudharmāgrasaṃgrahāt / ekam āyatanaṃ rūpaṃ ekam dharmākhyam ucyate ||

Десетте материални *аятани* (i.14a-b) са, всяка една поотделно, *аятани*: пет са субекти и пет са обекти на специфично съзнание. В тяхната цялост те не са една единствена *аятана*, единствен източник на съзнание, така че могат да се нарекат *рупа-аятана*. Девет се отличават със специфични имена: – *чакиураятана*, *шротраятана*, *шабдаятана* ..., *caḥsurāyatana*, *śrotrāyatana*, *śabdāyatana* ... *Аятаната*, която няма отношение към нито едно от тези девет имена и която е материя, е достатъчно представена чрез името *рупа-аятана* без да има нужда да ѝ се дава друго име.

Но деветте други *аятани* са и *аятани*, и *рупа*. Защо името *рупа-аятана* се дава с предпочитание на обекта на органа на зрението?

Поради неговото превъзходство. Той е *рупа*, защото в действителност:

(1) поради *пратиग्ха* ((*pratigha*, съпротивление)): бидейки обект на съпротивление, той се „разваля“ при контакт с ръка и пр.;

(2) поради *дешанидаршана* ((*deśanidarśana*, букв. акта на виждане)) (i.13) човек може да го посочи като че ли е тук или там;

(3) поради общоприетото, че това, което в света се разбира под *рупа*, е видима материя, цвят и форма.

Дхармаятаната (i.15b-d) е достатъчно разграничена от останалите *аятани* чрез името *дхармаятана*. Обяснението е същото, както по-горе. Тя включва безброй *дхарми*, усещания, идеи и пр.; тя включва и най-добрата *дхарма*, тоест *Нирвана*. Ето защо събирателното име *дхармаятана* се дава на нея във висша степен).

Съгласно друго мнение,¹¹³ видимата материя се нарича *рупаятана*, защото включва двадесет разновидности (синьо и пр.) и защото тя е сферата на трите вида очи – обикновеното око ((букв. окото от плът)), божественото око и окото на мъдростта (*мамса-*, *дивия-* и *праджнячакушус*; *māmsa-*, *divya-*, *prajñā-cakṣus*, *Итивуттака*, *Itivuttaka*, 61).

Сутрите посочват други *скандхи*, други *аятани* и други *дхату*. Те включени ли са в *скандхите*, *аятаните* и *дхату*, описани по-горе?

25. Осемдесетте хиляди *дхармаскандхи*, които *Муни* е оповестил в зависимост от това дали човек ги раз-

глежда като „глас“ или като „име“, са включени в *рупаскандха* или в *самскараскандха*.¹¹⁴

dharmaskandhasahasrāṇi yāny aśītiṃ jagau muniḥ | tāni vāṅnāma vetyeṣāṃ rūpasamskārasamgrahaḥ ||

За учителите, които казват, „Словото на Буда по своята природа е глас“, тези *скандхи* са включени в *рупаскандха*. За тези, които считат словото на Буда като „име“, тези *скандхи* са включени в *самскараскандха* (ii.36, 47a-b).

Какъв е размерът на *дхармаскандха*?

26а. Според някои, *дхармаскандха* е с размера на Учението.¹¹⁵

śāstrapramāṇa ity eke

Тоест с размера на Учението *Абхидхарма*, познато под наименованието *Дхармаскандха*, което е дълго шест хиляди строфи.¹¹⁶

26б. Описанието на *скандхите* и пр. съставлява тези толкова много *дхарма-скандхи*.¹¹⁷

skandhādīnaṃ kathaikaśaḥ |

Според друго мнение, описанието на *скандхите*, *аятаните*, *дхату*, *пратитясамутпада* ((*pratītyasamutpāda*, взаимно обусловено възникване)), Истините, храните, *дхияните*, *апраманите* ((*apramāṇa*, неизмеримостите)), *аруня* ((*arūṇa*, състоянията на съзнанието в Сферата без форми)), *вимокшиите* ((*vimokṣa*, освобождение)), *абхибхваятаните* ((*abhibhvāyatana*, пълно владеене на сетивата)), *критснаятаните* ((*kṛtsnāyatana*, разтеглена, изпълната докрай *аятана*, т.е. пълно отсъствие на желание)), *бодхипакшиките* ((*bodhipakṣika*, крилата на *бодхи* – просветлението)), *абхиджня* ((*abhiññā*, висше знание)), *пратисамвидите*

((*pratisaṃvid*, четирите безкрайни норми на мъдростта)), *пранидхиджняна* ((*praṇidhijñāna*, съзнанието на Буда или знание, произведено вследствие на предишно решение на практикуващия да придобие това знание)) или *арана* ((*araṇā*, без недостатък)) и т.н. – са всяка една поотделно много *дхармаскандхи*.

26с-d. **В действителност всяка дхармаскандха е била проповядвана, за да изцели определена категория вярващи.**

caritapratipakṣas_tu dharmaskandho 'nuvarṇitaḥ ||

Съществата в зависимост от техните предразположения ((характери)) (ii.26) наброяват осемдесет хиляди. При някои доминира гнева, при други омразата, при трети невежеството, при четвърти гордостта и пр. Осемдесет хиляди *дхармаскандхи* са били проповядани от Благословения, за да ги излекува.

Както *дхармаскандхите* са включени в *рупаскандха* или *самскараскандха*,

27. **Така другите скандхи, аятани и дхату трябва да се подредят правилно в скандхите, аятаните и дхату, както е описано по-горе, имайки предвид характеристиките, които им се приписват.**

tathā 'nye 'pi yathāyogaṃ skandhāyatanadhātavaḥ / pratipādyā yathokteṣu saṃpradhārya svalakṣaṇam ||

Другите *скандхи*, *аятани* и *дхату*, които се споменават в други *Сутри*, трябва да се подредят в петте *скандхи*, дванадесетте *аятани* и осемнадесетте *дхату*, като се вземат пред вид уникалните характеристики, които им се приписват в настоящия труд.

Има пет чисти *скандхи*:

- (1) *шила* ((*śīla*, морал)) (iv.13),
- (2) *самадхи* ((*samādhi*, дълбока медитация, вглъбеност)) (vi.68),
- (3) *праджня* ((*prajñā*, мъдрост, чисто знание)) (ii.25),
- (4) *вимукти* ((*vimukti*, освобождение)) (vi.76c),
- (5) *вимуктиджнянадаршана* ((*vimuktijñānadarśana*, букв. прозрение в чистото знание за освобождението)).

Първите образуват част от *рупаскандха*, а останалите – от *самскараскандха* (*Saṃyutta*, i.99, *Dīgha*, iii.279, *Dharmasaṃgraha*, 23).

Първите осем *критсаятани* (viii.35), бидейки по своята природа липса на желание, формират част от *дхармаятана*. Ако се разглеждат заедно с това, което ги съпровожда, по своята природа те са пет *скандхи* и са включени в *мана-аятана* и в *дхарма-аятана*.

Същото важи и за *абхибхваятаните* (viii.34).

Последните две *критсаятани* и четирите *арупяатани*, *arūpyāyatana* (viii.2c) по своята природа са четири *скандхи* с изключение на *рупа*. Те са включени в *мана-аятана* и *дхарма-аятана*.

Петте „врати за влизане в освобождението“ (*вимуктиятана*, *vimuktiyāyatana*)¹¹⁸ по своята природа са теоретично знание ((*праджня*)); затова те са включени в *дхармаятана*. Ако се разглеждат техните съпровождащите, те са включени в *шабдаятана*, *мана-аятана* и *дхармаятана*.

Остават две други *аятани*: 1. *Асамдженисаттвите* ((*Asaṃjñīsattva*, същество, у което идеите отсъстват)) (ii.41b-d), които са включени в десетте *аятани* с изключение на обонянето и вкуса; 2. *Наивасамдженянасамдженятанопагите* ((*Nai-vasaṃjñāpāsāṃjñāyatanaopaga*, същество, достигащо Сферата, в която нито има, нито няма идеи)), които са включени в *манаятана* и *дхармаятана*.

По същия начин шестдесетте и две *дхату*, изброени в *Бахудхатука*, *Bahudhātuka*, следва да бъдат подредени в осемнадесетте *дхату* според тяхната природа.¹¹⁹

От шестте *дхату* или елементи, споменати в *Сутрата*¹²⁰ – земният елемент, водният елемент, елементът огън, елементът вятър, елементът пространство и елементът съзнание – последните два не са дефинирани. Дали елементът пространство е същото нещо като цялото пространство, първото от необусловените неща (i.5c)? Дали цялото съзнание (*виджняна*, *viññāna*, i.16) е елементът съзнание?

28a-b. Кухините са наречени елемент пространство; то е, казват, светлина и тъмнина.

chidram ākāśadhātvaḥkhyam | ālokatamasī kila |

[Кухината на вратата, на прозореца и пр. е външният елемент пространство; кухнята на устата, носа и пр. е вътрешният елемент пространство.]¹²¹

Съгласно Школата (*кила*), кухнята на елемента пространство е светлина или тъмнина, тоест определен вид цвят, материя (i.9b), защото това, което човек възприема в кухнята е светлина или тъмнина. Бидейки по своята природа светлина или тъмнина, кухнята е ден или нощ.¹²²

Празнотата е наречена *агхасамантака руна*, *aghasāntaka rūpa* (*Vibhāṣā*, TD 27 т. 388b5).

Агха някои казват, се обяснява етимологически като *атяр-тхам гхатат*, *atyarthaṁ ghātāt*: „защото е извънредно способна да нанася удари или да бъде удряна“.¹²³ Така човек трябва да разбира *агха* като твърда, натрупана материя. Празнотата по този начин е вид материя, близка (*самантака*, *sāmantaka*) до *агха*.

Според друго друго мнение, [нашето собствено], *агха* означава „свободен от удряне“ (*а-пратигхатам, а-пратигхатāt*). Празнотата е *агха*, защото друга материя не я удря; но в същото време е близко до другата материя; по този начин тя е и двете – и *агха*, и *самантака*.

28с. Елементът съзнание е нечисто съзнание.

vijñānadhātur vijñānaṃ sāsravaṃ

[Нечисто съзнание, тоест е умът, който не формира част от Пътя.] Защо не се нарича чисто?

Защото тези шест *дхату* са

28d. Основата на възникване.

janmanīśrayāḥ ||

Шестте *дхату* са дадени в *Сутрата* (бел. 120) като основа, като *raison d'être* ((причина за съществуване)) на възникването, тоест на „ума в момента на зачеване“ и за цялото съществуване до „ума в момента на смъртта“.

Чистите *дхарми* се противопоставят на възникването, на съществуването. Така петте сетивни съзнания, които винаги са нечисти и умственото съзнание, когато е нечисто, ни дават елемента съзнание (*Vibhāṣā, TD 27, т. 389a8*).

От тези шест *дхату* първите четири са включени в осезаемите, петото е включено във видимата материя, а шестото – в седемте *дхату*, изредени по-горе, т. i.16с.

Измежду осемнадесетте *дхату*, колко са видими, „способни да бъдат посочени?“

29а-в. Само *рунадхату* е видимо.

sanidarśana eko 'tra rūpaṅ

Човек може да посочи неговото място тук, там. Другите *дхату* са невидими.

29б-с. Десетте *дхату*, които са изключително материални, се поддават на удар.¹²⁴

sapratighā daśa | rūpiṇaḥ |

Десетте *дхату*, които са включени в *рупаскандха*, се поддават на удар.¹²⁵

1. Удрянето или сблъсъкът бива три вида: *аваранапратиғхата*, *вишаяпратиғхата* и *аламбанапратиғхата*; *āvāraṇapratighāta*, *viṣayapratighāta*, *ālabhanapratighāta* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 391с6).

а) *Аваранапратиғхата*, удряне по причина съпротивление: качеството, което притежава дадено тяло да е препятствие пред възникването на друго тяло на мястото, където самото то се намира; непроницаемост. Когато една ръка удря друга ръка или когато една скала удря друга скала или ръка, те биват удряни обратно или отблъсквани.

б) *Вишаяпратиғхата*, удряне на един орган с това, което е негова сфера на действие. Съгласно *Праджняпти*, *Prajñapti*:¹²⁶ „Съществуват очи, един орган на зрение, който се „удря“ от водата, но не и от сушата, а именно очите на рибата. Съществуват очи, които се удрят от сушата, но не от водата, а именно очите на хората (с изключение на рибарите). Съществуват очи, които се удрят и от водата, и от сушата, а именно очите на крокодила, рака, жабата и рибаря. Съществуват очи, които не се удрят нито от водата, нито от сушата – това са очите, които не попадат в горните категории (например, очите на същества, които загиват в утробата). Съществуват очи, които се удрят от

нощта, а именно очите на прилепа, на бухала и пр. Съществуват очи, които се удрят от деня, а именно очите на хората (с изключение на крадците). Съществуват очи, които се удрят и от нощта, и от деня, а именно очите на кучетата, чакалите, конете, леопардите, котките и пр. Съществуват очи, които не се удрят нито от нощта, нито от деня – това са очите, които не се срещат в по-горните категории.¹²⁷

в) *Аламбанапратигхата*, съприкосновението на ума и умствените състояния с техния обект. (ii.62с).

Каква е разликата между една сфера, *вишая*, *viṣaya* и един обект, *аламбана*, *ālabhāna*?

Вишая е мястото, където органът упражнява своята дейност – гледане, слушане и пр. *Аламбана* е това, което се сграбчва от ума и умствените състояния. Докато умът и умствените състояния имат и *вишая*, и *аламбана*, то окото, ухото и пр. имат само *вишая*.

Защо наричаме „удряне“ или „развиване“ активността на органа или на ума по отношение на неговата *вишая* или *аламбана*?

Защото органът не преминава, не е активен отвъд *вишая*. Така той се удря от *вишая* (както обикновено се казва, че човек се е блъснал в стена, отвъд която не може да „премине“). Или по-скоро „да ударя“ означава „да се сблъскам“: това е процесът или дейността на органа по отношение на неговата собствена сфера.

2. Когато казваме, че десет *дхату* са способни да бъдат удряни или *сапратигха*, *sapratigha* – „характеризирани от *пратигхата*“, говорим за *аваранапратигхата*: това са взаимно непроницаеми тела, способни на сблъсък.

3. Дали *дхармите*, които са *сапратигха* чрез „удряне на сферата на действие“, са също *сапратигха* чрез „непроницаемост“?

Има четири алтернативи: (1) Седемте *читтадхату*, *citta-dhātu* (i.16с) и една част от *дхармадхату*, а именно *сампраюк-*

тите, *saṃprayukta* (ii.23), са *сапратиग्ха* единствено посредством „удряне със сферата на действие“. (2) Петте сфери – видимата материя и пр. (i.9) са *сапратиग्ха* единствено посредством „непроницаемост“. (3) Петте органа – очите и пр. (i.9) са *сапратиग्ха* по смисъла на горните две гледни точки. (4) Една част от *дхармадхату*, а именно *випраюктите* ((*vīprayukta*, разединен, не-свързан)) (ii.35) не са *сапратиग्ха* чрез „удряне на сферата на действие“, а са *сапратиग्ха* чрез „удряне на обекта“.

Нека сега отговорим на втората част на въпроса: *дхармите*, които са *сапратиग्ха* чрез „удряне на обекта“ са също *сапратиग्ха* чрез „удряне на сферата на действие“: но има *дхарми*, които са *сапратиग्ха* чрез „удряне на сферата на действие“ без да бъдат в същото време *сапратиग्ха* чрез „удряне на обекта“, а именно петте органа.

4. *Бхаданта Кумаралабха*, *Kumāralābha* казва: „*Сапратиग्ха* е онова, в което и по отношение на което съзнанието може от чуждо тяло да бъде възпрепятствано да възникне. *Апратиग्ха* е обратното“.¹²⁸

Измежду осемнадесетте *дхату* колко са добри, колко са лоши и колко са морално неутрални (*авякрита*, *авуākṛta*, iv.8, 9, 45)?

29с. **Осем *дхату* са морално неутрални.**

avyākṛtā aṣṭau

Кои са тези осем? Това са десетте *дхату*, които са характеризирани като *сапратиग्ха* (i.29b-c),

29d. **Без видимата материя и звука.**¹²⁹

ta evārūpaśabdakāḥ ||

„Без видимата материя и звука“, тоест осем *дхату*: петте материални органа, мириса, вкуса и осезанието са неутрални, т.е. не са дефинирани като добри или лоши или по-скоро, според друго мнение, не са дефинирани от гледна точка на възмездието (*випака, vipāka*).

30а. Другите са от трите вида.

tridhā 'nye

Другите *дхату*, според случая, могат да бъдат добри, лоши или неутрални.

1. Седем *дхату* (*читтадхатавах, cittadhātavaḥ*, i.16c) са добри, когато са свързани с трите корена на доброто (iv.8); лоши, когато са свързани с лоши корени; и неутрални във всички останали случаи.¹³⁰

2. *Дхармадхату* (i.15c-d) включва: (1) корените на доброто, *дхармите*, свързани с тези корени, *дхармите* които произлизат от тези корени и *пратисамкхяниродха* (*(pratisamkhyānirodha*, унищожаване на замърсяванията, вследствие на знание)) или *Нирвана*; (2) лошите корени; *дхармите*, свързани с тези корени, *дхармите*, които произлизат от тези корени и (3) неутралните *дхарми*, например пространството.

3. *Рупадхату* и *шабдадхату, śabdadhātu*, видимата материя и това, което може да се чуе, са добри или лоши, когато те представляват телесно или речево действие (iv.26, 3d), което произтича от добър или лош ум. Във всички останали случаи те са неутрални.

Измежду осемнадесетте *дхату*, колко съществуват във всяка от сферите на съществуване – *Камадхату, Рупадхату* и *Арупядхату* (iii.1-3)?

30a-b. **Всички съществуват в Камадхату.**¹³¹
kāmadhātṽāptāḥ sarve

Всички *дхату* са свързани с или вързани към *Камадхату*, не са отделени от *Камадхату* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 746с1).

30b. **Четиринадесет съществуват в Рупадхату.**
rupe caturdaśa |

Има четиринадесет *дхату* в *Рупадхату*.

30c-d. **С изключение на обонянето, вкуса, съзнанието за обоняние и съзнанието за вкус.**¹³²
vinā gandharasaghrāṇajihvāvijñānadhātubhiḥ ||

1. Обоняние и вкус отсъстват там, защото те са „дребни хапки“ (iii.39) и никой не се ражда в *Рупадхату*, ако не е разединен от тази храна. Тъй като обоняние и вкус отсъстват, съзнанията за вкус и мирис също отсъстват.

Възражение. Осезаемите неща би следвало също да отсъстват, защото храната се допира до устата.

Не, защото осезаемите неща, не са само храна. Нещата, които не са храна, но се осезават, съществуват в *Рупадхату*.

Възражение. Същото може да се каже за обонянето и вкуса.

Не. Нещата, които се осезават, имат полезна функция, различна от тази на храната: тя служи за опорна точка на органите; тя служи за основа изобщо; и служи за облекло. Обонянето и вкусът нямат функции извън яденето: те не са от полза за съществата, разединени от храна.

2. *Шрилабха*, *Śrīlābha* дава различно обяснение. Когато човек в *Камадхату* навлезе във вглъбяване или *дхияна*, той вижда видима материя, чува звуци; неговото тяло се чувства комфортно от определени осезаеми неща, които съпътстват доброто физическо състояние, породено от *дхияна* (vii.9b). Човек може да заключи от този факт, че в небесните обиталища

на *Рупадхату*, които са наречени с името *дхияна* (*унапатти-дхияна*, *urattidhyāna*, iii.2, viii.1) има видими, чуваеми и осезаеми неща, но не вкус и мирис.

3. Ние смятаме, че ако мирисът и вкусът отсъстват от *Рупадхату*, органите на обоняние и вкус също ще отсъстват, защото те не биха изпълнявали никаква функция. (Така в *Рупадхату* има само дванадесет *дхату*.)

1. [Отговор на учител, който говори от името на *Вайбхашиките* – *вайбхашикадешия*, *vaibhāṣikadeśīya*.] Органите на обоняние и вкус са полезни в *Рупадхату*, защото, ако ги нямаше, красотата и красноречието щяха да липсват.

Носът, опората на фината материя, която съставлява органа на обоняние, е достатъчен за красотата (i.44). Езикът, мястото на органа на вкуса, е достатъчен за красноречието.

[*Вайбхашикадешия*]. Частите нос и език, които са опора на съответния орган, не могат да бъдат лишени от този орган. Не съществува нос или език, когато фината материя, която съставлява органа на обоняние или органа на вкуса, отсъства, така както половият орган винаги е подсигурен със специален орган на осезание, който се нарича полов орган (i.44a, ii.2c-d).

Човек добре разбира, че липсва полова част, когато липсва половият орган, защото лишена от този орган, тя не изпълнява никаква функция; но носът и езикът са полезни независимо от органите за обоняние и вкус. Така носът и езикът съществуват в *Рупадхату*, въпреки че органите, които им съответстват – липсват. Така в *Рупадхату* има само дванадесет *дхату*.

2. [Отговор на *Вайбхашиките*.] Но един орган може да възникне без да има каквато и да било употреба, например органите на съществата, предопределени да умрат в утробата.

Съгласни! Възникването на един орган може да е без полза, но никога не е без причина. Каква е причината за възникването на един орган, ако не определено действие, ръководено от желание, отнасящо се до този орган? Само че този, който не е привързан към обекта, миризма ((напр.)), не е

привързан и към органа, органа на обоняние. Така не виждаме причина органите на обоняние и вкус да се появяват сред съществата, които се прераждат в *Рупадхату*, тъй като тези същества са разединени от миризми и вкусове. В противен случай, защо половият орган отсъства от *Рупадхату*?

Отговор на *Вайбхашиките*. Половият орган е причина за грозота (ii.12).

Не е ли той прекрасен сред съществата, които притежават белезите на *Маханурушите* ((*Mahāpuruṣa*, велико същество, предопределено да е или вселенски владетел, или Буда))? Още повече не поради полза възниква половият орган, а по-скоро вследствие на причина. Щом има причина той ще възникне, дори ако е грозен.

3. [Достойно възражение.] Според *Вайбхашиките*, да се твърди, че органите за вкус и мирис липсват в *Рупадхату* е в противоречие със *Сутрата*. *Сутрата*¹³³ учи, че съществата в *Рупадхату* притежават напълно всички органи – те никога не са еднооки или едноухи (iii.98a).

Този текст учи, че съществата в *Рупадхату* притежават всички органи, които съществуват в *Рупадхату*. Ако *Вайбхашиките* не разбират това по този начин, то трябва да припишат полов орган на тези същества.

[4. Отговор и заключение на *Вайбхашиките*.]

Независимо, че мирисът и вкусът отсъстват там, органите на обоняние и вкус съществуват в *Рупадхату*.

В действителност човек, който се е разединил от миризмите, запазва своята привързаност към органа на обоняние, който е част от неговата личност. Жаждата (= силно желание) влиза в действие по отношение на тези шест органа на съзнание, не по причина на обекта на тези шест органа, а по причина на самия индивид. Така възникването на органите за обоняние и вкус има причина, дори ако човек се е разединил от миризмите и вкусовете. Същото обаче не се отнася за половия орган. Привързването към този орган, има за свое принципно при-

вързване съзнанието за осезание при съвкупление. Само че съществата, които ще се преродят в *Рупадхату*, са разединени от това съзнание; така те не са извършвали действия, ръководени от желанието, отнасящо се до половия орган; ето защо този орган липсва в *Рупадхату*.¹³⁴

31a-b. В *Арунядхату* има орган на ума, обект на умственото съзнание и умствено съзнание.
ārūpyāptā manodharmatanovijñānadhātavaḥ |

Същества, разединени от материята, възникват в *Арунядхату*, така десетте *дхату*, които са материални, а именно петте органа и техните обекти и петте съзнания, които имат за своя опорна точка и за свой обект материалните *дхату*, (viii.3c) липсват в *Арунядхату*.

Колко *дхату* са нечисти? Колко са чисти?

31c-d. Трите *дхату*, които споменахме току-що, могат да бъдат чисти и нечисти.
sāsravānāsraṅvā ete trayāḥ

Те са чисти, когато формират част от Истината за Пътя или необусловените неща; в обратния случай те са нечисти (i.4).

31d. Другите са нечисти.
śeṣās tu sāsravāḥ ||

Другите *дхату*, петнадесет на брой, са единствено нечисти.¹³⁵

Колко *дхату* са свързани с *витарка* ((*vitarka*, груб ум, усилие умът да се фокусира над един единствен обект на медитация)) и *вичара* ((*vicāra*, фин ум, непрекъснато усилие умът да се задържи върху този обект))? Колко са свободни от *витарка* и са свързани с *вичара* или са свободни и от *витарка*, и от *вичара*?¹³⁶

32a-b. Пет съзнания винаги включват *витарка* и *вичара*.

savitarkavicārā hi pañca vijñānadhātavaḥ |

Те винаги са свързани с *витарка* и *вичара*, защото са груби, насочени към външни неща. Думата *хи*, *hi*, „винаги“ показва ограничение, тоест това са изключително тези *дхарми*, които включват *витарка* и *вичара*.

32c. Последните три *дхату* са от трите вида.

antyās trayas triprakārāḥ

Тези *дхату* са умственият орган, обектът на умственото съзнание и самото умствено съзнание.

1. В *Камадхату* и в Първата *Дхияна* (viii.7, 11) тези, които са свързани с *витарка* и с *вичара*, са: (1) *манодхату*, (2) *мановиджнянадхату*, (3) тази част от *дхармадхату*, която е свързана с ума (ii.23), с изключение на самите *витарка* и *вичара*, са свързани с *витарка* и *вичара*.

2. В междинната *дхияна* (*дхиянантара*, *dhyānāntara*, viii.22d) тези същите са свободни от *витарка*, но са свързани с *вичара*.

3. В по-висшите нива до и включително последното ниво, тези същите са свободни и от *витарка*, и от *вичара* (viii.23c-d).

4. Частта от *дхармадхату*, която е несвързана с ума (ii.35) и *вичарата* от междинната *дхияна* са свободни както от *витарка*, така и от *вичара*.

5. Що се отнася до *витарка*, тя винаги се придружава от *вичара*; тя винаги е свободна от *витарка*, тъй като е невъзможно

да има две *витарки* едновременно. Но *вичарата* от *Камадхату* и от Първата *Дхияна* не е поставена в никоя от тези три категории: в действителност тя винаги е свързана с *витарка* и никога не се придружава от *вичара*, тъй като е невъзможно да има две *вичари* едновременно.

Затова казваме, че нивата, които включват *витарка* и *вичара* (viii.7) са четири категории:

1. *Дхармите*, свързани с ума, с изключение на *витарка* и *вичара*, се придружават от *витарка* и *вичара*.

2. *Витарка* е свободна от *витарка*, но се съпровожда от *вичара*.

3. *Дхармите*, несвързани с ума, са свободни от *витарка* и *вичара*.

4. *Вичара* е свободна от *вичара* и се съпровожда от *витарка*.

32d. **Другите *дхату* са свободни и от едната, и от другата.**

śeṣā ubhayaavarjitāḥ ||

Другите *дхату* са десетте материални *дхату*. Тъй като не са свързани с ума, те са свободни и от *витарка*, и от *вичара*.

Но ако петте сетивни съзнания винаги се съпровождат от *витарка* и *вичара*, защо се дефинират като свободни от *викална* ((*vikalpa*, умствена дейност, характеризираща се с формиране на идеи, концепции, преценки, възгледи и мнения))?

33a-b. **Те са свободни от *викална* до степента, до която са свободни от *нирупанавикална* и *анусмаранавикална*.**¹³⁷

nirūpaṇānusmaraṇavikalpenāvikalpakāḥ |

Според *Вайбхашиките*,¹³⁸ *викална* е три вида: *викална* сама по себе си или по дефиниция; *викална*, състояща се от изследване и проучване; и *викална*, състояща се от запомняне.¹³⁹ Петте сетивни съзнания включват първия вид *викална*, но не и другите два.¹⁴⁰ Ето защо се казва, че са свободни от *викална*, както когато ако някой кон има само един крак, не се казва, че е без крака. „*Викална* по дефиниция“ е *витарка*, която ще разгледаме в главата за умствените състояния (ii.33). Колкото до другите две *викални*:

33с-d. Те са разпръснатата умствена *праджня*, умствена памет от всякакъв вид.

tau prajñā mānasī vyagrā smṛtiḥ sarvaiva mānasī ||

Умствената *праджня* ((мъдрост)), тоест разграничаването на *дхармите*, свързана с умственото съзнание, но разпиляна, което означава несъсредоточена, не в състояние на вгълбяване (viii.1), е или *викална*, която изследва, или *викална* по дефиниция. Цялата умствена памет, съсредоточена или несъсредоточена, е *викална* на запомнянето.¹⁴¹

Колко *дхату* „имат обект“, тоест са предмет на съзнание?

34а-b. Седемте *дхату*, които са ум, имат обект.¹⁴²

sapta sālambanāś cittadhātavaḥ

Само *дхату* на зрителното, слуховото, обонятелното, вкусовото, осезаемото и умственото съзнание имат обект, защото те винаги сграбчват своята сфера.

34b. И също една част от *дхармадхату*.

ardhaṃ ca dharmataḥ |

Тази част, която се състои от *дхармите*, свързани с ума (ii.23). Другите *дхату*, а именно десетте материални *дхату* и част от *дхармадхату*, която не е свързана с ума (ii.35), нямат обект.

Колко *дхату* са „неприсвоими“? Колко са „присвоими“?

34c. **Девет са неприсвоими.**

navānupātāḥ |

Кои са тези девет? Седемте, за които казахме, че имат обект, заедно с половинката на осмия.

34c. **Осмият, който споменахме, и звука.**

te cāṣṭau śabdaś ca

Тези девет никога не са присвоими: седемте *дхату* на ума (i.16c), *дхармадхату* (i.15c) и звука никога не са присвоими.

34d. **Другите девет са два вида.**

anye nava dvidhā ||

Понякога те са присвоими, понякога – неприсвоими.

1. Петте органа на сетивното съзнание (*чакиурдхату* и пр.) от настоящето са присвоими. Те са неприсвоими в бъдещето и в миналото.

Четири обекта – видима материя, мирис, вкус и осезаеми неща – са присвоими, когато присъстват в настоящия момент, когато са неразделна част от органите. Всяка друга видима материя, всеки друг мирис, всеки друг вкус и всяко друго осезание не е присвоимо: например физическата материя – цвят и форма – на косата, косъмчетата на тялото, ноктите и зъбите, с изключение на техните корени, които са свързани с тялото или

органа на осезание; цвета и формата на екскрементите, урината, слюнката, слюзта, кръвта и пр.; цвета и формата на земята, водата, огъня и пр.

2. Какво означава изразът „присвоим“? Това, което умът и умствените състояния сграбчват и пригаждат към себе си в качеството на опора, се нарича „присвоимо“. Органичната материя, тоест материята, която съставлява петте органа на съзнанието, както и материята, неразделна от органичната материя, е „присвоима“, направена е „моя собствена“ от ума; това е резултат от факта, че в случай на здраве или болест съществува реципрочна реакция между ума и тази материя. Материята, която *Абхидхарма* нарича „присвоима“, е позната под името *сачетана*, *sacetanā* или сетивна материя.¹⁴³

Колко *дхату* са първична материя или великите първични елементи? Колко са вторична материя, материя, извлечена от първичните елементи?¹⁴⁴

35a. Осезанието бива два вида.

spraṣṭavyaṃ dvividhaṃ

Осезаемите неща са (1) четирите първични елемента: твърдост, течност, горещина и движение (i.12); и (2) седморна вторична материя: меко, твърдо и пр. (i.10d).

35b. Другите девет материални *дхату* са единствено вторична материя.

śeṣā rūpiṇo nava bhautikāḥ |

Другите материални *дхату*, петте органа и обектите на първите четири органа, са единствено вторична материя.

35c. Както и частта от *дхармадхату*, която е материална.¹⁴⁵

dharmadhātvekaśāś ca

Същото се отнася и за *авиджняпти* (i.11), която образува част от *дхармадхату* (i.15c-d).

Дхату на ума не са нито първична, нито вторична материя. Същото се отнася и за *дхармадхату* с изключение на *авиджняпти*.

1. Според *Бхаданта Будхадева*, *Bhadanta Buddhadeva*, деветте *аятани*, тоест петте органа на съзнание и техните обекти, са единствено първична материя.¹⁴⁶

Едно недопустимо мнение. *Сутрата* учи, в ограничен смисъл, че има четири първични елемента и ги дефинира в ограничен смисъл като твърдост, течност и пр. (i.12d). Само че твърдостта, течното състояние и пр. се усещат на допир и са единствено осезаеми: твърдостта не се усеща от органа на зрението. Освен това, всеки орган достига до вторичната материя, която му е пригодна: цветът не се възприема от органа на осезание.¹⁴⁷

По-нататък това, че осезаемото е първична и вторична материя и че деветте други материални *аятани* са единствено вторична материя, се доказва от същите думи в *Сутрата*: „О, *Бхикишу* ((*Bhikṣu*, монах)), окото, вътрешният източник на съзнание (i.39), е фина материя, извлечена от първичните елементи – материални източници, невидими, способни да бъдат удряни“, и т.н. за другите четири материални органа, които са описани по същия начин. По отношение на първите четири обекта: „Видимата материя е външен източник на съзнание, извлечена от първичните елементи, материална, видима, способна да бъде удряна“. Същото се казва и за обонянието, и вкуса. Но по отношение на осезаемото се казва: „Осезаемите са външен източник на съзнание – четирите първични елемента и материята, извлечена от четирите първични елемента ...“.

2. Може да се твърди, че петте органа са първична материя, защото *Сутрата* (*Saṃyukta*, 11.1) казва: „Всичко, което е в окото – една топка от плът, е твърдо, съпротивляващо се ...“

Отговор. Тук *Сутрата* се отнася до „топка плът“, която е неотделима от органа на зрение, а не до самия орган.

Така да е. Но според *Гарбхавакрантисутра*, *Garbhāva-krāntisūtra* (бел.120), „един човек е шестте *дхату*“ – първичният елемент земя, първичният елемент вода, първичният елемент огън, първичният елемент вятър, елементът пространство и елементът *виджняна* ((съзнание)). Така, в ембрионално състояние, тялото е изградено от първична, а не от вторична материя.

Не. Защото в тази първа фраза „Човекът е шестте *дхату*“, *Сутрата* има намерение да опише същността на индивида¹⁴⁸ и не претендира да даде една изчерпателна дефиниция. В действителност *Сутрата* след това казва, че човек е шестте опорни точки на умствената *дхарма*, наречена контакт (ii.24), тоест шестте органа.¹⁴⁹ Освен това, да се приема това определение буквално „човек е шестте *дхату*“, би означавало да се подразбира несъществуването на умствените състояния (*чаитта*, ii.24, 34), защото умствените състояния не са включени във *виджнянадхату*, което е умът.

Би ли твърдял някой, че умствените състояния са умът и като следствие са включени във *виджнянадхату*?

Не, защото *Сутрата* казва: „Усещането и идеите са *дхарми*, които са умствени състояния, *дхарми*, свързани с ума, имащи ума за своя опорна точка“; и *Сутрата* говори за „ум, притежаващ желание“; така желанието, което е умствено състояние, не е умът (vii.11d).

С това е доказано, че нашата дефиниция (i.35a-c) е правилна.¹⁵⁰

Колко *дхату* са агломерации ((струпани заедно))? Колко не са агломерации?

35d. **Десетте материални дхату са агломерации.**¹⁵¹
saṃcitā daśa rūpiṇaḥ ||

Петте органа на сетивно съзнание и техните обекти са агломерации от атоми (ii.22).

Измежду осемнадесетте дхату колко могат да секат и да бъдат отсичани, колко горят и колко могат да бъдат изгаряни и колко от тях претеглят и могат да бъдат претегляни?

36a. **Четири външни дхату секат и са отсичани.**
chinattī cchidyate caiva bāhyaṃ dhātuṃ catuṣṭayam |

Видимата материя, миризмата, вкусът и осезанията секат, когато носят името „брадва“ и пр. Те могат да бъдат отсичани, когато носят името „дърво“ и пр.

Коя е дхармата, която се нарича „сечаща“?

„Да се сече“ означава да се разделя на части развитието на една агломерация, природата на която е да продължава в една непрекъсваема серия. Бравата отсича част от дърво, което е серия, и прави от него две серии, които съществуват и се развиват отделно.

Органите не могат да бъдат сечени. Например, когато всички части на органа на осезание или тялото се отсекаат, те не са, поради отсичането, възпроизводими: частите, които са били отсечени, тоест отделени от торса, не притежават осезание.

Самите органи не секат по причина на тяхната прозрачност, като блясъка на скъпоценен камък.

36b. **Същото се отнася за тези, които могат да бъдат изгаряни и претегляни.**
dahyate tulayaty evaṃ

Това, което важи за тези, които могат да сечат и да бъдат отсичани, важи и за тези, които могат да бъдат горени и претегляни. Само четири външни *дхату* могат да бъдат горени. Те претеглят, например, когато са везни. Но не органите поради тяхната прозрачност, както блестенето на скъпоценния камък.

Звукът не сече, не може да се сече, нито да се изгаря, и не тежи, защото не съществува в серия.

36с-d. **Няма единомислие по въпроса, кое може да бъде изгаряно и претегляно.**¹⁵²
vivādo dagdhṛtulyayoḥ ||

Няма единомислие по отношение на това, какво гори и какво се претегля. Според някои, същите четири външни *дхату* горят и се претеглят. Според други, само първичният елемент огън гори, когато се проявява своеобразно като пламък. Само това, което има тегло и което е вид вторична материя (i.10d), се претегля: леките неща, светлината и пр., при които независимо от факта, че *рупа* се проявява своеобразно, не се претеглят.

Измежду осемнадесетте *дхату* колко са от вид състояние, довеждащо до плод, колко са от вид натрупване и колко са от вид постоянно изливащи се? Колко са свързани с материални субстанции? И колко са моментни?

37а. **Пет вътрешни *дхату* са от плод и от натрупване.**
vipākajaupacayikāḥ pañcādhyātmaḥ |

1. Дефиниции:

(1) *Випакаджа*, „от плод“ или буквално „възникнал от плод“, вместо „възникнал от причината, довеждаща до плод“ (*випакахетуджа*, *vipākahetuja*, ii.54), като средната дума е из-

пусната, както когато казваме „волска каруца“, а не „каруца теглена от волове“.

Или пък в израза *vipakadja*, „възникнал от *vipaka* ((*vipāka*, възмездие))“, думата *vipaka* означава не състоянието, довеждащо до плод, а узрялото действие, действието, пристигащо по времето, по което дава своя плод.¹⁵³ Това, което възниква от узрялото действие, а именно плодът на възмездието, се нарича „възникнал от *vipaka*“. Освен това плодът също се нарича *vipaka*, защото е сготвен (= свършен).¹⁵⁴

Или по друг начин казано, изразът *vipakadja*, „възникнал от състояние, довеждащо до плод“ означава „възникнал от причините за състоянието, довеждащо до плод“, но не трябва да се казва, че думата „причина“ е изпусната. В действителност, причината често се обозначава с името на своя резултат: както един резултат често се обозначава с името на своята причина: „Настоящите шест органа са минало действие“ (*Ekottara*, т. 9a7; *Saṃyutta*, ii.65, iv.132; и по-долу ii.28).

(2) *Aṇḍaṇḍa*, *aṇḍaṇḍa* „от натрупване“, тоест „това, което е натрупано наблизко“ от определени храни (iii.39), определени действия (къпане и др.), определен сън или определени вгълбявания (iv.6c). Според едно мнение,¹⁵⁵ целомъдрието също е причина за натрупване; но в действителност целомъдрието предизвиква нещо да не намалява; то не е причина за натрупване.

Материята „от натрупване“ защитава материята „от възмездие“ като ограждаща я стена.

(3) *Naṣṣandika*, *naṣṣandika*, „от изливане“, тоест *niṣṣandaḥala*, *niṣṣandaphala* (ii.57) или „онова, произведено от причина, подобна на своя резултат“.

2. Пет органа или вътрешни *дхату* с изключение на органа на ума, са от плод и от натрупване. Те не са постоянно изливащи се, защото са постоянно изливащи се, само когато са плод и натрупване.¹⁵⁶

3. Звукът е от натрупване, защото гласът е слаб, когато тялото е измършавяло.¹⁵⁷ Той също е постоянно изливащ се. Той не е причина за състояние, довеждащо до плод, защото гласът произлиза от желание за действие (*чханда, chanda, ii.24*).¹⁵⁸

37b. Звукът не е от възмездие.

virākajah | na śabdaḥ

Възражение. *Праджняптишастра, Prajñaptiśāstra* казва: „Този белег на *Махануруша* (iii.98), наречен „гласът на *Брахма*“, е резултат от свършената практика на въздържане от обидно и вредно говорене (iv.76c).¹⁵⁹ Така звукът е от плод.

Етимология на думата „звук“.

Първо мнение. Човек трябва да различава три момента: (1) действие; (2) първични елементи, възникващи от това действие, които са вследствие на възмездие и (3) звук, който възниква от първичните елементи.

Второ мнение. Човек трябва да различава пет момента: (1) действие; (2) първични елементи вследствие на възмездие; (3) първични елементи вследствие на натрупване, (4) първични елементи вследствие на постоянно изливане и (5) звук. Така звукът не е възмездие, защото не произтича непосредствено от действие.

Възражение. Подобни разсъждения, че телесното усещане (ii.7), което не е произведено непосредствено от действие, а е произведено непосредствено от първичните елементи, възникнали от действие (iii.32), означават че то няма да бъде възмездие.

Отговор. Но усещането не се провокира от желание да се изпита такова усещане, докато звукът се провокира от желание да се говори. Ако той се провокираше от желание, нямаше да е възмездие.

37c-d. Осемте *дхату*, свободни от съпротивление, са постоянно изливащи се и от плод.

apratighā aṣṭau naiḥsyandikavipākajāḥ ||

4. Осемте *дхату*, които не са способни да оказват съпротивление (i.29b), а именно седемте *дхату* на ума и *дхармадхату*, са от вид постоянно изливащи се и от възмездие. Те са постоянно изливащи се, когато са произведени от подобни (*сабхагахету*, ii.52) или универсални (*сарватрагахету*, ii.54) причини; те са възмездие, когато са произведени от причини, водещи до възмездие (*винакахету*, ii.54c). Те не са натрупване, защото нематериалните *дхату* нямат нищо общо с агломерациите.

38а. Другите са три вида

tridhā 'nye

5. Другите *дхату*, тоест четирите, които не се споменават по-горе – видимата материя, мирисът, вкусът и осезанията – са от трите вида: възмездие, когато са неотделими от органическата материя (i.34); натрупване и постоянно изливащи се.

38а. Само едно *дхату* е „истинско“.

dravyavān ekaḥ

Необусловеното, бидейки постоянно, е „реално нещо“ ((истинско)). Не-обусловеното формира част от *дхармадхату* (i.15); така *дхармадхату* е едно единствено *дхату*, което „съдържа реално нещо“.

38b. Последните три *дхату* са мигновени.

kṣaṇikāḥ paścimās trayāḥ |

Последните три *дхату* са умственият орган, обектът на умственото съзнание и умственото съзнание.

В мигновените *дхарми*, наречени *дуккхе дхармаджняна-кианнти* ((*duḥkhe dharmajñānakṣānti* – *дхармата*, представляваща мига, в който се знае Истината за Страданието)), който е първият момент от Пътя на Виждане на Истините (vi.25) и като следствие – първият момент, който е чист, тези три *дхату* „не са произведени от причина, подобна на своя резултат“ (*сabhāgahetu*, *sabhāgahetu*, ii.52), защото в серията, която представлява въпросния човек, една чиста *дхарма* още не се е появила, което би било „причина, подобна на своя резултат“ за *дуккхе дхармаджнянакианнти*. Ето защо тези три *дхату* се наричат моментни, защото в дадения момент те не произлизат от такъв вид причина.

В разглежданата група умът, към който се присъединява *кианнти*, *kṣānti*, се нарича *манодхату* и *мановиджянадхату*; *дхармите*, които съществуват заедно с този ум, са *дхармадхату*: чиста дисциплина (iv.13c); усещания, идеи, воля и другите умствени състояния; плюс *прантитата* ((притежанията)) (ii.36) и *самскриталакшаните* ((*saṃskṛtalakṣaṇa*, специфична характеристика)) (ii.46).

Има проблем, който трябва да се проучи. Дали този, който придобива притежание на органа на зрение, който преди това му е липсвал, придобива също притежание на зрително съзнание? И дали този, който придобива притежание на зрително съзнание, което преди това му е липсвало, също придобива притежание на органа на зрение?

38c-d. Той може да придобие органа на зрение и зрителното съзнание или поотделно, или заедно.¹⁶⁰
caḥsurvijñānadhātvoḥ syāt prthak lābhaḥ sahāpi ca ||

1. Същество, което няма орган на зрение, го придобива без в същото време да придобива ((букв. да взема притежание на)) зрително съзнание. Това може да е:

а) същество от *Камадхату*, чиито органи постепенно се появяват (ii.14), защото преди органът на зрение да се появи в него, той вече е в притежание на своето минало и бъдещо зрително съзнание (в междинното състояние, iii.14, за „притежаването“ вж. ii.36b);

б) същество, което умира в *Арунядхату* и което се преражда в небесата на трите висши *Дхияни*, където зрителното съзнание липсва, независимо че органът на зрение там съществува (viii.13a-c).

2. Човек, лишен от зрително съзнание го придобива без по същото време да придобива орган на зрението:

а) същество, родено в небесата на трите висши *Дхияни* може да прояви зрително съзнание от сферата на Първата *Дхияна* (viii.13): той не взема притежание на органа на зрение, който вече притежава;

б) същество, което пада от една от трите висши *Дхияни* и което се преражда в по-нисша сфера.

3. Човек, лишен от двете, взема притежание на двете: същество, което пада от *Арунядхату* и което се преражда или в *Камадхату* или в Първата *Дхияна* (светът на *Брахма, Brahmā*).

Досега сме разбрали термина, който строфата въвежда – „да придобия“ (*лабха, lābha*) – в смисъл на *правиламбха, pratilambha*, вземам притежание; но той също може да се разбира в смисъл на *прапти, prāpti*, притежание (ii.36b). Така се поставя въпросът: Дали този, който е надарен със зрителен орган също е надарен и със зрително съзнание? Възможни са четири случая:

а) същество, родено в небесата на трите висши *Дхияни*, задължително притежава зрителния орган, но притежава зрително съзнание, само ако то проявява зрително съзнание от сферата на Първата *Дхияна*;

б) същество в *Камадхату*, което не е взело притежание на зрителния орган по време на неговия ембрионален живот или което ослепява – то продължава да притежава зрителното съзнание, придобито по време на междинното съществуване (iii.14) или по време на зачеването;

в) същество в *Камадхату*, което е взело притежание на органа на зрение и което не го е загубило – същество, родено в небесата на Първата *Дхияна*, същество, родено в небесата на трите висши *Дхияни*, което проявява зрително съзнание в сферата на Първата *Дхияна* – тези три категории същества са надарени и с органа на зрение, и със зрително съзнание;

г) всички други същества – съществата от *Арупядхату* – са лишени и от органа на зрение, и от зрително съзнание.

Вземането на притежание и самото притежание, едновременно или не, на органа на зрение и видимата материя, на зрителното съзнание и видимата материя, на органа на слуха и звука и пр., всяко според случая, ще бъде дефинирано поотделно.

Колко са външни?

39а. **Дванадесет са лични**
dvādaśādhyātmikāḥ

Кои са тези дванадесет?

39б. **С изключение на видимата материя и пр.**¹⁶¹
*hitvā rūpādīn | ātmanā hi sudāntena svargaṃ prāpnoti
paṇḍitaḥ*

Дванадесет *дхату* са лични – шестте органа и шестте съзнания; шест *дхату* са външни – шестте обекта на съзнание, видимата материя и пр.

Но как може да се говори за лични *дхату* или за външни *дхату*, след като няма *атман* ((*ātman*, душа))?

Умът е обектът на идеята за „Аз“, умът е каквото хората погрешно сграбчват за свой „Аз“. Метафорично този ум получава името *атман*. Сравнете например тези два реда от Писанието: „Мъдрецът придобива небесата с помощта на добре укротения *атман*“ и „Добре е да се укроти ума; укротеният ум носи щастие“.¹⁶²

Понеже органите и съзнанието са близо до ума, на който човек дава името *атман*, те в действителност са опорна точка на себе си; тогава човек ги квалифицира като „вътрешни“ или „лични“, докато видимите неща и другите обекти на съзнанието се считат за „външни“.

Но може ли да се казва, че шестте съзнания са опорната точка на ума?

Те са опорна точка на ума само когато, след като са отминали ((умрели)), придобиват качеството на умствен орган (i.17). Така те не са лични.

Това възражение е безполезно. Когато съзнанието, умирайки, става опорната точка на ума, то наистина е самите тези съзнания, които стават опорна точка; така че преди да станат опорна точка, те не са чужди на качеството опорна точка. По такъв начин те са лични – поради тяхното бъдещо качество на опорна точка. Ако беше обратното, умственият орган щеше да е само минал, нямаше да е нито настоящ, нито бъдещ. Сега става съвсем ясно, че осемнадесетте *дхату* принадлежат на трите времеви периода. Нещо повече, ако настоящето или бъдещото съзнание нямаша характеристиката на *манодхату*, ще е абсурд да им се приписва тази характеристика, веднъж след като са отминали. Защото *дхармата* не променя своите характеристики с течение на времето (v.25, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 109a18, т. 200b2).

Сред осемнадесетте *дхату* колко са *сабхага*, „активни“ или „подпомагащи се взаимно“? Колко са *татсабхага*, „подобни на *сабхага*“?

39b-c. *Дхату, наречено дхарми, е сабхага.*¹⁶³
dharmasaṃjñakaḥ | sabhāgaḥ

Един обект на съзнание се квалифицира като *сабхага*, когато съзнанието, което съставлява неговата свойствена сфера, възниква или е предназначено да възникне по отношение на него.

Само че няма *дхарма*, по отношение на която едно неограничено умствено съзнание да не възникне или да не е предопределено да възникне.

В действителност всички Светци задължително произвеждат мисълта: „Всички *дхарми* са безличностни“ (vii.13a). Истина е, че тази мисъл няма отношение нито към себе си, нито към *дхармите*, които съществуват заедно с нея (*сахабху*, *sahabhū*, ii.50b); но тази мисъл и *дхармите*, които съществуват заедно с нея, са обектът на втория момент от мисълта за универсалната безличностност; така всички *дхарми* са включени в обекта на тези два момента от мисълта (vii.18c-d). Следователно *дхармадхату*, която е свойственият обект на умственото съзнание, е, в своята цялост *сабхага* – активна като един обект.

39c-d. **Останалите *дхату* са също *татсабхага*.**
tatsabhāgās ca śeṣāḥ

Думата „също“ показва, че те са и *сабхага*, и *татсабхага*. Кога те са *татсабхага*?

39d. **Когато не вършат свойствената си работа.**
yo na svakarmakṛt ||

Това предполага определението, че те са *сабхага*, когато вършат свойствената си работа.

1. Органът на зрение, който е видял, вижда в момента или ще види дадена видима материя, се нарича *сабхага*. Същото се отнася и за останалите органи, като за всеки орган се посочва неговия собствен обект и неговото собствено действие (*каритра*, *karitra*, ii.58).

2. Според *Вайбхашиките* от Кашмир органът на зрение е *татсабхага* в четири случая: когато органът на зрение е отрицателен ((умрял)), когато отминава в момента, когато ще отmine без да е видял и когато е предопределен да възникне (*анутпатидхарман*, *anutpattidharaman*, v.24). Според „Западняците“ ((Не-будисти на запад от Кашмир)) органът на зрение, който не е предопределен да възникне, съставя две категории в зависимост от това дали е съпровождан от зрително съзнание или не.

Същото и за другите органи на сетивно съзнание.

Умственият орган е *татсабхага* само когато не е предопределен да възникне; в действителност, когато възниква, той винаги има обект.¹⁶⁴

3. Видимата материя, която е била видяна, която сега се вижда или която ще бъде видяна от органа на зрението, е *сабхага*.

Тя е *татсабхага*, когато е отминала ((умряла)), отминава сега или ще отmine без да е видяна или когато не е предопределена да възникне.

Същото се отнася и за другите обекти на сетивно съзнание, като за всеки орган се посочва функцията, която му съответства.

4. Органът на зрение, който е *сабхага* или *татсабхага* е еднакъв за всички – за човека, на когото този орган принадлежи и за другите хора. Същото се отнася и за другите органи. Но определено видимо нещо е *сабхага* за човека, който го вижда. В действителност видимата материя, която един човек вижда, може да се види от много хора, например луната, сценично представление или състезание, като се има предвид, че двама души по никакъв начин не гледат с един и същи орган. Следо-

вателно, шом органът на зрение не е всеобщ, то квалификацията *сабхага* или *татсабхага* зависи от връзката на дадения орган с видяното; органът на зрение е *сабхага*, когато вижда видимо нещо, дори когато не е видял, не вижда в момента или няма да види друго видимо нещо. Докато видимото нещо е общо: то може да се квалифицира като *сабхага* и *татсабхага*, като постави себе си от гледна точка на другите: то е *сабхага* по отношение на онези, които го виждат и *тат-сабхага* по отношение на онези, които не го виждат.

Същото се отнася за звука, мириса, вкуса и осезаемите неща.¹⁶⁵

Така е, ще кажете, що се отнася до звука, който както видимата материя се възприема от разстояние и може да бъде възприет от много хора (i.43c-d). Но миризмите, вкусовете и осезанията не се възприемат от разстояние, а се възприемат само когато влизат в тясна взаимовръзка със съответния орган: така миризмата, която се възприема от един човек, не се възприема от друг. Следователно тези обекти не са всеобщи и ние трябва да ги сравняваме с органите във връзка с квалификацията *сабхага* или *татсабхага*: когато те са *сабхага* за един човек, те са *сабхага* за всички.

Ще отговорим: Ние разглеждаме тези обекти като всеобщи, защото те могат да бъдат такива. Може да се случи, че мирисът – една и съща група атоми от миризми – която произвежда съзнание за обоняние у един човек, да се възприеме и от друг. Само че това не важи за органите. Следователно миризмите, вкусовете и осезаемите трябва да се сравняват с видимата материя и звуците.

5. Шестте съзнания са *сабхага* или *татсабхага* в зависимост от това дали са предопределени да възникнат или не – като умствения орган.

6. Какво е значението на изразите *сабхага* и *татсабхага*?

Бхага, *bhāga* обозначава взаимните услуги, които органите, техните обекти и техните съзнания предоставят един на друг в качеството им на опорна точка на съзнанието, на обекти

на съзнанието, на съзнание, опиращо себе си на дадения орган. Или по-скоро *бхага* обозначава притежание на активност или функция; функцията на органа е да вижда и пр.; функцията на обекта е да бъде субект на съзнанието (*вишая* или *аламбана*), да бъде виждан и пр.; функцията на съзнанието е да бъде субект на съзнание, да бъде „разграничаващия“.

Дхармите, които притежават (*са-*) *бхага*, са наречени *сабхага*, тоест органите, обектите и съзнанията, които са надарени с техните свойствени функции или по друг начин казано органите, обектите и съзнанието, които предоставят един на друг взаимни услуги. Или *дхармите*, които имат „контакт“ за свой резултат, тоест срещнатото от окоото, видимата материя, зрителното съзнание и пр. (iii.22), са *сабхага*.¹⁶⁶

Това, което не е *сабхага*, но независимо от това е аналогично на *сабхага*, се нарича *татсабхага*, или „аналогично (*сабхага*) на това (*тат*)“, тоест „аналогично на *сабхага*“.¹⁶⁷

Колко *дхату* могат да бъдат изоставени (*ха*, *hā*, v.28, vi.1) вследствие на Виждане на Истините или с други думи вследствие на Пътя на Виждане или вследствие на самото Виждане (*даршана*, *darśana*, vi.25b)? Колко могат да бъдат изоставени вследствие на Медитация или повторно и повторно размишляване върху Истините, с други думи посредством Пътя на Медитацията или самата Медитация? Колко *дхату* не се „поддават“ на изоставяне или не могат да бъдат изоставени?

40a. Десет и пет се изоставят с Медитация.

daśa bhāvanayā heyāḥ pañca ca

1. Десетте материални *дхату* – органи и обекти – и петте сетивни съзнания се изоставят с Медитация.

40b. Последните три са три вида.¹⁶⁸

antyās trayas tridhā |

От гледна точка на тяхното изоставяне последните три *дхату* – умственият орган, обекта на ума и умственото съзнание – включват три вида *дхарми*:

а) осемдесет и осем *анушаи* ((*anūṣāya*, латентно замърсяване)) (v.4) със съществуващите едновременно с тях *дхарми* – независимо дали са от клас *сампраюкта* ((свързани с ума)) (ii.24) или *випраюкта* ((несвързани с ума)) (ii.46, тоест *лакшани* и *анулакшани*) – се изоставят посредством Виждане, заедно с *праптита* ((притежаването)) (ii.36) на споменатите *анушаи* и споменатите съществуващи едновременно с тях *дхарми* и с тези, които съпровождат (*анупрапти* и *лакшани*) споменатите вече *праптита*.

б) Другите нечисти *дхарми* се изоставят с Медитация: (1) Десет *анушаи* (v.5) с тези, които съществуват заедно с тях, с *праптита* и пр. (2) Добрите-нечисти (*кушаласасрава*, *kuśala-sāsrava*) и незамърсените-неутрални (*анивритавякрита*, *anivṛtāvākrīta*, ii.66) *самскар*и. 3. Нечистото *авиджняпти* с неговите съпровождащи (iv.13).

в) Чистите *дхарми*, тоест необусловените неща и *дхармите*, които формират част от Пътя, не се изоставят.

2. Възражение. [*Ватсипутрите*, *Vātsīputrīya*, вярват, че] не само осемдесет и осем *анушаи*, но също и някои други *дхарми* се изоставят посредством Виждането: (1) Качеството *Притхагджана* ((*Prthagjana*, обикновен човек))¹⁶⁹ е *дхарма*, която е незамърсена-неутрална и въпреки това вие я поставяте сред *дхармите*, изоставяни с Медитация. (2) Лошите действия на тялото или речта, чието възмездие е прераждане в лоша сфера на съществуване, са „видима материя“ и въпреки това вие също я поставяте във втората категория. Само че качеството *Притхагджана* и действието, което причинява прераждане в лоша сфера, са в противоречие с Пътя на Виждане на Истините. Така според нас и двете се изоставят посредством Виждане.

За да опровергае тезата [на *Ватсунутриите*], в обобщение авторът казва:

40с. **Нито „незамърсените“, нито материята се изоставят с Виждане на Истините.**¹⁷⁰
na dṛṣṭiheyam akliṣṭam na rūpaṃ

1. Нищо, което е замърсено, което е лошо, или пък замърсено-неутрално (*нивритавякрита, nivṛtāvyaḅṛta, ii.66*) и нищо, което е материално, не може се изостави с Виждане на Истините.

Само че качеството *Притхагджана* не е замърсено: то може да принадлежи на човек, който е отсякъл корените на доброто (iv.79), но може да принадлежи и на човек, който е „разединен“.

Телесното действие и действието на гласа са *рупа*.

Качеството *Притхагджана* и действията на тялото и речта не са в противоречие с Истините, защото първото: 1) не е замърсено от замърсяванията и 2) не е съзнание – една *дхарма*, която има обект. Така че нито едно от тях не се изоставя посредством Виждане на Истините.

По-нататък, ако качеството *Притхагджана* се изоставяше с Виждане на Истините, ще следва, че то съществува в първия етап от Пътя на Виждане – което е неправилно.¹⁷¹

40d. **Нито това, които е възникнало от не-шестото.**
nāru aṣaṣṭhajam ||

2. „Шестото“ обозначава умствения орган. „Възникнал от не-шестото“ е това, възникнало от орган, различен от шестия орган, тоест възникнало от петте органа – органа на зрение и пр. Следователно това се отнася до зрителното съзнание и пр. Те също не се изоставят с Виждане.

Измежду осемнадесетте *дхату* колко са „възглед“ и колко не са „възглед“?

41a. Органът на зрение и част от дхармадхату са възглед.

caḅᅇś ca dharmadhātoś ca pradeśu dᅇᅇᅇᅇᅇ

Колко [части има в *дхармадхату*]?

41b. Осем части.

aᅇᅇadhā |

Кои са тези осем части на *дхармадхату*?

(1-5) Петте грешни възгледа, първи от които е вяра в съществуването на „Аз“ и „мое“. Те ще бъдат дефинирани в Главата за Замърсяванията (v.7).

(6) Правилните светски възгледи, тоест *праджня* (ii.24), свързана с умственото съзнание – добра, но нечиста.

(7-8) Възгледите на *Шаикшите* ((*Śaikᅇᅇa*, Ученик все още обучаващ се)) и *Ашаикшите* ((*Aᅇaikᅇᅇa*, Ученик, завършил обучението си, *Архат*)), тоест чистият възглед, присъщ на *Архата* (vi.50).

Тези осем *дхарми*, които формират част от *дхармадхату*, са „възгледи“.

Сравнение. По начина, по който видимата материя се вижда през нощта и през деня, в облачно или ясно време, по същия начин *дхармите* се виждат посредством:

- (1) замърсените светски възгледи – петте грешни мнения;
- (2) незамърсените светски възгледи или правилните светски възгледи;
- (3) възгледите на *Шаикша*;
- (4) възгледите на *Ашаикша*.

Защо правилните светски възгледи се разбират единствено като *праджня*, свързана с умственото съзнание?

41с-d. **Праджня, която възниква с петте сетивни съзнания не е „възглед“, защото тя не е преценка след обмисляне.**¹⁷²

pañcaviññānasahajā dhīrna dṛṣṭir atīraṇāt ||

„Възгледът“ е преценка, която произлиза от обмислянето на даден обект (*упадхияна, упрадхуāна, viii.1*). Само че *праджня*, която възниква с петте сетивни съзнания, не показва тази характеристика. Така тя не е „възглед“. По същата причина става така, че *праджня*, дори и умствена, замърсена или незамърсена, не е „възглед“, когато е чисто интуитивна (*vii.1*).

Но, ще каже някой, органът на зрение не притежава „преценка, която произлиза от обмисляне на обекта“. Как тогава казвате, че е „възглед“?

Под възглед тук се разбира виждането на видима материя.

42а. **Органът на зрение е този, който вижда видимата материя.**

caḡṣuḥ paśyati rūpāṇi

1. Един *Виджнянавадин* (*Vijñānavādin*, последовател на „Пътя на Съзнанието“) е учител, който приписва зрение не на органа на зрение, а на зрителното съзнание. Той казва: „Ако един орган вижда, тогава органът на човек, зает със съзнанието за слушане или осезание, ще вижда“ (*i.6c-d*).

42б. **Когато е сабхага.**

sabhāgaṃ

Ние не казваме, че всички органи на зрение виждат. Органът на зрение вижда, когато е *сабхага* (i.39), тоест, когато е свързан със зрителното съзнание.

42c. Той не е съзнанието, на което този орган е опорната точка.

na tadāśritam | vijñānam

Но тогава това, което вижда, наистина е съзнанието, което се опира на органа на зрението.

42d. Защо тъмната материя не се вижда. Такова е мнението на *Вайбхашиките*.¹⁷³

drśyate rūpaṃ na kilāntaritam yataḥ ||

Не, защото видима материя, препятствана от стена или каква да е друга преграда, не се вижда. Само че съзнанието е нематериално, неспособно да бъде отблъснато (*анпратигха*, *apratigha*, i.29b). Така, ако зрителното съзнание виждаше, то би виждало дори ако видимата материя е зад преграда.

[*Виджнянавадинът* отговаря.] Зрителното съзнание не възниква по отношение на възпрепятстваната да се види видима материя; щом не възниква по отношение на нея, то не я вижда.

Но защо не възниква по отношение на тези видими неща? За нас, *Вайбхашиките*, които приписваме виждането на органа на зрение и които допускаме, че органът, бидейки *санпратигха* или способен да бъде възпрепятстван, не упражнява своята дейност по отношение на възпрепятстваната видима материя, е лесно да обясним как зрителното съзнание не възниква по отношение на възпрепятстваната видима материя: в действителност съзнанието упражнява своята дейност върху същия обект, върху който е неговата опорна точка. Но ако вярвате, че съзнанието вижда, как ще обясните факта, че то не възниква по отношение на препятстваната видима материя?

2. Авторът взема предвид мнението на *Виджнянавадина* и отговаря на последния отговор на *Вайбхашика*.

Твърдите ли, че един орган на зрение вижда своя обект като влиза в близка връзка със своя обект, по начина по който органът на осезание усеща обекта на осезание (i.43c-d)? При тази хипотеза аз разбирам, че органът на зрение, бидейки способен да бъде възпрепятстван, не вижда възпрепятстваната видима материя. Но вие твърдите, че органът на зрение вижда на разстояние: тогава нямате право да казвате, че щом е способен да бъде възпрепятстван, той не вижда възпрепятствана видима материя. Нещо повече, човек вижда възпрепятствана видима материя през стъкло, облак, кристал и вода: как ще обясните този факт? Аз бих казал тогава, че зрителното съзнание вижда, че то възниква по отношение на възпрепятстваната видимата материя, когато преградата не представлява препятствие пред светлината; в противен случай то не възниква.¹⁷⁴

3. *Вайбхашиките* се позовават на Писанието. *Сутрата* казва: „Виждайки видима материя с органа на зрение“.¹⁷⁵ Следователно органът вижда, а не зрителното съзнание.

Ние ще отговорим, че *Сутрата* възнамерява да каже: „Виждайки видима материя по силата на органа на зрение като опорна точка“. В действителност същата *Сутра* казва: „След като разграничи *дхармите* посредством умствения орган“: само че този орган, бидейки минал (i.17), не разграничава; с умственото съзнание човек разграничава; следователно, ако текстът казва „посредством умствения орган“, това означава: „като се опира на умствения орган, опорна точка на умственото съзнание“. Същото се отнася за зрението и за органа на зрение.

Човек трябва също да признае, че *Сутрата* приписва опорната точка на органа, на действието, което принадлежи на онова, което сграбчва тази опорна точка, тоест на съзнанието. Казва се „трибуните крещят“, но всъщност крещят хората, седнали по трибуните.

Този начин на изразяване е общ за Писанието. Ние четем, че „благоприятната и неблагоприятната видима материя се разграничава от органа на зрение“. Само че вие не твърдите, че

органът на зрение разграничава. Вие приписвате разграничаването на съзнанието, на което органът на зрение е опорна точка.

Сутрата (Saṃyukta, TD 2, т. 64a10) казва също: „Органът на зрение, О *Брахмин*, е портата за виждане на видима материя“. Този текст доказва, че зрителното съзнание вижда посредством тази порта, която е органът на зрение. Вие не твърдите, че „порта“ обозначава „виждане“, защото ще бъде абсурдно да се каже, че: „Органът на зрение е зрение на зрението на видимата материя“.

4. [Възражение на *Вайбхашиките*.] Ако зрителното съзнание вижда, кое е това, което разграничава (i.48a)?

Каква е разликата между двете функции виждане и разграничаване, които биха се считали за отделна *дхарма*, която не вижда и не разграничава по едно и също време? Не се ли допуска, че определен тип *праджня* (*даршанатмика, darśanātmika, vii.1*) вижда и разбира?¹⁷⁶ По същия този начин определено съзнание, зрителното съзнание, вижда и разграничава. Тук има само една функция, обозначена с две имена.

5. [Някои поддръжници на тезата „Зрителното съзнание вижда“, а именно *Ватсипутрите*, възразяват:] Ако органът на зрение вижда, какво е тогава отделно съществуващото действие виждане, което вие приписвате на този орган – вършителя на това действие?

Не може да се прави такова възражение. Както приемате, че съзнанието разграничава, без да допускате някаква разлика между вършителя на действието и самото действие, така ние твърдим, че един орган вижда.

6. Според едно друго мнение [това на *Дхармагуптаките, Dharmaguptaka*] това, което вижда е зрителното съзнание, но тъй като органът на зрение е опорна точка на това съзнание, човек казва, че то вижда, както се казва, че звънецът звъни, защото е опорна точка на звука.

Но според този принцип трябва да се казва, че органът на зрение разграничава, защото той е опорната точка на зрителното съзнание.

Не. Защото обикновено човек се съгласява да даде наименованието „виждане“ на зрителното съзнание; в действителност, когато това съзнание се произведе, се казва: „Вижда се цвят“; човек не казва „разграничава се цвят“. И *Vibhāṣā* (TD 27, т. 489с19) потвърждава: „Човек нарича „видяно“ това, което е достигнало до органа на зрение, това което е попаднало в полезрението и е възприето от зрителното съзнание“. Тогава се казва, че органът на зрение вижда, защото той е опорната точка на зрителното съзнание, което вижда; не се казва, че то разграничава, защото функцията, приписвана на зрителното съзнание, е виждане, а не разграничаване. От друга страна, когато се казва, че съзнанието разграничава, не се има предвид, че то разграничава до степен да бъде опорна точка на някакво разграничаване, както човек разбира, че органът на зрение вижда, защото е опорна точка на зрителното съзнание. Има се предвид, че съзнанието разграничава от само себе си, че то само по себе си е разграничаване, така както се казва, че слънцето създава деня.¹⁷⁷

7. Мнение на *Саутрантиките*. Каква празна дискусия! *Сутрата* учи: „По причина на органа на зрение и на видимата материя възниква зрителното съзнание“: няма нито орган, който вижда, нито видима материя, която е видяна; няма дори никакво действие на виждане, нито никакъв вършител, който вижда; това е само игра на причина и резултат. В светлината на практиката за този процес метафорично се казва: „Окото вижда, а съзнанието разграничава“. Но човек не трябва да се придържа към тези метафори. Благословения е казал, че те не трябва да се вземат в популярния смисъл, нито насериозно да се грабва един израз, използван в светски смисъл.¹⁷⁸

8. Според системата на *Вайбхашиките* от Кашмир органът на зрението вижда, органът на слуха чува, органът на обоняние улавя миризми, органът на вкуса вкусва, органът на осезание осезава и умственият орган разграничава.

Дали видимата материя се вижда от едното око или от двете очи?

43а-в. **Видимата материя се вижда от двете очи, както показва яснотата на зрението**.¹⁷⁹
ubhābhyām api cakṣurbhuyāṃ paśyati vyaktadarśanāt

[Няма твърдо установено правило: човек вижда с едно око; човек също вижда с две очи.]

Абхидхармиките казват: „Видяно също от двете очи; двете очи, когато са отворени, виждат по-ясно“. Освен това,¹⁸⁰ когато едното око е закрито, а другото е отворено наполовина, човек възприема две луни, но не и когато човек напълно или наполовина затвори това око, което е било отворено или когато напълно отвори или затвори това око, което е било наполовина затворено.

Човек не трябва да прави заключение, че зрителното съзнание е двойно поради факта, че неговата опорна точка е двойна, защото съзнанието не е материално като *рупа* и нямайки маса, то не се намира в никое определено място.

Казахме, че органът на зрение вижда, че органите на слух, мирис, вкус и осезание, всеки поотделно, възприемат своите обекти; а умственият орган разграничава. Дали тези органи достигат до своя обект [дали влизат в близка физическа взаимовръзка със своя обект]?

43с. **Органът на зрение, органът на слуха и умственият орган знаят своя обект без да достигат до него**.¹⁸¹
cakṣuḥśrotramano 'prāptaviṣayaṃ

1. (1) Органът на зрение вижда видимата материя на разстояние: той не я вижда като „окото му да е намазано“ с нея. Органът на слуха чува звуци на разстояние.

Умственият орган, бидейки нематериален, не влиза в близка физическа взаимовръзка със своя обект.

(2) Ако органите на зрение и слух трябва задължително да влизат в близка взаимовръзка със своя обект, тогава аскетите в *дхияна* ((вгълбяване)) не биха достигали до божествени гледки или божествени звуци, както не достигат до божествено усещане на мирис (vii.42).

[Възражение.] Ако органът на зрение вижда един обект, с който не влиза в близка взаимовръзка, защо не вижда видима материя, която е твърде далеч или възпрепятствана от това да се вижда?¹⁸²

[Отговор.] Защо магнитът не притегля всичкото желязо? Нещо повече, същото затруднение остава, дори ако се предположи, че органът влиза в близка взаимовръзка с обекта: защо органът на зрение не вижда роговицата, клепаща и всички обекти, с които е в близка връзка? Или по-скоро нека кажем, че същото правило се прилага за органа на зрение и за органите на обоняние и вкус: органът на обоняние усеща само миризмата, с която е в близка взаимовръзка, но не усеща миризмата, която самият той има. По същия начин органът на зрение вижда само определена далечна видима материя, но не вижда всичката далечна видима материя.

Според някои учители от факта, че човек чува шум от вътрешността на ухото, може да се заключи, че органът на слуха чува звук, с който той е в близка взаимовръзка, тъй като също чува звук на разстояние.¹⁸³

(3) Другите три органа – на обоняние, вкус и осезание – възприемат един обект, с който са в близка взаимовръзка. За мириса това е в резултат от факта, че е необходимо вдишване, за да се възприеме дадена миризма.¹⁸⁴

43d. **За другите три органа, обратното.**

trayam anyathā ||

2. Какво трябва да се разбира под израза „да достигна“ (да вляза в близка взаимовръзка)? Какво се има предвид, когато се казва, че носът „достига“ до своя обект, знае своя обект, „след като е достигнал до него“?

Да достигна означава да „възникна в *нирантаратва*, *nirantaratva*“, в състояние на неразделение.¹⁸⁵ Обектът, който подновява себе си от момент в момент (iv.2c-d), се намира, че е възникнал в *нирантаратва* със съответния орган и обратно.

[Какво означава *нирантаратва*? Според *Бхаданта*, *Bhadanta*, непосредственото положение един до друг, липсата на интервал; според *Вайбхашиките*, непосредствена близост, липса на поставено помежду тяло].¹⁸⁶

3. Следователно се поставя въпросът, дали атомите се допират един до друг или не.

(1) *Вайбхашиките* от Кашмир (*Vibhāṣā TD 27*, т. 683a24) казват, че атомите не се допират един до друг; първо, ако атомите се допираха един до друг изцяло, то нещата, тоест различните атоми, щяха да се „смесват един друг“, тоест щяха да заемат само едно място и второ, ако атомите се допираха един до друг само в едно място, тогава те биха имали части, а атомите нямат никакви части.¹⁸⁷

Но ако няма контакт между атомите, как се произвежда звука?

Поради самата причина, че няма контакт, звукът е възможен: ако атомите се допираха един до друг, една ръка, която се сблъсква с друга ръка, би се разтворила в нея; една скала, която се сблъсква с друга скала, би се разтворила в нея, както смолата се разтваря в смола. И звук нямаше да се произведе.

Но ако атомите не се докосват един друг, защо една агломерация от атоми не се разпада на части, когато бива ударена?

Защото елементът вятър я държи заедно. Определен елемент вятър има разпръскването за своя функция, например вятърът в периода на разрушаване на света; определен елемент

вятър има концентрацията за своя функция, например вятърът в периода на създаване (iii.91, 100).¹⁸⁸

(2) [*Вайбхашиките* продължават с представянето на своето учение].

Казва се, че три органа достигат до своя обект, защото обектът им е в състояние на не-разделение от тях. От какво се състои не-разделението?

Състои се от факта, че няма нищо в интервала между двата. Това е каквото се има предвид под „да достигна“.

Освен това, понеже агломерациите имат части, не представлява трудност агломерациите да се допират една до друга. И от тази гледна точка дефинициите на *Vibhāṣā* (TD 27, т. 684a11 и т. 380a19) са оправдани: „Дали едно нещо-в-контакт възниква като има за своя причина нещото-в-контакт или възниква, като има за причина нещо-извън-контакт?“ Същият въпрос важи и за нещо-извън-контакт.

„Не може да се отговори по категоричен начин. Понякога нещо-извън-контакт възниква от нещо-в-контакт, както когато нещото-в-контакт се разпада на части. Понякога нещото-в-контакт възниква от нещо-извън-контакт, както когато нещото-извън-контакт се събере заедно. Понякога нещото-в-контакт възниква от нещо-извън-контакт, както когато дадени агломерации се събират. А понякога нещо-извън-контакт възниква от нещо-извън-контакт, като например частиците прах, задържани в отвора на прозореца“.

Бхаданта Васумитра, *Bhadanta Vasumitra* казва: „Ако атомите се докосваха един друг, те ще траят два момента“.¹⁸⁹

4. Мнения на *Васубандху*.

(1) *Бхаданта* казва: „В действителност няма никакъв контакт. Метафорично се казва, че атомите се докосват един до друг, когато са поставени без интервал“. (Цитирано във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 684a2, вж. бел. 189, края).

Това мнение е правилното.¹⁹⁰ В действителност, ако атомите позволяваха интервал между тях и тъй като този

интервал ще е празен, какво би възпрепятствало развитието на атомите в този интервал? Защото е възприето, че атомите са непроницаеми.¹⁹¹

(2) Агломерациите не са нищо друго освен атоми. Те са същите атоми, които в състояние на струпване са „нещото-в-контакт“ – по същия начин, по който са *рупа* (i.13). Така че е абсурд да се отрича, че атомите се докосват един друг и въпреки това да се приема, че агломерациите се докосват една друга.

(3) Ако вие допускате пространствено деление на атома, тогава един атом със сигурност ще има части, независимо дали влиза в контакт или не. Ако отричате това, защо тогава атомът, дори да влиза в контакт, ще има части?¹⁹²

Трябва ли да мислим, че органите грабват единствено един обект, които има техния размер – ако се вярва, че пространни обекти, например планина, се виждат внезапно поради илюзия, то е защото човек вижда много бързо частите на планината: несъмнено е така, когато човек вижда огнен кръг, очертан от бързото движение на въглен – с други думи, дали органите безпристрастно грабват един обект с техния размер или с различен размер?

44a-b. Трите органа, от които органът на обоняние е пръв, грабват обект, имащ техния размер.¹⁹³

tribhir ghrāṇādibhis tulyaviṣayagrahaṇaṃ matam |

Даден брой атоми от един орган, достигащи до същия брой атоми от един обект, произвеждат съзнание. Същото важи за мириса, вкуса и осезанието.

Но за виждането и чуването няма правило. Понякога обектът е по-малък от органа, както когато човек вижда върха на косъмче; понякога обектът е равен на органа, както когато човек вижда зърно грозде; а понякога е по-голям от органа,

както когато дори с полузатворени очи, човек вижда планина. Същото важи и за звука; човек чува бръмченето на комар, грохота на гръмотевицата и пр.

Този въпрос не възниква за умствения орган, който е нематериален.

(Тук възникват няколко проблема, отнасящи се до органите).

1. Как са подредени атомите на различните органи?

Атомите на органа на зрение са подредени върху зеницата като цвят на ким, тоест на повърхността: те от своя страна са покрити с прозрачна мембрана, която предотвратява тяхното разпръскване. Според друго мнение, те са подредени в дълбочина, като в цилиндрично шишенце за хапчета; а понеже са прозрачни като кристал, не се възпрепятстват едно друго.¹⁹⁴

Атомите на органа на слуха са подредени във вътрешността на *бхурджа*, *bhūrja*, онзи вид лист на брезата, който се намира вътре в ухото.

Атомите на органа на обоняние са подредени във вътрешността на ноздрите.

Тези първи три органа образуват гирлянда.¹⁹⁵

Атомите на органа на вкуса са подредени по горната част на езика във формата на полумесец. Мястото в средата на езика, с размер колкото върха на косъмче, не е заето от атомите на органа. Такова е мнението, изразено в Писанието.¹⁹⁶

Атомите на органа на осезание имат формата на тялото.

Атомите на женския орган са като барабан. Атомите на мъжкия орган са като палец.

2. Атомите на органа на зрение могат да бъдат *сабхага* (i.39) в тяхната цялост; *татсабхага* в тяхната цялост; някои да са *сабхага*, други – *татсабхага*. Същото се отнася и за органите на слуха, обонянето и вкуса. Но не всички атоми на органа на осезание са *сабхага*; даже когато тялото е обгърнато от пламъците на ада, наречен *Пратапана* ((*Pratāpana*, Огнен ад)) (iii.59), безкраен брой атоми са *татсабхага*, защото, казва Школата, тялото би се разпаднало на части, ако всички атоми на осезание работеха едновременно.

3. Няма случай съзнанието да е произведено от един атом на даден орган или от един атом на един обект. В действителност петте категории съзнание имат агломерации за своя опора и свой обект.

Това е поради факта, че атомите не се възприемат; така те са „невъзможни за възприемане“. (Срв. i.20a-b, iv.4).

Обектът на първите пет съзнания е едновременен със самото съзнание; обектът на шестото съзнание е или по-ранен от самото съзнание, или едновременен с него, или по-късен от него; с други думи, той е минал, настоящ или бъдещ (i.23). Дали същото се отнася и за опорната точка на съзнанието?

Не. Не се отнася.

Защо?

44с. **Що се отнася до съзнанието, опорната точка на шестото съзнание е минала.**

caramasyāśrayo 'tītaḥ

Единствената опорна точка на умственото съзнание е умственият орган, тоест съзнанието, което току-що е отминало ((умряло)) (i.17).

44d. Опорната точка на първите пет също е едновременна.

raiṣcānāṃ sahaśaś ca taiḥ ||

Опорната точка на петте съзнания е също едновременна с тях, тоест тя е както по-ранна, така и едновременна на съзнанието. В действителност опорната точка на тези съзнания е двойна: (1) Сетивният орган – органът на зрение и пр., който е едновременен със съзнанието и (2) умственият орган, който в момента, в който възниква съзнанието, е минал.

Така петте съзнания имат две опорни точки.

Възниква въпрос: Дали това, което е опорна точка на зрителното съзнание, е в същото време „непосредствено предшестваща и успоредна причина“ (*саманантараратаяа, samantantarapratyaya, ii.62*) за това съзнание?

Четири случая: (1) Органът на зрение, който единствено е опорна точка; (2) Съвкупността от умствени състояния – чувства, идеи и пр. (ii.24), които току-що са отминали: те са единствено непосредствена предшестваща причина; (3) Съзнанието, което току-що е отминало или умственият орган, който едновременно е и опорна точка, и непосредствена предшестваща причина; (4) Другите *дхарми* са нито едното, нито другото.

Същото се отнася и за съзнанието на слуха, обонянието, вкуса и осезанието.

По отношение на умственото съзнание се отговаря като се посочва първият от четирите случая: онова, което е опорната точка на умственото съзнание, винаги е успоредна и непосредствено предшестваща причина на това съзнание, но нещата, които са изчезнали ((умрели)), не са негова опорна точка.

Зрителното съзнание зависи от органа на зрение и от видимата материя. Защо органът се счита за опорна точка на съзнанието, а се изключва обекта?

45a-b. Опорна точка на съзнанието е неговият орган, защото съзнанието се променя според модалността на органа.¹⁹⁷

tadvikāravikāritvād āśrayāś cakṣurādayaḥ |

Когато органът на зрение е обект на внимание (при мазане на очите с мехлем и др.); когато е наранен от прах и др., когато е фокусиран; когато е ленив и слаб, съзнанието произвежда модалност ((способност или неспособност на органа да прави нещо)): тя се съпровожда от удоволствие или болка, нащрек е или е слаба. Обектът напротив, няма влияние върху модалността на съзнанието. Следователно органът е този, който е опорна точка на съзнанието, а не обектът. (ii.a-b).

Съзнанието знае обекта. Защо се обозначава с името на своя орган – „зрително съзнание“, ... „умствено съзнание“... „дхарма съзнание“?

45c-d. Поради тази причина и също поради това, че е „свое собствено“, тоест органът е този, който дава име на съзнанието.

ato 'sādhāraṇatvād dhi vijñānaṃ tair nirucyate ||

Съзнанието взема името на органа, защото органът е неговата опорна точка.

Тъй като органът е „негов собствен“: органът на един човек е опорната точка на зрителното съзнание само на този

човек. Видимата материя, напротив, е обща, защото определено видимо нещо се възприема както от зрителното съзнание, така и от умственото съзнание, както на един човек, така и на друг човек. Същата констатация важи и за органите на слуха, обонянието, вкуса и осезанието и техните обекти – звуци, миризми, вкусове и осезания.

Заклучаваме, че съзнанието се именува по своя орган, защото органът е негова опорна точка и защото органът е негово собствено нещо. Същото обаче не важи за неговия обект. Човек казва „звук от барабан“, а не „звук от палките на барабана“, „стрък пшеница“, а не „стрък от полето“.

Едно същество се ражда в определен период в света, в *Камадхату*, в Първата *Дхияна* и пр.; то е от това ниво, неговото тяло е също е от това ниво и то вижда посредством органа на зрението видима материя. Дали тялото, органът на зрение, видимата материя и съзнанието принадлежат на същото ниво или на различни нива?

Всички могат да принадлежат на различни нива.

1. Когато същество, родено в *Камадхату*, вижда с помощта на органа на зрение от своето ниво видима материя от своето ниво, тогава тялото, органът, видимата материя и съзнанието са от едно и също ниво.

Когато това същество вижда видима материя от своето ниво с помощта на един орган на зрение от Първата *Дхияна*, тогава тялото и видимата материя са от *Камадхату*, а неговият орган на зрение и съзнание са от Първата *дхияна*. Ако то вижда видима материя от Първата *Дхияна* с помощта на същия орган, тогава само тялото е от *Камадхату*, другите три са от Първата *Дхияна*.

Когато това същество вижда видима материя от *Камадхату* с помощта на един орган на зрение от Втората *Дхияна*, тогава тялото и видимата материя са в *Камадхату*, органът е във Втората *Дхияна*, а съзнанието е в Първата *Дхияна*. Ако то вижда с помощта на същия орган видима материя от Втората *Дхияна*, тогава тялото е в *Камадхату*, органът и видимата материя са във Втората *Дхияна*, а съзнанието е в Първата *Дхияна* (viii.13а-с).

По същия начин могат да се обяснят тези случаи, когато същество, родено в *Камадхату*, вижда посредством орган на зрение от Третата или Четвъртата *Дхияна* видима материя от същите тези нива или от по-нисше ниво.

2. Когато същество в Първата *Дхияна* вижда видима материя от своето ниво с помощта на един орган на зрение от същото ниво, тогава тялото, органът, видимата материя и съзнанието са от едно и също ниво; ако то вижда видима материя от по-нисше ниво със същия орган, тогава тялото, органът и съзнанието са от неговото ниво – Първата *Дхияна*.

Когато това същество вижда видима материя от своето ниво с помощта на един орган на зрение от Втората *Дхияна*, тогава трите са от неговото (Първата *Дхияна*), но органът е във Втората *Дхияна*; ако то вижда с помощта на същия орган видима материя от *Камадхату*, тогава тялото и съзнанието са от неговото ниво (Първата *Дхияна*), видимата материя е в по-нисше ниво, а органът на зрение е във Втората *Дхияна*; ако то вижда видима материя от Втората *Дхияна* със същия орган, тогава тялото и съзнанието са от неговото ниво (Първата *Дхияна*), а органът и видимата материя са във Втората *Дхияна*.

По същия начин могат да се обяснят тези случаи, когато същество в Първата *Дхияна* вижда с помощта на един орган на зрение от Третата или Четвъртата *Дхияна* видима материя от тези нива или от по-нисши нива.

3. Съгласно същите тези принципи можем да обясним онези случаи, при които същество от Втората, Третата или Четвъртата *Дхияна* вижда с помощта на един орган на зрение от

своето ниво или от различно ниво видима материя от своето ниво или от различно ниво.

Правилото е както следва:

46a. Органът на зрение не е по-нисш от тялото.

na kāyasyādharam cakṣuḥ |

Тялото, органът на зрение и видимата материя могат да принадлежат на пет нива: *Камадхату* и Четирите *Дхияни*.

Зрителното съзнание е само от две нива: *Камадхату* и Първата *Дхияна* (viii.13a-c).

Така постулирани, органите на зрение, които едно същество използва, могат да бъдат от нивото, на което принадлежи тялото на това същество, тоест от нивото, в което това същество е възникнало; могат да са от по-висше ниво, но никога от по-нисше.

Видимата материя и съзнанието от връзката с органа е или от същото ниво или от по-нисше, но никога от по-висше.

46b. Видимата материя не е по-висша от органа.

ūrdhvaṃ rūpaṃ na cakṣuṣaḥ |

Видима материя от по-висше ниво не може да бъде видяна от орган на зрение от по-нисше ниво.

46c. Нито съзнанието.

vijñānaṃ ca

Зрителното съзнание от по-висше ниво не може да възникне от орган, който е на по-нисше ниво.

46d. Видимата материя спрямо съзнанието и видимата материя, както и съзнанието от връзка с тялото, са от всички видове.

asya rūpaṃ tu kāyasyobhe ca sarvataḥ ||

Видимата материя чрез връзката си със зрителното съзнание е или равна, или по-висша, или по-нисша.

Видимата материя и зрителното съзнание чрез връзката си с тялото са както е отношението на видимата материя към съзнанието, тоест равно, по-висше или по-нисше.

47a. Същото се отнася и за органа на слуха.

tathā śrotram

Органът на слуха не е по-нисш от тялото, звукът не е по-висш от органа на слуха, нито слуховото съзнание; звукът чрез връзката си със слуховото съзнание и звукът и съзнанието чрез връзката си с тялото, могат да бъдат от всички видове.

47a-b. Три органа принадлежат на своето собствено ниво.

trayaṅgāṃ tu sarvam eva svabhūmikam /

По отношение на органите на обоняние, вкус и осезание, тялото, органът, обектът и съзнанието принадлежат изключително на нивото, в което съществото се ражда.

След като формулира това общо правило авторът споменава едно изключение.

47c-d. Съзнанието за осезание е от своето собствено ниво или от по-нисше ниво.

kāyavijñānam adharasvabhūmi

Тялото, органът на осезание и осезаемите неща винаги са от нивото, в което съществото е родено. Но съзнанието за осезание е: (1) от това ниво в случай на същество, родено в *Камадхату* или в Първата *Дхияна*; или (2) от по-нисше ниво (Първа *Дхияна*) в случай на същество, родено във Втората *Дхияна* или по-нагоре.

47d. Няма ограничение по отношение на умствения орган.

anīyataṃ manah ||

Понякога умственият орган е от същото ниво като тялото, *дхармадхату* и умственото съзнание; понякога той е по-нисш или по-висш. Ако тялото принадлежи на първите пет нива – *Камадхату* и Четирите *Дхияни* – тогава умственият орган, *дхармадхату* и умственото съзнание могат да бъдат – във вгълбване или в момента на зачатие – от всяко ниво, като всички нива могат да са различни за всеки отделен случай. Това ще бъде обяснено в Осма Глава, която разглежда вгълбванията (viii.19c-d). Тук няма да говорим за това с цел краткост, а не с цел „на печалба малък, на болка голям“.

Има осемнадесет *дхату* и шест съзнания. Кое *дхату* от кое съзнание се разграничава?

48a. Пет външни *дхату* се разграничават от два вида съзнание.

pañca bāhyā dvivijñeyāḥ

Видимата материя, звуците, миризмите, вкусовете и осезаемите, се знаят респективно от съзнанията: зрително, слухово, обонятелно, вкусово и осезателно. Те всички се разграничават от умственото съзнание. Всяко от тези външни *дхату* по този начин се разграничава от две съзнания.

Другите тринадесет *дхату* понеже не са от сферата на сетивното съзнание, се разграничават от едно умствено съзнание.

Колко *дхату* са вечни?

Нито едно *дхату* е напълно вечно. Но

48b. Необусловените *дхарми* са вечни.¹⁹⁸

nityā dharmā asaṃskṛtāḥ |

Необусловените неща (i.5b) формират част от *дхарма-дхату* (i.15c). Така една част от *дхармадхату* е вечна.

Колко *дхату* са *индрии*, *indriya*, тоест доминиращи (ii.1)?

48c-d. Дванадесетте вътрешни *дхату* и една част от *дхармадхату* са *индрии*.¹⁹⁹

dharmārdham indriyaṃ ye ca dvādaśādhyātmikāḥ smṛtāḥ ||

Една *Сутра*²⁰⁰ изброява двадесет и две *индрии*: 1. органът на зрение, 2. органът на слуха, 3. органът на обоняние, 4. органът на вкуса, 5. органът на осезание, 6. умственият орган, 7. мъжкият орган, 8. женският орган, 9. жизненият орган, 10. умението да се усеща удоволствие или чувството на удоволствие, 11. умението да се усеща неудоволствие или чувството на неудоволствие, 12. умението да се чувства удовлетворение или чувството на удовлетворение (*сауманасиендрия*), 13. умението да се усеща неудовлетворение или чувство на неудовлетворение, 14. умението да се усеща безпристрастност или чувство на безпристрастност, 15. умението вяра, 16. умението енергия, 17. умението памет, 18. умението вглъбяване, 19. умението да се разграничават *дхармите* или умението *праджня* ((мъдрост)), 20. *анаджнатамаджнасяминдрия*, 21. *аджнендрия* и 22. *аджнатавиндрия*.

Абхидхармиките (*Пракаранапада*, *Prakarāṇapada*, свитък 31b) не броят групата, която формира шестте органа на съзна-

ние (*аятаните*), тоест органите на зрение, слух, мирис, вкус, осезание и умствения орган. Те не поставят умствения орган след органа на осезание, а след жизнения орган поради това, че умственият орган, както и сетивните органи (10-14) имат също една *аламбана* ((обект)) (i.29b-d), а не само *вишая* ((място, където органът упражнява своята дейност)), както е при органите на сетивните съзнания (1-5).²⁰¹

Измежду двадесетте и две *индри* единадесет, а именно жизненият орган (9), петте способности ((умения)) за усещане (10-14), петте морални способности (15-19) и една част от последните три формират част от *дхармадхату*.²⁰²

Дванадесетте вътрешни *дхату* са: (1) петте органа на сетивно съзнание, които формират пет *дхату* и пет *индри* (1-5); (2) умственият орган (i.16c), тоест шестата *индрия*, което прави седем *дхату*, и (3) една част от последните три *индри*.

Петте останали *дхату* и една част от *дхармадхату* не са *индри*.

¹ Авторите на *Винаявибхаша*, *Vinayavibhāṣā* казват: (1) има Буда, който не е *Бхагават*, ((*Bhagavat*, Божествен)) а именно *Прагиекабуда*, *Pratyekabuddha*, защото той е *сваямбху*, *svayambhū*, тоест достигнал *Бодхи* ((*Bodhi*, просветление)) сам ((без учител)), защото не е изпълнил задачата *дананарамита* ((*dānapāramitā*, съвършенство при правенето на дар)) и пр. (vii.34); (2) има *Бхагават*, който не е Буда, а именно *Бодхисаттва*, ((*Bodhisattva*, просветлено същество)) в своето последно съществуване; (3) има Буда *Бхагават*; (4) има хора, които не са нито Буда, нито *Бхагават* (*Вякхя*, *Vyākhyā*, 3.12). Може също да се каже, че *Шраваките* или Учениците ((*Śrāvaka*, букв. чул Учението от самия Буда)), са Буди (*Ариядева*, *Шатака*, *Āryadeva*, *Śataka*, 270), тъй като те са придобили *Бодхи* (vi.67).

² *Шарипутра*, *Śāriputra* не знае петте чисти *скандхи* от *Татхагата* ((*Tathāgata*, епитет на Буда, означаващ „така дошъл, така си отишъл“)).

³ *Маудгальяна*, *Maudgalyāyana* не е видял, че майка му е била преродена в *Маричилокадхату* ((*Marīcīloka dhātu*, блестящо, лъчисто *дхату*)).

Шарипутра не е открил корените-на-доброто у един кандидат за *Бхикушу* (вж.vii.30), но Буда заявява:

моксиабиджам ахам хи ася сусукиман упакишиѐ |
дхатупашанавиваре нилинам ива канчанам ||
mokṣābījam aham hy asya susūkṣmat upakṣaye |
dhātupāṣāṇavivare nilīnam iva kāñcanaṃ ||

Срв. Huber, *Сутраламкара*, *Sūtrālamkāra*, стр. 286.

⁴ Както строфата казва:

сарвакарам каранам екася маюрачандракасяпи насарваджнаир
джнеям
сарваджня-джнянабалам хи тат.
sarvākāraṃ kāraṇaṃ ekasya mayūracandrakasyāpi nāsarvajñair jñeyaṃ
sarvajñānābalaṃ hi tat |

⁵ *Прагиекабудите* и *Шраваките* също са изоставили (*прахина*, *prahīṇa*) незамърсено невежество (*аклиштам аджнянам*, *akliṣṭam ajñātam*) по съвсем същия начин, по който са изоставили органа на зрението и пр., тоест като са изоставили всякакво желание (*чандарага*, *candarāga*) по отношение на него. Но това незамърсено невежество остава активно в тях (*самудачарати*, *samudācarati*), дори и изоставено, точно както органът на зрението.

Не е такъв случаят с Буда: ето защо авторът казва, че той е унищожил (*хата*, *hata*) мрака по такъв начин, че да не възникне отново.

⁶ „Доколкото е възможно“, *ятхабхавям*, *yathābhavyam*. Това е ясно само по себе си, както когато се казва: „Той дава храна на *Брахмините*, за да ядат“.

⁷ Тук имаме множествоно число, защото съществата, които трябва да бъдат спасени, са безброй.

⁸ Израз на *Ариядева*, *Шатака*, *Āryadeva*, *Śataka*, 265.

⁹ Първо обяснение: със силата на *риддхи* (*ṛddhi*, свръхестествена сила) (vii.48), като *Вишну*, *Viṣṇu*; със силата на даването, като *Махешвара*, *Maheśvara*. Второ обяснение: по силата на *риддхи*, по силата на даването и по силата на неговата *прабхава*, (*prabhāva*, светлина като от скъпоценни камъни) (vii.34).

Вярно е, че Будите извършват чудеса (*риддхипратихаря*, *ṛddhiprātihārya*), за да привлечат към себе си вярвящи (*аварджанаматра*, *āvarjanamātra*); но чрез чудото на учението (*анушасани*, *anūśāsanī*) те спасяват света, унищожавайки неговите замърсявания (vii.47a-b).

¹⁰ *Дхармите* са смесени, като цветята, човек ги разграничава и ги подрежда в букети: тези са чисти, онези са нечисти и пр.

В тази операция една определена *дхарма*, свързана с ума (*чаитта*, *caitanya*, ii.23) и наречена *праджня*, играе главна роля. Като следствие, *праджня* се дефинира като „разграничаване на *дхармите*“.

¹¹ *Мала*, *mala*, петно, е синоним на *асрава*, *āsrava*, порок. Ние превеждаме *анасрава* като „чисто“. *Асравите* са дефинирани в v.35. Вж. по-долу i.4.

¹² Названието „*Абхидхарма*“ обозначава не само чистото съзнание, което разграничава природата на нещата, но също и всички чисти елементи на психологическия момент, в който това съзнание се произвежда: усещане и пр. (i.14c). Един от тези елементи е материален (*рупа*) и се нарича „чиста дисциплина“ (*анасрава самвара*, *anāsrava saṃvara*, iv.13c).

¹³ *Вякхя*: *парамартха ева парамартхиках | парамартхе ва бхавах парамартхиках | парамартхена ва дивяти чаратити парамартхиках | paramārtha eva pāramārthikah | paramārthe vā bhavaḥ pāramārthikah | paramārthena vā dīvyati caratīti pāramārthikah*

¹⁴ Трактатът е (1) или *Абхидхарма Шастра*, *Abhidharma Śāstra*, или *Абхидхарма Ритака*, *Abhidharma Rīṭaka*. Независимо как е наречен, някои считат, че той не трябва да се разбира като „Трактатът със съпровождащите го книги, получава името *Абхидхарма*“, защото една книга няма никакви „съпровождащи“. Някои вярват, че съпровождащите книги се състоят от (1) *лакианите* (ii. 45c-d); (2) или *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna*, считана като „тялото на *Абхидхарма*, имащо за крака („съпровождащи“) шестте книги: *Пракаранапада*, *Виджнянакая*, *Дхармакая*, *Праджняптишастра*, *Дхатукая* и *Самгитипаряя*, *Prakaraṇapāda*, *Vijñānakāya*, *Dharmakāya*, *Prajñāptiśāstra*, *Dhātukāya*, *Samgītiparyāya* (Burnouf, *Introduction*, стр. 448).

¹⁵ Първите два реда са цитирани в коментара (на *Амритаканика*, *Amṛta-kaṇikā*) върху *Намасамгити*, *Nāmasaṃgīti*, 130 чрез прочита *яд упашантайе*, *yad upaśāntaye*; третият е цитиран във *Вякхя*.

¹⁶ Думата *кила* ((нали)) показва, че *Васубандху* представя тук едно мнение, мнението на *Вайбхашиките*, което той не приема. За *Саунтраките* и за *Васубандху* трактатите *Абхидхарма* не са словото на Учителя. Проблемът с автентичността на трактатите *Абхидхарма* е разгледан във Въведението.

¹⁷ Тибетската версия на *Уданаварга*, *Udānavarga* (*Mdo* XXVI) е преведена от W. Rockhill (Лондон, 1883 г.) и публикувана от Н. Beck (Берлин, 1911 г.). Голяма част от оригинала е била открита в Туркестан, *JRAS*, 1912 г., стр. 355-377; *J.As.* 1912 г., I.311, и свидетелства за съответствие с източниците на езика пали). S. Levi, *J.As.* 1912 г., II.215-222.

¹⁸ Дж. Такакусу, J. Takakusu, За литературата *Абхидхарма* на *Сарвастивадините*, „On the Abhidharma Literature of the Sarvastivādins“, *JPTS*, 1905, стр. 75.

¹⁹ Обусловените *дхарми* с изключение на онези, които формират част от Пътя, са наречени *сасрава*: „във връзка със замърсяванията“.

Как и защо „са във връзка със замърсяванията?“

1. Не може да се каже, че те са „свързани“ (*сампраюкта*, *saṃprayukta*) със замърсяванията, защото само умът и умствените състояния, които за замърсени (*клишута*, *kliṣṭa*), са свързани със замърсяванията (i.23).

2. Не може да се каже, че те съществуват едновременно (*сахотпада*, *sahotrāda*) със замърсяванията. При една такава хипотеза както външните (*бахя*, *bāhya*, i.39a) *дхарми*, така и петте *упаданаскандхи* (i.8) при човек, у когото замърсяванията не са активни в настоящия момент, не биха били „във връзка със замърсяванията“.

3. Не може да се каже, че те са основата (*ашрая*) на замърсяванията, защото само шестте органа на съзнанието са основа на замърсяванията.

4. Не може да се каже, че те са обектът (*аламбана*) на замърсяванията. При тази хипотеза *Нирвана*, *Nirvāṇa* (= *ниродхасатя*) (*nirodhasatyā*, Знание за Благородната Истина за Прекратяването на Страданието)) би била „във връзка със замърсяванията“, защото човек може да има грешни възгледи относно *Нирвана*. При тази хипотеза също, една по-висша сфера би била „във връзка със замърсяванията“ поради факта на съществуване на замърсявания в по-нисша сфера, която ги сграбчва за свой обект (мнения, порицани и заклеймени в v.18).

Така авторът обяснява, че една *дхарма* се нарича „имаща връзка със замърсяванията“, защото замърсяванията прилепват към нея (*анушерате*, *anuśerate*), тоест растат в нея (*нуштим лабханте*, *puṣṭim labhante*) или намират подслон и опора в нея, както един крак може да стои върху земята, но не и върху горящ огън. Замърсяванията (*анушая*, *anuśaya*) се развиват (*самтаянте*, *saṃtāyante*), имайки опора или вземайки сила за растежа си от *дхармите*, които са „във връзка със замърсяванията“.

Според друго мнение, както се казва: „Тази храна ме устройва“ (*мама анушете*, *tama anuśete*), означавайки: „Тази храна е подходяща, добра е за мен (*анугунибхавати*, *anugunībhavati*)“, по същия начин замърсяванията

„идват при тези *дхарми*“, „имат предпочитания към тези *дхарми*“. Така *дхармите*, към които замърсяванията имат предпочитания, а именно обусловените неща с изключение на Пътя, са „във връзка със замърсяванията“. В действителност обусловените неща се създават от действие, възникнало от замърсяванията; ето защо замърсяванията имат предпочитания към тях. (*Вякхя*), Вж. v.1, 18, 29, 39, 40.

Различните школи не са на едно мнение по въпроса дали тялото на Буда е „във връзка със замърсяванията?“ Вж. i.31d.

²⁰ Истината за Пътя е съвкупността от *дхарми*, които съставляват Виждането и Медитацията върху Истините (vi.25d, vii.3b).

За *асамскритите*, *asaṃskṛta*, i.48b, ii.55c-d и *Въведението*.

²¹ Някои философи, а именно *Ватсунуптриите* казват, че има само една *асамскрита* и тя е *Нирвана*. *Вайшешиките*, *Vaiśeṣika*, приемат, че има много *асамскрити*: *параману*, *paramāṇu* и пр. (*Вякхя*). Някои приемат три *асамскрити*, други считат *шунята* (*śūnyatā*, пустотата), която е *татхаталакшана* (*tathatālakṣaṇā*, качеството, характеризиращо те като такъв)) за *асамскрита* (*asaṃskṛta*, необусловено нещо). (*Madhyamaka*, vii.33, т.176). Wassilief, стр. 282. *Kathāvatthu*, ii.9, vi.3.

²² За двете *ниродхи*, i.6, ii. 55c; за петте *ниродхи*, i.20a-b.

²³ За разликата между пространството (*акаша*, *ākāśa*) и празнотата (*акаша-дхату*, *akāśadhātu*), вж. i.28; за несъществуването на *асамскрита*, наречена „пространство“ (теория на *Саунтрамиките*), вж. ii.55c-d. *Kathāvatthu*, vi.6-7.

Мнението на *Мадхямиките*, *Mādhyamika* за пространството и за другите необусловени неща, което съвпада с това на *Саунтрамиките*, е представено от *Ариядева*, в *Шатака*, *Āryadeva, Śataka*, ix.3 (*Madhyamakavṛtti*, 505; *Чатухшатика*, *Catuṣṣatikā*, 202, *As. Soc. of Bengal*, iii. стр. 483, 1914 г.) така: „Там където няма материя (*пуна*), няма нищо, което да възпрепятства възникването на материални *дхарми*: отсъствието на материя получава името *акаша*, защото нещата там сияят ярко (*бхришам асянтах кашанте бхавах*, *bhṛṣam asyāntah kāśante bhāvāh*). В *Абхидхармашастра Вайбхашиките* допускат, че *акаша* е реалност (*васту*, *vastu*), без да виждат, че Писанието трябва да даде име на нещо нереално, на нещо напълно отрицателно (*авастусато'кимчанася*, *avastusato 'kiṃcanasya*)...“

²⁴ Сравнете дискусията от *Kathāvatthu*, xix.3.

Сарвастивадините имат предвид, че „разединяването от замърсяване“, „потискането на бъдещо замърсяване или страдание“ (*висамйога*, *vsamyoḡa* или *ниродха*, *nirodha*) е нещо, съществуващо само по себе си, реална *дхарма*, нещо (*дравя*). „Разединяването“ не се произвежда от причини и поради това е вечно. Посредством *пратисамкхя*, *pratisaṃkhyā* (разбирането на Истините) човек достига до придобиване (*пранти*, ii.36b) на разединение ((от замърсяванията)).

²⁵ Благословения сравнява един нечист (*сасрава*) обект с дъска за лепене на съобщения, така да се каже – с обект, към който замърсяванията като

желание, омраза и др. прилепват. Замърсяванията, представляващи връзване, *самйоджана*, *saṃyujana* са въже, а *пудгала* ((*pudgala*, обикновен човек) е животното. (Срв. *Saṃyutta*, iv.282). Един *сасрава* ((замърсен) обект е *самйогавасту* ((самообвързал се обект)), *саннйоджания*, *saññojaniya*.

²⁶ *Дхармадинна*, *Dharmadinna* била попитана от нейния бивш съпруг, стопанинът *Вишакха*, *Viśākha*: „*кимсабхага ария ниродха*“ ((*kiṃsabhāga ārya nirodhaḥ*, „Кои са подобните неща, които *Ариите* унищожават?“) Тя отговорила: „*асабхага аюшман вишакха*“ ((*asabhāga āyuṣman viśākha*, „Не-подобните, надарени с живот неща, *Вишакха*)) (*Madhyamāgama*, TD 1, т.788с16, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 162b11). Срв. *Маджджхима*, *Majjhima*, i.304: *ниббанасса пан 'аѳе ким патигхаго...*; *nibbānassa pan 'aṃye kiṃ patighāgo ...*

²⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 164b13. *Kathāvatthu*, ii.9 приписва на *Махимсасакуте*, *Mahimsāsaka* (Wassilief, стр. 282) и на *Андхаките*, *Andhaka* разликата между *патисамкха*- и *апатисамкхяниродха*, *paṭisaṃkhā- appaṭisaṃkhānirodha*. *Шамкара*, *Śaṃkara* обсъжда двете *ниродхи* в пълата им форма, ii.22 (вж. Kern, *Album*, iii), но той бърка *апатисамкхяниродха* с *анитятаниродха* (i.20a-b).

²⁸ Тази класификация почива на два принципа: 1. Може да има *патисамкхяниродха* (разделяне, разединяване) от нечистите *дхарми* от всеки един времеви период, независимо дали са били, дали са сега или не са предопределени да възникнат. 2. Има *апатисамкхяниродха* на всички *дхарми* – чисти или нечисти – които не са предопределени да възникнат: бъдещите *дхарми* съществуват, те ще възникнат, ако причините за възникване предизвикат тяхното преминаване от бъдещето в настоящето. Те няма да възникнат, ако човек придобие тяхната *апатисамкхяниродха*. Например, в определен момент даден Светец придобива способност да не може да възникне в утроба на животно, която способност оттук нататък за него означава „непредопределен да възникне“ (*анутпаттидхарман*).

Благословения казал за *Сротаапанна*, *Srotaāpanna*: „Той е потиснал (*нируддха*, *niruddha*) адските състояния, ((прераждане в)) утробите на животните и съществуващата като *према* ((*preta*, гладен дух))“ (Срв. *Saṃyutta*, v. 356, *кхинанирайо кхинатирачханайонико ...*; *khīṇanirayo khīṇatiracchānayaniko ...*).

Апатисамкхяниродха е *дхарма* сама по себе си. За човек, който я притежава (*прати*), тя прави абсолютно невъзможно възникването на определена *дхарма*. Това абсолютно не-възникване не е резултат от недостатъчност на причини, защото ако причините трябваше да се задействат някой ден, *дхармата* ще възникне: така притежаването на *апатисамкхяниродха* е това, което прави събирането на достатъчно причини и възникването съвсем невъзможно.

Вж. ii.55с-d, v. 24.

²⁹ Терминът *скандха* е обяснен в i.20.

³⁰ Според *Сутрата*: *тринимани бхикшавах катхавастуни ачатуртхани апанчамани яни ашритярях катхам кантаянтах катхянти | катамани трини | атитам катхавасту анагатам катхавасту пратиупаннам катхавасту; trīṇīmāni bhikṣavaḥ kathāvastūny acaturthāny araṅgamāni yāni āśrityāryāḥ kathām kathayantaḥ kathayanti | katamāni trīṇi | atītam kathāvastu anāgataṁ kathāvastu pratyupannam kathāvastu.*

Срв. *Aṅguttara*, i.197.

³¹ *TD 26*, т.728a24: „Трите пътя, трите *катхавасту* са обгърнати от осемнадесет *дхату*, дванадесет *аятани* и пет *скандхи*; те се знаят от деветте знания, с изключение на *ниродхаджняна* ((*nīrodhajñāna*, Знанието за Унищожението на замърсяванията)); те се разграничават от шестте съзнания и се повлияват от всички *анушаи* ((*anuṣaṅga*, латентно замърсяване)).

³² Защо необусловеното не е „основа на беседата“? Защото то не е причина за беседа (ii.55). Защото едно необусловено нещо няма история, като например: „*Дипамкара*, *Dīpaṅkara* е бил такъв ...; *Майтрея*, *Maitreya* ще бъде ...; Царят *Капххина*, *Kaprhina* (?) е такъв“. (*Вяхя*).

³³ Според ((откъс от)) *Prakaraṇa*, *TD 26*, т. 716b23, който може да бъде възпроизведен като: *санхсара дхармах катаме? sarve samskṛita dharmaḥ*; ((*saniḥsārā dharmāḥ katame? sarve saṁskṛtā dharmāḥ*; „Кои са дхармите, които трябва да се изоставят, изхвърлят? Всички обусловени *дхарми*“) – би трябвало да „изоставят“ не само нечистите *дхарми*, но и Пътя. *Вяхя* цитира текста ((в който се говори)) за изоставянето на речния сал, *Majjhima*, i.135, *Ваджрачхедика*, *Vajracchedikā*, параграф 6: *колопамам дхармапаряам аджанадбхир дхарма апи прахатавах прагевадхарма ити; kolopataṁ dharmaparyāyam ājānadbhīr dharmā aṇi prahātavyāḥ prāg evādharmā itī* (Срв. *Бодхичаряватара*, *Bodhicaryāvatāra*, ix.33, *Катха*, *Kaṭha*, ii.14).

³⁴ Според *Prakaraṇa*, *TD 26*, т. 716a3: *савастуках – сапратя дхармах катаме? самскрита дхармах; savastukāḥ sapratyayā dharmāḥ katame? saṁskṛtā dharmāḥ*. Вж. ii.55 в края.

³⁵ Според етимологията *васту* ((букв. нещо)) означава *хету* ((причина)); *васанти асмин прак каряни паичат тата утпаттех; vasanti asmiṇ prak kāryāṇi praścāt tata utpatteḥ*.

Вяхя тук цитира фрагмент от *Бхашиям*, *Bhāṣyam*, в неговата пълнота, ii.55, относно петте значения на думата *васту* в Писанието (*Vibhāṣā*, *TD 27*, т. 980b12). За *Васубандху савастука* означава „реален“: обусловените неща са реални, необусловените неща са нереални.

³⁶ *Vibhāṣā*, *TD 27*, т. 386c12 и следващите (сл.) представя четиринадесет обяснения на термина *упаданаскандха*. *Васубандху* цитира първите три.

За *кхандха* и *упаданакхандха*, *Visuddhimagga*, xiv, според написаното от Warren, стр.155.

³⁷ За *рана*, *сарана* и *арана*; *raṇa, saraṇa, araṇā*, (vii.35c), вж. *Muséon*, 1914 г., стр. 35; Walleser, *Die Streitlosigkeit des Subhūti* (Heidelberg, 1917).

³⁸ *асмин ева рохита вяямаматре калеваре локам праджняпаями локаса-мудаям ча; asmin eva rohita vuṣṣyātamatātre kalevare lokam prajñāprayāmi lokasatmudayaṃ ca* (*Aṅguttara*, ii.48: *рохитассадеванутта, rohitassadeva-putta*). Благословения по-нататък казал: *лухяте пралухяте тасмал локах; luhyate praluhyate tasmāl lokaḥ* (*Saṃyutta*, iv. 52) *Aṣṭasāharikā*-, стр. 256; *Mahāvūyutpatti*, 154.16 (Wogihara, *Bodhisattvabhūmi*, Leipzig, 1908, стр. 38) Коренът е луджи, *luji*, не локи, *loki*.

³⁹ *Вякхя*: съгласно текста *бхавах катамах | панчопаданаскандхах; bhavaḥ katamaḥ | pañcopādānaskandhāḥ* („Какво е съществуване? Петте упадана-скандхи“.)

Сюан-цанг превежда „Те са тройното съществуване“.

Източникът на *Васубандху* изглежда е *Prakaraṇa*, *TD* 26, т. 715a9: „Кои *дхарми* са *бхава* (съществуване)? Нечистите *дхарми*. Кои *дхарми* не са *бхава*? Чистите *дхарми*“.

⁴⁰ Срв. *Prakaraṇapāda*, Глава I, преведена във Въведението.

⁴¹ Петте органа (*индрии*) са свръхчувствителни (*атииндриа, atīndriya*), прозрачни (*аччха, accha*), различни от обекта на органите, различни от видимите неща, от осезаемите неща и пр. Чрез размишление и умозаключение узнаваме за тяхното съществуване. За своя основа (*адхиштхана, adhiṣṭhāna*) те имат това, което е прието да се нарича „око“, „ухо“ и пр. (i.44a-b).

За *пасадачакху, чаккхупасада, pasādacakkhu, cakkhupasāda*, вж. *Dhammasaṅgaṇi*, 616, 628.

⁴² Вж. *Сутрата*, цитирана в i.35. Срв. *Vibhaṅga*, 122, *Psychology*, 173.

⁴³ Първото обяснение е според *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 369b21.

⁴⁴ *Vibhāṣā TD* 27, т.64a5: *Mahāvūyutpatti*, 101; Срв. *Dhammasaṅgaṇi*, 617.

⁴⁵ *Саутрантиките* отричат, че формата е нещо различно от цвят.

⁴⁶ *Vijñānakāya*, *TD* 26, т. 583a14, *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 390b24.

⁴⁷ *Dhammasaṅgaṇi*, 636.

⁴⁸ *Dhammasaṅgaṇi*, 624.

⁴⁹ *Саттвакхя* = *саттвам ачауте, sattvākhyā = sattvam ācaṣṭe*: всяка *дхарма*, която обозначава живо същество, се нарича *саттвакхя*. Когато човек разбира звука, който съставлява речевото действие (*вагвиджняпти, vāgvijñāpti*), той знае „Това е живо същество“. Всеки звук, различен от говор, е *асаттвакхя, asattvākhyā*.

⁵⁰ Според *Dharmaskandha*, *TD* 26, т. 500b24, той е 14 вида. Срв. *Dhammasaṅgaṇi*, 629.

⁵¹ *Dhammasaṅgaṇi*, 625.

⁵² *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 661c14 и сл., *Dhammasaṅgaṇi*, 648. Вж. i.35.

⁵³ *DhammapadaŪdānavarga*

⁵⁴ Вж. i.30b.

⁵⁵ Според *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 64a11.

⁵⁶ *Мановиджняна* или умственото съзнание грабва цялата съвкупност от обекти на сетивните съзнания: зрително съзнание (*чакиурвиджняна*) и пр.; ето защо се смята, че то има *саманялакшана* ((*samānyalakṣaṇa*, универсална характеристика)) за своя сфера; с други думи то не е специализирано по отношение на своя обект.

По същия начин, ако някой каже, че зрителното съзнание има връзка със синьо, жълто, червено и бяло, трябва да се каже, че то има *саманялакшаната* за своя сфера, защото характеристиките на „видимата“ *рупаятана* са негов обект; същото се отнася за слуховото съзнание, обонятелното съзнание и пр. Само че това противоречи на Писанието.

Отговор. Когато Писанието учи, че всяко едно от петте сетивни съзнания има *свалакшана* ((собствена, уникална характеристика)) за своя сфера, това се отнася до уникалните или собствени (*сва, sva*) характеристики (*лакшана*) на *аятаните*, а именно качеството да бъдат *рупаятана*, тоест качеството да бъдат видими, да бъдат „разпознаваеми от зрителното съзнание“ или качеството да бъдат *шабдаятана*, „качеството да бъдат разпознаваеми от слуховото съзнание“ и пр. Писанието не говори за уникалната характеристика на нещата, а именно „качеството да имат син аспект“ или „качеството да бъдат разпознаваеми от зрителното съзнание като имащи син аспект“ и пр. Не от гледна точка на уникалните характеристики на тези обекти се казва, че петте съзнания имат „свалакшана за своя сфера“ или с други думи, са наречени „специализирани по отношение на своя обект“.

⁵⁷ *Авиджняпти* ще бъде описано подробно в iv.3d и пр. То може да се преведе като „не-информация“ или „не-информативно“. Това е едно действие, което не причинява нещо да се знае от друг и по това наподобява мисловно действие. Но то е материя (*рупа*) и по това наподобява телесно и речево действие. Ще видим, че *Саунтраките* и *Васубандху* не приемат съществуването на специфична ((отделна)) *дхарма*, наречена *авиджняпти*.

Самгхабхадра мисли, че дефиницията за *авиджняпти*, формулирана от *Васубандху*, не съответства на доктрината на *Вайбхашиките*. Неговите възражения (в *Няянусара*, *Нуṣāyānusāra*) са възпроизведени и отхвърлени от *Яшомитра*, *Yaśomitra* (*Vyākhyā*, 31.16-34.5). В *Самаяпрадипика*, *Sama-yā-pradīpikā*, той заменя една нова *карика*, ((*kārikā*, строфа)) с такава на *Васубандху*, която *Яшомитра* цитира:

kr̥te'ni visabhāge'ni citta cittatāyā ca yat |
vyākṛtapratigham rūpaṃ sa hi avidjñaptir iṣyate ||
kr̥te'pi visabhāge'pi cīte cittāyāye ca yat |
vyākṛtāpratighaṃ rūpaṃ sā hy avijñaptir iṣyate ||

⁵⁸ *Самгхабхадра*, *Samghabhadra* обяснява: Защо *махабхута* ((*mahābhūta*, великите елементи)) са наречени *дхату*? Защото те са мястото на възникване на всички *рупадхарми*; самите *махабхути* имат своя произход от *махабхути*. Само че в света едно място на възникване получава името *дхату*: така златните мини и пр. се наричат *дхату* на злато и пр. Или по-скоро те са

наречени *дхату*, защото са мястото на възникване на многообразието от страдания. Примерът е като по-горе. Някои казват, че те са наречени *дхату*, защото носят уникалните характеристики както на *махабхутите*, така и на производната *рупа* (TD 29, т. 335с13-17).

Дхату носят също и името *махабхута*. Защо *бхута*? Защо *махабхута*?

В момента, в който различни видове производна материя (синя и пр.) възникват, всяка една от тях се появява ((букв. излиза)) под различен аспект ((с различна черта)): ето защо са наречени *бхута*.

Според други учители, поради доминиращата (*адхипати*, *adhipati*) сила на действията на живите същества в хода на вечната *самсара* ((*saṃsāra*, кръговратът от прераждания, постоянното скитане)), те винаги съществуват: ето защо се наричат *бхута*. Или по-скоро, появата (*утпада*, *utpāda*) на *дхармите* е онова, което се нарича *бхава* ((*bhava*, ставане, съществуване)) ...

⁵⁹ Етимологическото обяснение на думата *бхутани*, *bhūtāni* е *бхутам танванти*, *bhūtaṃ tanvanti*.

⁶⁰ Водата (в познатия смисъл на думата) поддържа плавателните съдове: така земният елемент проявява своята собствена, специфична дейност; той е топъл, той се движи и пр.

Вж. ii.22, *Dhammasaṅgaṇi*, 962-966, *Compendium*, Приложение, стр. 268.

61

⁶² *дешантаропнаданасвабхава ... ирана*, *deśāntarotpādanasvabhāvā ... īraṇā*, срв. източника, цитиран в *Compendium*: *десантаруппаттихетуабхавена*, *desantaruppatitihetubhāvena*.

⁶³ Санскритският и Тибетският текст имат множествено число. Сюан-цанг: *Пракарананапада*, *Парамартха*: *Fen-pieh tao-li lun. Prakaraṇa*, TD 26, т. 699с5, *ваюдхатух катамах?* *лагхусамудиранатвам*; *vāyudhātuh katamah? Laghusamudīraṇatvam*.

⁶⁴ Въпросната *Сутра* (*Samyuktagāta*, TD 2 т. 72с, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 388а18) вероятно е *Гарбхавакрантисутра*, *Garbhāvakraṅtisūtra* (*Majjhima*, III.239, бел. 120 по-долу). В редакцията, позната покрай *Śikṣāsāmtuccaya* (стр. 244), е казано:

(1) за земята: *каккхататва кхарагата*, *kakkhaṭatva kharagata* (срв. *Mahāvastu*, i.339, *Divyāvadāna*, 518.2; *Dhammasaṅgaṇi*, 648: *Харшачарита*, *Harṣacarita*, JRAS 1899 г., стр. 494; (2) за водата: *апас абгата аптва снеха снехагата снехатва драватва*; *āpas abgata aptva sneha snehagata snehatva dravatva*; (3) за огъня: *теджас тежогата ушмагата*; *tejas tejogata uṣmagata*; (4) за вятъра: *ваю ваюгата лагхутва самудиранатва*; *vāyu vāyugata laghutva samudīraṇatva*.

⁶⁵ Тоест: лекото (*лагху*, *laghu*) е производна *рупа*; лекотата (*лагхутва*, *laghutva*), която по своята природа е движение (*ирана*, *īraṇa*), е елементът вятър; така елементът вятър е *лагхусамудиранатва*, *laghusamudīraṇatva*: онова, което произвежда лекота и движение.

⁶⁶ Цитирано във *Vyākhyā*, viii.35.

Вж. viii. 36b (*ваюкритсната*, *vāyukrtsnāyatana*). Две мнения във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 441а, т. 689b3) за това дали вятърът е видим или не.

⁶⁷ Изглежда, че Тибетските и Китайски източници клонят към превода: „Кое е това, което се чупи? От контакт с ръката ..“.

Samyutta, iii.86: *руппатити кхо бхиккхаве тасма рупам ти вуччати | кена руппати | ситена ... сиримсапасампассена руппати; ruppattī kho bhikkhave tasmā rūpaṃ ti vuccati | кена ruppatti | sītena ... sirīmsapasampassena ruppatti*. (Вж. обяснението на *Shwe Zan Aung* в *Compendium*: „рупа означава това, което променя своята форма под въздействие на физическите условия като студ ...“)

Махавютпатти има: *рупанад рупам; rūpaṇād rūpat*. (111.3, 245.1137, 1153, 1154).

Има два корена: (1) *руп*, *rūr* – който дава *рупа* – форма, цвят, красота, *рупя*, *рӯруа*, злато и пр. и (2) *руп*, *румпере*, *рур*, *румпере* във Ведическия санскрит: *рупяти*, *ропана* и пр.; на пали: *руппати* (= *купната гхаттияти нитияти доманассито хоти*) *руппати* (= *kuppata ghaṭṭiyati pīliyati domanassito hoti*); в класическия санскрит: *луп*, *лумпати*; *лур*, *лумпати*.

⁶⁸ *Сарвастивадините* разбират: „Полезните Глави“ на пали обозначава „Октадите“. (S. Lévi, *J. As.* 1915, i.412, 1916, ii.34).

Маханиддеса, *Mahāniddeśa*, стр. 5, Kern, *Verspreide Geschriften*, ii. 261 (La Haze, 1913 г.) онаглеждава смисъла на *руп* чрез *Jātaka*, iii. 368, *Чариятитака*, *Cariyapitaka*, 3.6 и др.

⁶⁹ *Прагигхата*, *pratighāta* означава *свадеше парасйотпатти пратибандха*, *svadeśe parasuotpatti pratibandha*. Вж. по-горе стр. 210.

На други места нещото, което е *санпратигха*, „непроницаемо“, се дефинира като: *йад дешам авриноти*, *yad deśam āvr̥ṇoti* – това, което „покрива“ едно място, това, което е разпространено.

Може да се види (i.43) видът на *пратигхата*, който се споменава в *Dhammasaṅgani*, 618-619.

⁷⁰ Има и трета дефиниция на *рупана*, *Madhyamakavṛtti*, 456.9: *тапредам ихамутрети нирупанад рупам; tadredam ihāmutreti nirūpaṇād rūpat* или „Това е наречено *рупа*, защото може да се посочи като налично тук или там“ и *Vyākhyā*, i.24: *панядисамспаршаир бадханалакшанад рупанат | удам ихамутрети дешанидаршанарупанач ча; pāṇyādisaṃsparaśair bādhanālakṣaṇād rūpaṇāt | idam ihāmutreti deśanidarsanarūpaṇas ca*. Срв. *Mahāvuyutpati*, 245. 1139, *дешанирупана*, *deśanirūpaṇa*.

Така имаме: *рупа* е това, което е непроницаемо, това което заема място и така – „физическа материя“.

Самгхабхадра също има друго обяснение: *рупа* е наречена така, защото посочва минало действие, като напр.: „Този човек е отгледал едно действие, гняв, което е произвело неговия лош външен вид“.

⁷¹ Вж. i.43c-d и ii.22.

⁷² Тази формулировка е преминала в *Mahāvūtpatti*, 109.2. Японският преводач и издател препраща към *Vibhāṣā*, TD 27, т. 390a1.

Вякхя споменава, че това второ обяснение се дължи на *Вриддхачаря*, *Vṛddhācārya* или „по-ранния учител“ *Васубандху*.

За *Васубандху*, учителят от *Маноратха*, *Manoratha*, който от своя страна е учител на *Васубандху*, авторът на *Коша*, вж. *Бхашия*, *Bhāṣyam*, iii.27 и iv.3a и източниците, обсъждани в *Avant Propos*, т.е. *Предисловието* към *Cosmologie Bouddhique*, стр. viii (Лондон, 1918).

⁷³ *Самхабхадра* в *Самаяпрадипика* чете: *та евокта*, *ta evoktā*. *Васубандху* въвежда израза *ишта*, *iṣṭa* – „разглежда се от *Вайбхашиките*“, защото според него *скандхите* не съществуват реално (i.20).

⁷⁴ *Ведананубхава*, *Vedanānubhava*, ii.7, 8, 24; iii.32; *Saṃyutta*, iii.96; *Dhammasaṅgani*, 3; *Theorie des douze causes*, стр. 23.

⁷⁵ *Нимитта*, *nimitta*, характеристика, се разбира като *вастуно* ‘*вастхавишеша*, *vastuno* ‘*vasthāviṣeṣa*, разнообразните условия или начини на съществуване на нещото. *Удграхана* ((*udgrahaṇa*, букв. извличам)) обозначава *паричхеда*, *pariccheda*, точно определяне или разграничаване.

Във *Vijñānakāya*, TD 26, т. 559b27, цитирана в *Няябиндупурванакша-самкхиена*, *Nyayabindupūrvapakṣasamkṣeṇa* (Mdo, 111, свитък 108b) и в *Madhyamakavṛtti* (стр.74), се казва, че зрителното съзнание знае синьото (*нилам джанати*, *nīlam jānāti*), но не знае: „Това е синьо“ (*но ту нилам ити*, *no tu nīlam iti*). Вж. бел. i.33a-b за пълната форма на думата. Вследствие на *самджня* ((*saṃjñā*, идея)) човек дава име на зрителната представа ((образ)) и на външната причина за зрителната представа.

Възражение: Съзнанието (*виджняна*) и идеите (*самджня*) са винаги свързани (ii.24). Така зрителното съзнание ще знае характеристиките (*нимитта*) на обекта. Отговор: *Самджня*, която придружава сетивното съзнание, е слаба и неясна. Само умственото съзнание се придружава от една ефикасна *самджня* и единствено то е *савикалтака* ((*savikalpaka*, имащ способност да възприема разнообразието; да разграничава)) (i.32-33).

Срв. *Saṃyutta*, iii.86; *Atthasālinī*, 291; *Milinda*, 61.

⁷⁶ За *самскарите*, *Theorie des douze causes*, стр. 9-12.

⁷⁷ Срв. *Saṃyutta*, iii.60: *катаме ча бхиккхаве самкхара | чхаиме четанакая | рупасамчетана... дхаммасамчетана; katame ca bhikkhave saṃkhārā | chaḥiṃe cetanākāyā | rūpasamcetanā ... dhammasamcetanā; Vibhaṅga*, стр.144; *Сумангалавиласини*, *Sumaṅgalavilāsinī*, стр. 64.

⁷⁸ Волята е действие (iv.1), причината за *упапатти* ((*upapatti*, възникване)), а чрез противопоставяне на жаждата, тя е причината за *абхинирвртти* ((*abhinirvṛtti*, приключване, завършване)) (vi.3).

⁷⁹ Тоест: „защото тя обуславя онова, което трябва да бъде обусловено“, както в израза: „Свари овесената каша, защото трябва да се сvari“.

⁸⁰ а) *Samyutta*, iii.67: *самкхатам абхисамкхаронтити бхиккхаве тасма самкхарати вуччаннти | кин ча самкхатам абхисамкхаронти | рупам рупаттая самкхатам абхисамкхаронти | веданам веданаттая ...*

saṃkhatam abhisamkharontīti bhikkhave tasmā saṃkhārāti vuccanti | kiñ ca saṃkhatam abhisamkharonti | rūpaṃ rūpattāya saṃkhatam abhisamkharonti | vedanaṃ vedanattāya ...

б) *Samyutta*, v.449: *джатисамваттанике'ни самкхаре абхисамкхаронти | джара-самваттанике'ни ... | маранасамваттанике'ни... | те джатисамваттанике'ни самкхаре абхисамкхаритва ... джатипапатам ни папатанти | ...; jātisamvattanike'pi saṃkhāre abhisamkharonti | jarāsamvattanike'pi ... | maraṇasamvattanike'pi ... | te jātisamvattanike'pi samkhāre adhisamkharivā ... jātipapātam pi papatanti | ...*

в) *абхисамскараналакианах самскарах, abhisamskaraṇalakṣaṇāḥ saṃskārāḥ* (*Madhyamakavṛtti*, 343.9); *читтабхисамскарманаскаракиана четана*, (пак там 137.7, *Mahāvastu*, i.26 и 391).

⁸¹ Вж. ii.34.

⁸² *Вякхя* обяснява *упалабдхи, upalabdhi* чрез термина *вастуматраграхана, vastumātragrahaṇa*, и добавя *веданадаяс ту чаитасика вишешаграханарупах, vedanāyasa tu caitasikā viśeṣagrahaṇarūpāḥ* (текстът в *Bibliotheca Buddhica* погрешно дава *чаитасикавишеша-, caitasikaviśeṣa-*): „Съзнанието (*виджняна*) или умът (*читта*) разбират (*грахана*) само самото нещо (*вастуматра*); умствените състояния (*чаитасика*) или *дхармите*, свързани със съзнанието (ii.24), тоест усещане и пр. (*ведана самджня ...*) (ii.24), разбират специфичните характеристики, специалните условия“. Например, съзнанието за осезание (*каядвиджняна*) разбира неравност, мекота и пр. (i.10d); то е свързано с едно благоприятно усещане (*ведана*), което разбира определена характеристика на неравност или мекота – характеристиката да бъде причина за едно благоприятно усещане (*сукхаведанията, sukhavedanīyātā*). Зрителното съзнание разбира цвят (син и пр.) и форма; то е свързано с определено „умствено състояние“, наречено „*самджня*“ – една идея, която разбира определена характеристика на въпросните цвят и форма: „Това е мъж, това е жена и т.н.“ (i.14c-d).

Тази доктрина е била възприета от Школата на *Нагарджуна, Nāgārjuna. Madhyamakavṛtti*, стр. 65: *читтам артхаматраграхи чаитта вишешавастхаграхинах сукхадаях; cittaṃ arthamātragrāhi caitta viśeṣāvasthāgrāhiṇaḥ sukhādayaḥ*; и от Школата *Дигнага, Dignāga, Няябиндутика, Nyāyabinduṭīkā*, стр. 12, в Тибетската версия, стр. 25.

Японският преводач и издател на *Коша* тук цитира *Коки, Kōki* (= *Chi* от *П'у-куанг, Р'и-куанг, TD* 41, т. 26a14) и *Вибхаша*, които споменават четири мнения по този сложен въпрос.

Вж. ii.34b-d.

⁸³ Според *Самгхабхадра*: „Независимо че присъстват безброй материални обекти, зрителното съзнание сграбчва единствено видима материя, не звук;

то сграбчва синьото и пр., но не казва, че то е синьо и пр. или че то е благоприятно, неблагоприятно, мъж, жена и пр., пън и пр.“ (TD 29, т. 342a15).

⁸⁴ Съзнанията (*виджняна*) следват едно след друго; те могат да са зрителни, ... умствени. Съзнанието, което изчезва, е непосредствената предшестваща причина (ii.62a), основата (*ащрая*) на съзнанието, което веднага следва. Под този аспект то получава името *манас* ((ум)), *мана-аятана*, *манодхату* и *мана-индрия* (ii.1). То се отнася към съзнанието, което следва, както органът на зрение се отнася към зрителното съзнание.

⁸⁵ Вж. i.39a-b.

Според *Вякхя*, *Йогаचारините* допускат *манодхату*, *манас* или умствен орган, който е различен от шестте съзнания. *Тамрапарниите*, *Tāmraparṇīya*, учителите от *Тапробане*, *Taprobane* си представят (*калпаянти*, *kaplayanti*) един материален орган, сърцето (*хридаявасту*, *hrdayavastu*), като основа на умственото съзнание. Това сърце съществува и в *Арунядхату*, нематериалната сфера: тези учители в действителност допускат съществуването на материя в тази сфера (viii.3c); те обясняват префикса „а“ ((пред *Руядхату*)) в смисъл на „малък“, както е в думата *апинагала*, *āpiṅgala*, „малко червено“.

Патмхана, *Paṭṭhāna* (цитирана в *Compendium of Philosophy*, стр. 276) приписва материална (*рупа*) основа на умственото съзнание, без да ѝ дава името „сърце“, а нарича „окото“ основа на зрителното съзнание. Но по-късната *Абхидхамма* (*Visuddhimagga*, *Abhidhammasaṅgaha*) счита сърцето за орган на мисълта.

Учението на *Vibhaṅga*, стр. 88, е по-неясно: „От зрителното, слуховото съзнание, ... осезателното съзнание, което току що е отминало ((умряло)), възниква умът, *манас*, умственият орган (*mānasa* = *манас*), сърцето (= ума), *манас*, органът на *манас* ...“ (*Atthasalinī*, 343).

⁸⁶ *Авиджнянти* формира част от *рупаскандха* и *дхармадхату*.

⁸⁷ Проблемът с включването (*самграха*) се разглежда в *Дхатукатха-накарана*, *Dhātukathāpakaraṇa*, *Kathāvatthu*, vii.1, *Dhātukāya* и *Prakaraṇa* (вж. по-долу i.20, бел.105).

⁸⁸ *Digha*, iii. 232; *Dharmasaṅgraha*, 19; *Mahāvuyupatti*, 35 и др.

⁸⁹ Голяма грозота идва от факта да имаш само едно око, едно ухо или една ноздра. Но много животни – камили, котки, сови и пр. – не са красиви дори и с две очи! Те не са красиви в сравнение с други видове животни, но сред собствения си вид съществата, имащи само едно око и пр., са грозни.

Самгхабхадра обяснява *шобхартхам*, *śobhārtham* в смисъл на *адхунат-яртхам*, *ādhipatyārtham*, „във връзка с неговия доминиращ фактор“ (вж. ii.1). Този, който притежава „превъзходство“, е прекрасен и свети в света. Съществата, които имат само едно око не притежават „превъзходство“, способността да имат ясно виждане, защото гледката не е така ясна с едно око, колкото с две очи ... (i. 43).

⁹⁰ *Samyukta, TD 2*, т. 14с4: *ят кимчид рупам атитанагатапратютпаннам адхятмикам ва бахям ва аударикам ва сукиммам ва хинам ва пранитам ва дурам ва антикам ва тад екадхям абхисамкшипя аям учяте рупаскандхах;*

yat kiṃcid rūpaṃ atītānāgatapratyutpannam ādhyātmikam vā bāhyaṃ vā audārikam vā sūkṣmatṃ vā hīnaṃ vā praṇītaṃ vā dūraṃ vā antikaṃ vā tad ekadhyam abhisamkṣīya ayam ucyate rūpaskandhaḥ.

Срв. *Vibhaṅga*, стр. 1.

Изданието на *Вякхя* има *айкадхям, aikadhyam*, но *Mahāvūyutpatti*, 245, 243, използва *екадхям абхисамкшипя, ekadhyam abhisamkṣīya*. *Wogihara* споменава *екадхйе, ekadhye* в *Divya*, 35.24, 40.22

⁹¹ *Анитятанируддха, anityatāniruddha*: унищожен чрез непостоянство, което е една от характеристиките на обусловените неща (ii.45c-d).

Има пет вида *ниродха* (1) *лакшананиродха* (*lakṣaṇanirrodha*, унищожение на характеристики) (ii.45c-d), което е представено тук; (2) *сампаттиниродха* (*samāpattinirrodha*, унищожение на всякаква умствена дейност) (ii.41c); (3) *упапаттиниродха* (*upapattinirrodha*, унищожение на възникването, недостигане до раждане или прераждане) (= *асамдженка, āsamjñika*, ii. 41b); (4) *пратисамкхяниродха* (*pratisamkhyānirrodha*, унищожение, дължащо се на знание) (i.6a-b) и (5) *апратисамкхяниродха* (*apratīsamkhyānirrodha*, унищожение, недължащо се на знание) (i.6c-d).

Ако текстовете казваха: „В миналото, *рупа* е унищожена“, човек би помислил, че това се отнася за *ниродхи* от две до пет. Само че *ниродхи* две и три са унищожението на един бъдещ ум и умствени състояния; *ниродха* четири е унищожението на един нечист ум и умствени състояния, а *ниродха* пет е унищожението на бъдещите *дхарми*, непредопределени да възникнат (*анутпаттидхарман, anutpattidharman*).

⁹² *Арядева, Шатака, Āryadeva, Śataka*, 258, посочва че това определение противоречи на тезата за съществуването на бъдещето.

⁹³ *Сюан-цанг* превежда: *Бхаданта Дхарматрата, Bhadanta Dharmatrāta*. Но *Вякхя* казва: *Бхаданта* е *Саутрантика Стхавира* или *Саутрантика Стхавира* с това име. *Бхагавадвиеша, Bhagavadviśeṣa* смята, че това сочи *Стхавира Дхарматрата*.

Ние възразяваме: *Дхарматрата* е последовател на учението за съществуване на минало и бъдеще и като такъв е *Сарвастивадин*, а тук се занимаваме с един *Саутрантика* (*Sautrāntika*, последовател на *Сутрите*), тоест един *Даршантика* (*Dārśāntika*, последовател на Виждането). Но по-късно (v.25) *Бхаданта Дхарматрата* представя теорията на *Сарвастивадините*. „*Бхаданта*“ е философ, който *Вибхаша* цитира само с името *Бхаданта* – философ, който се придържа към системата на *Саутрантиките* (*саутрантика-даршанаваламбин, sautrāntika-darśanāvalambin*), докато *Вибхаша* нарича *Бхаданта Дхарматрата* с пълното му име. Така тук определено имаме един *Саутрантика Стхавира Бхишу*, който е различен от *Дхарматрата*.

Японският преводач и издател препраща към *Vibhāṣā TD 27*, т. 383b16, където е казано, че *Дхарматрата* не приема, че *дхармаятана* е *рупа* (вж. iv.4a-b).

⁹⁴ *Vibhāṣā TD 27*, т. 379a12 представя двадесет мнения за значението и смисъла на думата *аятана*. Дефиницията, дадена в *Коша*, е препечатана в *Mahāvūyutpatti*, стр. 552.

⁹⁵ Във *Vibhāṣā, TD* т.367c21 са дадени единадесет пояснения за етимологията на думата. Ние тук имаме първото от тях.

⁹⁶ *Дхату* в израза *суварнаготра*, *suvarṇagoṭra* обозначава „рудник“, *Asaṅga, Sūtrālaṅkāra*, iii.9 и бележката на преводача.

⁹⁷ *Вайбхашиките* вярват, че *скандхите*, *аятаните* и *дхату* съществуват реално. *Саутрантиките* твърдят, че *дхату* са реални, а *скандхите* и *аятаните* са реални само „номинално“, т.е. по име. *Васубандху* пък настоява, че *скандхите* са „номинални“, докато *аятаните* и *дхату* са реални.

⁹⁸ Учението за *пудгала* се разглежда като допълнение, Глава IX на *Коша*, преведена от Scherbatski, *Academie de Petrograd*, 1920.

⁹⁹ *Самхабхадра*: „Това възражение не е основателно. *Скандха* не означава „маса“, а „онова, което се поддава на струпване в маса ...“ (*TD 29*, т. 343c25).

¹⁰⁰ По начина, по който *скандха* може да се оприличи на едно рамо, *нама-рупа* са двете рамена, които поддържат *шадаятаните* (*śaḍāyatana*, шестте *аятани*) (iii.21).

¹⁰¹ Онази част, която е *рупа*, онази част, която е усещане ...

¹⁰² *Парамартха*: „Ще ти върна три *скандхи*“. На тибетски „*dhul bar bya ba 'i rhiñ po gsum dag tu dbul bar bya 'o*“ обусловените неща (ii.45c-d).

Има пет вида *ниродха* (1) *лакшананиродха* (*lakṣaṇānirodha*, унищожение на характеристики) (ii.45c-d), което е представено тук; (2) *сампаттиниродха* (*samāpattinirodha*, унищожение на всякаква умствена дейност) (ii.41c); (3) *упапаттиниродха* (*upapattinirodha*, унищожение на възникването, недостигане до раждане или прераждане) (= *асамдженика*, *āsamjñika*, ii. 41b); (4) *пратисамкхяниродха* (*pratisamkhyānirodha*, унищожение, дължащо се на знание) (i.6a-b) и (5) *апратисамкхяниродха* (*apratīsamkhyānirodha*, унищожение, недължащо се на знание) (i.6c-d).

Ако текстовете казваха: „В миналото, *рупа* е унищожена“, човек би помислил, че това се отнася за *ниродхи* от две до пет. Само че *ниродхи* две и три са унищожението на един бъдещ ум и умствени състояния; *ниродха* четири е унищожението на един нечист ум и умствени състояния, а *ниродха* пет е унищожението на бъдещите *дхарми*, непредопределени да възникнат (*анутпаттидхарман*, *anutpattidharman*).

¹⁰² *Арядева, Шатака, Āryadeva, Śataka*, 258, посочва че това определение противоречи на тезата за съществуването на бъдещето.

¹⁰² *Сюан-цанг* превежда: *Бхаданта Дхарматрата, Bhadanta Dharmatrāta*. Но *Вякхя* казва: *Бхаданта* е *Саутрантика Стхавира* или *Саутрантика*

Стхавира с това име. *Бхагавадвиеша*, *Bhagavadviśeṣa* смята, че това сочи *Стхавира Дхарматрата*.

Ние възразяваме: *Дхарматрата* е последовател на учението за съществуване на минало и бъдеще и като такъв е *Сарвастивадин*, а тук се занимаваме с един *Саутрантика* (*Sautrāntika*, последовател на *Сутрите*), тоест един *Даршантика* (*Dārṣṭāntika*, последовател на *Виждането*). Но по-късно (v.25) *Бхаданта Дхарматрата* представя теорията на *Сарвастивадините*. „*Бхаданта*“ е философ, който *Вибхаша* цитира само с името *Бхаданта* – философ, който се придържа към системата на *Саутрантиките* (*саутрантика-даршанаваламбин*, *sautrāntika-darśanāvalambin*), докато *Вибхаша* нарича *Бхаданта Дхарматрата* с пълното му име. Така тук определено имаме един *Саутрантика Стхавира Бхикуу*, който е различен от *Дхарматрата*.

Японският преводач и издател препраща към *Vibhāṣā TD 27*, т. 383b16, където е казано, че *Дхарматрата* не приема, че *дхармаятана* е *рупа* (вж. iv.4a-b).

¹⁰² *Vibhāṣā TD 27*, т. 379a12 представя двадесет мнения з

¹⁰³ *Утсутра*, *Utsūtra* : *Mahābhāṣya*, i. p. 12; Kielhorn, *JRAS*, 1908, стр. 501.

¹⁰⁴ *Абхидхармиките* не винаги ясно се разграничават от *Вайбхашиките*. Вж. *Въведението*.

¹⁰⁵ Срв. *Prakarapāṇḍa*, Глава VI (TD 26, т. 731c19): *чакиурдхату* е обгърнато от едно *дхату*, една *аятана* и една *скандха*. То се знае (*джнея*, *jñeya*) чрез седем *джняни* (вж. *Коша*, vii) с изключение на *парачиттаджяна* (*paracittajñāna*, Знание на ума на друг), *ниродхаджяна* (*nīrodhajñāna*, Знание за Унищожението) и *маргаджяна* ((Знание за Пътя)). То се разпознава от една *виджяна* ((съзнание)). То съществува в *Камадхату* и *Рупадхату*. То е повлияно от *анушаите* ((латентните замърсявания)), които трябва да се изоставят чрез Медитация (вж. *Коша*, v.).

Дхатукатхапаракана, *Dhātukathāparakāṇa* (PTS изд. 1892) стр. 6:
чаккхудхату еkena кхандхена екенаятена екая дхатуя самгахита; sakkhudhātu ekena khandhena ekenāyatanena ekāya dhātuya saṅgahitā.

¹⁰⁶ Според *Vibhāṣā*, *TD 27*, т. 366c26.

¹⁰⁷ Преподаване на *скандхите* на хора с остри умения ((остър ум)) (*прадженендрия*, *prajñendriya*). Пример: *яд бхикишо на твам са те дхармах прахатавах | аджнятам бхагаван | катхам ася бхикишо самкшиптеноктартхам аджанаси | рупам бхаданта нахам са ме дхармах прахатавах |*

yad bhikṣo na tvaṃ sa te dharmāḥ prahātavyaḥ | ajñātaṃ bhagavan | katham aśya bhikṣo saṃkṣiptenokīrtham ajānāsi | rūpaṃ bhadanta nāhaṃ sa me dharmāḥ prahātavyaḥ |

Трите вида слушатели – *удгхатитаджня*, *авипанчитаджня* и *падампарамата*; *udghātitañña*, *avipañcitajñāna*, *padāṃparamata*, съответстват на трите вида умения (*Puggalapaññatti*, стр. 41; *Sūtrālaṃkāra*, прев. стр. 145).

¹⁰⁸ *Dharmaskandha*, *TD 26*, т. 501a7; *Vibhāṣā*, *TD 27*, т. 385a29.

- ¹⁰⁹ Шест *вивадамула*, ((*vivādamūla*, речник)) в *Dīgha*, iii.246 и т.н.
- ¹¹⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 385b15.
- ¹¹¹ Според *Vibhāṣā* TD 27, т. 384b1-6.
- ¹¹² *Vibhāṣā*, TD 27, т. 399c4-7 изрежда единадесет причини, които доказват правотата на термините *рупаятана* и *дхармаятана*.
- ¹¹³ Това е мнението на *Дхарматрата* (вж. неговата *Samyukta Abhidharma-hṛdaya*, TD 28, т. 873a28-b2), i.17.
- ¹¹⁴(1) Според *Саутрантиките* словото на Буда (*буддхавачана*, *buddhavasana*) е *вагвиджняпти*, *vagvijñapti* (iv. 3d); според друга школа (*никаянта-рия*, *nykāyāntarīya*) то е *наман*, *nāman*. По този въпрос *Вякхя* цитира *Джнянапрастхана* (вж. *Costologie bouddhique*, стр. vii, бележката).
- (2) В един друг канон *Сутрата* казва, че има осемдесет и четири хиляди *дхармаскандхи*. Според *Сутрата*, *Ананда*, *Ānanda* казва: „Научих от Буда повече от осемдесет и четири хиляди *дхармаскандхи*: *самтирекани ме 'иштир дхармаскандхасахасрани бхагавато 'нтикат саммукхам удгрихитани* (Вж. *Burnouf, Introduction*, стр. 34; *Sumaṅgalavilāsinī*, стр. 24; *Theragāthā*, 1024; *Prajñāpāramitā* в *Акутобхая*, *Akutobhaya* от *Nāgārjuna*, i. 8; *Avadānaśataka*, ii.155).
- ¹¹⁵ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 385c18: *Дхармаскандхашастра* съдържа шест хиляди *гатхи* ((*gāthā*, стих)).
Вж. Анализа на *Такакусо*, *JPTS*, 1905 г., стр. 112.
- ¹¹⁶ Осемдесет хиляди *дхармаскандхи* са изчезнали, една *дхармаскандха* е била запазена (*Вякхя*).
- ¹¹⁷ Това е обяснението на *Буддхагхоша*, *Sumaṅgalavilāsinī*, i. 24.
- ¹¹⁸ *Вякхя* цитира една *Сутра*, по-усъвършенствана форма на *Dīgha*, iii. 241 и *Āṅguttara*, iii. 21.
Вимуктиятана = *вимуктер аядварам*; *vimuktyāyatana* = *vimukter āyadvāram*.
- ¹¹⁹ Тези се противопоставят на шестдесетте и две *дришму* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 376c6 и сл.). *Бахухатука*, *Bahudhātuka*, (*Madhyama*, TD 1, т. 723c13, *Dharmaskandha*, Глава XX) е тясно свързана с *Majjhima*, iii. 61 (41 *дхату*). Срв. *Asaṅga, Sūtrālaṅkāra*, iii. 2.
- ¹²⁰ Това се отнася за *Сутрата*, която обяснява съставлящите човека елементи: *шаддхатур аям бхикшо пурушах, ṣaḍḍhātur ayam bhikṣo puruṣaḥ*. *Васубандху* я цитира (i. 35) под името *Гарбхавакрантисутра* (*Винаясамюктакавасту*, *Vinatasamyuktakavastu*, разд. 11, TD 24, т. 253a21; и в *Ратнакута*, *Ratnakūṭa*, гл. 14, TD 11 т. 326b). В *Маджджхима* тази *Сутра* е наречена *Дхатувибхангасутта*, *Dhātuvibhaṅgasutta* (iii.239). Тя представлява един от източниците-извадки от *Путанутрасамагама*, *Pitāputrasamaṅgāma*, които са запазени в *Śikṣāsamuccaya*, стр. 244, *Bodhicaryāvatāra*, ix.88, *Madhyamakāvatāra*, стр. 269.

Вж. бел. 62 и 143 и *Пракарана*, цитирана в бележката – пак там ii.23c-d.
За шестте *дхаму*, *Aṅguttara*, i.176, *Vibhaṅga*, стр. 82-85, *Abhidharmahr̥daya*, viii.7.

Вж. бел. 62 и 143 и *Пракарана*, цитирана в бележките, ii.23c-d.
За шестте *дхаму*, *Aṅguttara*, i.176, *Vibhaṅga*, стр. 82-85, *Abhidharmahr̥daya*, viii.7.

¹²¹ *Dharmaskandha*, Глава XX, *Vibhāṣā*, TD т. 388a29. Същата дефиниция във *Vibhaṅga*, стр. 84: *катама аджджхаттика акашадхаму?* ям аджджхаттам паччаттам акасо акасагатам агхам агхагатам виваро виварагатам ... канначчхиддам насаччхиддам ...;

katamā ajjhatikā ākāsadhātu? yaṃ ajjhatam paccattam ākāso ākāśagataṃ aghaṃ aghagataṃ vivaro vivaragataṃ ... kaṇṇacchiddaṃ nāsacchiddaṃ ...

¹²² Пу-куанг пише (TD 41, т.32с28): „Казва се, че *акашадхаму* е светлина и тъмнина, за да се покаже, че тя е вид цвят (*варна*, *varṇa*) и е нещо реално. Авторът не вярва, че *акашадхаму* е нещо реално и поради това добавя думата *кила* ((нали))“. За *Васубандху* и *Саутрантиките акашадхаму* е единствено отсъствие на тяло, оказващо съпротивление (*сапратигхадравя-бхаваматра*, *sapratighadravyābhāvatātra*). Вж. ii.55c-d.

Vibhāṣā, TD 27, т. 388b19: Каква е разликата между *акаша* и *акашадхаму*? Първото е нематериално (*арупин*, *arūpin*), невидимо (*анидаршана*, *anidarśana*), не-съпротивляващо се (*апратигха*, *apratigha*), чисто (*анасрава*, *anāsraṇa*), необусловено (*асамскрита*, *asamskṛta*). Второто е материално ...

¹²³ В едно издание на *Вякхя* четем *агха*, *āgha*: *агхам кила читастхам рупам ити читастхам самгхатастхам | атяртхам банти баняте чети агхам | ... атяртхашабдася акарадешах крито хантеш ча гхадешах|*

āghaṃ kila citasthaṃ rūpaṃ iti citasthaṃ saṃghāsthaṃ | atyarthaṃ hanti hanyate cety āghaṃ | ... atyarthaśabdasya ākārādeśaḥ kṛto hanteṣ ca ghādeśaḥ.

Но Burnouf MSS (ръкописи) чете ... *агхам ... акадешах аgham ... akārādeśaḥ*; в iii. 72 имаме: *агха=читастхарупа*, *аgha=citastharūpa*; *Mahāvūyutpatti*, 245.162.

¹²⁴ Вж. по-горе стр. 210 и сл.

¹²⁵ *Дхармадхаму* е далеч от причина: тя включва *авиджняпти*, което е материално и неподатливо на удар.

¹²⁶ Вж. *Карананпраджняптишастра*, *Kāraṇaprajñaptiśāstra*, анализирана в *Cosmologie bouddhique*, стр. 339.

¹²⁷ Срв. *Saṃyutta*, iv.201: *путхуджджано чаккхусмим ханняти манапаманапехи рупехи; puthujjano cakkhusmiṃ haññati maṇāpāmanāpehi rūpehi.*

¹²⁸ Това означава, че съзнанието, което възниква имайки синьото за свой обект (*вишая*) и омото за своя основа (*аишрая*), може да бъде възпрепятствано да възникне поради препречване от чуждо тяло, което застава между омото и синия обект: така омото и синьото са *сапратигха*. Но нито *манодхаму*, което функционира като орган на умственото съзнание (*мановиджняна*), нито

дхармадхату, което е обектът, съответстващ на умственото съзнание (например усещане), са *санратигха*: нищо, правещо „препятствие“ или „екран“ (*аварана, āvaraṇa*), не може да възпрепятства умственото съзнание да възникне от умствения орган (*манодхату*) що се отнася до *дхармадхату*.

¹²⁹ Вж. ii.9a; *Vibhāṣā, TD 27*, т. 263c12, т. 740b8.

¹³⁰ *Махашасаките* вярват, че първите четири съзнания винаги са неутрални; осезателното съзнание и умственото съзнание са от трите вида.

¹³¹ *Дхармите*, които не принадлежат към никоя сфера на съществуване, които са над ((отвъд)) съществуването (*адхатунатита, адхатванта, апари-япанна, adhātupatita, adhātvāpta, apariyāpanna*), са безусловени неща.

¹³² Изследването на този проблем се подхваща отново в ii.12.

Срв. *Kathāvatthu*, viii.7.

¹³³ Срв. *Dīgha*, i.34, 186.

¹³⁴ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 746a4: „Дали мъжкият и женският орган съществуват в *Рупадхату*? Нито един полов орган не съществува там. Първо мнение: това е така, защото човек желае да изостави тези органи, защото отглежда *дхияните* и се преражда в *Рупадхату*. Ако съществата в *Рупадхату* притежаваха тези органи, те нямаше да желаят да се преродят в тази сфера. Второ мнение: тези органи са създадени от твърда ((груба)) храна (iii.39); В действителност *Сутрата* (iii.98c) казва, че човешките същества в началото на космическата епоха не са притежавали тези органи, че всички те са изглеждали еднакво. По-късно, когато са „вкусили“ сока на земята, двата органа са възникнали и се е появила разликата между мъж и жена. При отсъствие на твърда храна, двата органа ще липсват. Трето мнение: двата органа имат приложение в *Камадхату*, но нямат приложение в *Рупадхату*: така те липсват в *Рупадхату*

...

За боговете от *Камадхату* вж. iii.70.

¹³⁵ *Махасамгхиките* и *Саутрантиките* отстояват мнението, че тялото на Буда е чисто (*анасрава*) (вж. iv.4a-b, дискусия за *авиджняпти*) (Срв. *Kathāvatthu*, iv.3, xiv.4). *Vibhāṣā, TD 27*, т. 229a17, т. 391c27: „Някои учители, *Махасамгхиките*, твърдят, че тялото на Буда е чисто. Те казват: „Писанието казва, че *Татхагата* остава над света, че той не е земен, че той не е замърсен. Така знаем, че тялото на Буда е чисто“. За да отхвърлим това мнение, ние показваме, че тялото на Буда е нечисто. Да се казва, че е чисто, означава да се противоречи на *Сутрата*“.

Тялото на Буда не е чисто (*анасрава*), защото е възможно да бъде замърсено от друг. *Vibhāṣā, TD 27*, т. 871c11): Тялото на Буда е резултат от невежество и жажда, така то не е чисто. *Сутрата* казва, че десет завършени *аятани* (органът на зрението, ... видимите неща, ...) и две частични *аятани* (*манааятана дхармите*) са нечисти ... Ако тялото на Буда беше чисто, жените не биха имали чувства към него; той нямаше да произвежда у другите никакво желание, омраза, объркване или гордост ...

Срв. *Vyākhyā*, стр. 14.

¹³⁶ Същият въпрос във *Vibhaṅga*, 97, 435. *Витарка* и *вичара* са дефинирани в ii.28, 33.

¹³⁷ Всички те са наречени *авикалапака* въз основа на текста: *чакшур-виджнянасаманги нилам виджнянти но ту нилам ити; caksurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijñānti no tu nīlaṃ iti* (вж. по-горе бел. 75).

¹³⁸ *Кила* ((нали)): това е едно мнение на *Вайбхашиките* без да намира подкрепа в *Сутрите*.

Мнението на *Васубандху* е обяснено по-нататък, ii.33. За него, както и за *Саутрантиките*, *витарка* и *вичара* са *читта* ((ум)), *мановиджняна* ((умствено съзнание)).

¹³⁹ *Vibhāṣā TD 27*, т. 219b7: *свабхававикалпа*, *svabhāvavikalpa*, е *витарка-вичара*; *анусмаранавикалпа* ((*anusmaraṇavikalpa*, разграничение във вид на спомен)), е паметта, свързана с умственото съзнание; *нирупанавикалпа*, ((*nirūpaṇāvikalpa*, изследване)), е невлъбена *праджня* ((мъдрост)) от сферата на умственото съзнание. В *Камадхату* петте съзнания имат само първия вид *викалпа*: те включват паметта, но не *анусмаранавикалпа*, защото не са способни да разпознават; те включват *праджня*, но не *нирупанавикалпа*, защото нямат способността да изследват.

Нуṃyānīsāra (TD 29, т. 350b11): Природата на *свабхававикалпа* е *витарка*.

¹⁴⁰ *Самгхабхадра*: *Праджня* и паметта са свързани с петте сетивни съзнания, но техните функции са ограничени само до това (*TD 29, т. 350b17*).

¹⁴¹ *Праджня*, която е умствена (*манаси, mānāsī*), тоест *манаси бхава* ((*manasi bhāva*, умствено съществуване)), произлиза или от слушане на Писанието или от размишление (*шрутачинтамау, śrutacintāmau*), или пък е вродена (*упапаттипрапиламбхика, upapattipratīlambhikā*). Тя е разпръсната (*вягра, vyaḡrā*), тоест не-съсредоточена *праджня*, имаща различни обекти (*агра, agra*) или „детронирана“ (*вигатапрадхана, vīgatapradhānā*) поради факта, че последователно насочва вниманието си към ((букв. грабва) различен обект.

Защо на тази *праджня* се дава името *абхинирупанавикалпа, abhini-rūpaṇāvikalpa*?

Защото тя се прилага ((насочва)) към определен обект що се отнася до името му (*намапекшая, nāmāpekṣayā*) и изследва (*абхинирупана*): „това е *рупа, ведана, аниятя, духкха*“ и пр. Обаче съсредоточената (*самахита, satāhītā*) *праджня*, произлизаща от вглъбяване (*бхаванаму, bhāvanāmau*), се прилага към един обект без да взема под внимание името му. Така тя не е *абхинирупанавикалпа*.

Цялата умствена памет (*смрити, smṛti*), тоест умствената памет или е, или не е съсредоточена. Защото според Школата, умствената памет единствена има за свой обект нещото, изпитано преди това, и не взема под внимание името му, съгласно дефиницията: „Какво е паметта? Изразяване на ума (*четасо бхилапах, cetaso bhilāpaḥ*)“. Докато начинът на съществуване на

паметта, свързана с петте съзнания, не е изразяване (*абхилапа*, *abhilāpa*) на нещо, изпитано преди. Така тя не е *анусмаранавикална* (*Вякхя*). Вж. ii.24.

¹⁴² За значението на *аламбана* ((обект)), i.29b.

Срв. *Vibhaṅga*, стр. 95.

¹⁴³ *Абхидхамма* (*Vibhaṅga*, стр. 96, *Dhammasaṅgaṇi*, 653, 1211, 1534) разбира *упадинна*, *upādinna* като имаща същия смисъл. Съвременните коментатори на *Абхидхамма* превеждат *упадинна* като „резултат за грабване“; те не виждат, че *упада* = *упадаярупа*, *бхаутика*; *upādā* = *upādāyagīra*, *bhautika* ((е производна материя, произлязла от *махабхута*)) и така предизвикват голямо объркване.

Още повече, *Вибханга* не класифицира *дхату* както *Абхидхарма*. (Вж. Също *Суттавибханга*, *Suttavibhaṅga*, стр. 113; *Mahāvuyutpatti*, 101.56; *Divyāvadāna*, стр. 54; *Bodhicaryāvatāra*, viii.97, 101). Има някакво отклонение дори в санскритските източници. Например *Маџжима*, iii.240, възпроизведено в *Путанупрасамагама* дава косата, ... екскрементите като *аджджхатам паччаттам каккхалам упадиннам, ajjhataṃ pacchattam kakkhalam upādinnaṃ*. Само че косата не е *упадинна*. Описанието на телесната материя (*адхятмика*, *ādhyātmikā*, вж. *Маџжима*, iii.90) е объркано с описанието на органичната материя (*упатта*, *upātta*).

Материята *упатта* плюс *манас* ((ума)) се нарича *аиурая* ((опора)) (вж. ii.5). Това са фините тела на не-будистите.

¹⁴⁴ *Бхута*, *махабхута*; *упадая руна*, *бхаутика*, вж. i.22, 23-24, ii.12, 50a, 65. *бхаутика* = *бхута бхава* = извлечено от *бхутите*.

¹⁴⁵ Срв. *Vibhaṅga*, стр. 96.

¹⁴⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 661c14. Има двама учители в тази школа: *Будхадева* и *Дхарматрата*. *Будхадева* казва: „*Руна* е единствено първичните елементи. Умствените състояния (*чаитта*) са единствено ум (*читта*)“⁴. Той казва, че *упадаярупа*, вторичната материя, е разновидност на първичните елементи (*махабхутаविшеша*, *mahābhūta viśeṣa*) и че умствените състояния са разновидност на ума ..“⁴. (Срв. *Kathāvatthu*, vii.3). *Vibhāṣā*, TD 27, стр. 383c24. *Сутрата* казва: „*Руна* е четирите първични елемента и онова, което произлиза от четирите първични елемента“⁴. Чие мнение иска да отхвърли *Сутрата*? Тя иска да отхвърли мнението на *Будхадева*. Буда вижда, че в бъдеще ще има един учител, *Будхадева*, който ще каже: „Няма производна, различна *руна*, отделна от първичните елементи“⁴. За да опровергае това мнение, Буда казва: „*Руна* е четирите първични елемента ...“⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, стр. 730b26: „Всички обусловени неща са или *махабхута* или *читта*; няма *упадаярупа* отделно от *махабхута* и няма *чаитта* (умствени състояния) отделно от *читта* (ума).

За ума и умствените състояния вж. ii.23c.

Будхадева вероятно е учителят, чието име е изписано върху ((статуята на)) лъва в *Матхура*.

¹⁴⁷ Така (1) органите не са първична материя, защото не са „твърди“ и пр.; (2) осезаемите неща включват първична материя, тъй като твърдото се възприема чрез допир; (3) вторичната материя, възприемана от другите органи, не се възприема чрез допир.

¹⁴⁸ Вж. ii.5. Първите четири *дхату* (земя ... вятър) са „коренни субстанции“, защото органите възникват от тези *дхату*; *виджнянадхату* или *манодхату* е „корен“, защото предизвиква появата на *манахспаршяатана* (*manah-sparśāyatana*, мястото на контакт с ума)). Или по-скоро, първите четири *дхату* са корени, защото предизвикват появата на вторичната материя; *виджнянадхату* е корен, защото предизвиква появата на умствените състояния (*чаитта*, *чаитасика*).

¹⁴⁹ Така първите пет „основи на контакта“, петте органа на сетивно съзнание, са „вторична материя“: в противен случай щяха да са включени в дефиницията: „Човекът е направен от шестте *дхату*“.

¹⁵⁰ Според *Абхидхамма* (*Dhammasaṅgaṇi*, 647), производната *рупа* е неосезаема. *Saṅghabhadra* (*TD 29*, т.352с1) отхвърля това мнение, което той приписва на *Стхавира*, *Sthavira*. По този въпрос вж. *Въведението* – за дискусиата за автентичността на *Сутрпите*.

¹⁵¹ *Vibhāṣā*, *TD 27* т. 391с6.

¹⁵² *Vibhāṣā*, *TD 27* т. 689с5 и сл.

¹⁵³ Ето етимологията: *виначята уми винаках, vipacyata iti vipākaḥ; винака* е това, което е узряло.

¹⁵⁴ Това е етимологията: *винака* = *винакти*.

¹⁵⁵ Изглежда, че това е мнението на *Dharmatrāta*, i.45 (*TD 28*, номер 1552).

¹⁵⁶ Нека разгледаме един момент или състояние на съществуване на тази фина материя, която е органът на зрение. Една част от тази материя е възмездие за предишно действие; друга част произлиза от храната: всичката тази материя е постоянно изливащия се резултат от предишния момент или състояние от съществуването на окото. Но този предишен момент или състояние не е способен сам по себе си да генерира настоящия момент. В действителност, в момента на смъртта органът на зрение спира да се възпроизвежда чрез постоянно „изливане“. Значи по дефиниция органът на зрение не е постоянно изливащ се такъв. Вижте обаче плътта, съставляваща тялото: тя се запазва след смъртта; значи е постоянно изливащо се нещо, резултатът от предишния момент във всеки от моментите на своето съществуване.

Kathāvatthu, xii.4, xvi.8 не твърди, че материята е възмездие.

¹⁵⁷ Във *Vibhāṣā*, *TD 27*, т. 612с са изредени девет причини. *Васубандху* цитира третата.

¹⁵⁸ *Вамсунутрпите* и *Вибхаджявадините* твърдят, че звукът е възмездие.

¹⁵⁹ Срв. *Dīgha*, iii.173, цитирана от *Махасамгхиките*, *Mahāsāṃghika*, в *Kathāvatthu*, xii.3 – *saddo vinako, saddo vipāko*.

¹⁶⁰ Вж. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 823a20, т. 449a16 и *Dharmatrāta*, TD 29, т. 396c20. Тези пасажи се разискват от *Фа-пао* в неговия труд *Шу, Shu*, TD 41, т. 502a18 и сл.

¹⁶¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 714a7 и сл. Разликата между вътрешните (*адхятмика*) *дхарми* и външните (*бахя*) *дхарми* е тройна:

1. Разлика от гледна точка на серията (*самтана*, *saṃtāna*): *дхармите*, които могат да се намерят в самия индивид (*сватмабхава*, *svātmabhāva*) са вътрешни; онези, които се намират у друг човек и също и онези, които не са неотделима част от живите същества (*асаттвакхя*, *asattvākhyā*, i.10b), са външни.

2. Разлика от гледна точка на *аятаните*: *аятаните*, които са основа (*ашрая*) на ума и умствените състояния са вътрешни; а онези, които са обекти (*аламбана*), са външни.

3. Разлика от гледна точка на живите същества: *дхармите*, неотделима част от живите същества, са вътрешни, другите са външни.

¹⁶² Вж. *Udānavarga*. xxiii; *Madhyamakavṛti*, т. 354; *Dhammapada*, 160.

¹⁶³ *Prakaraṇa*, TD 26, т. 699a3-28.

¹⁶⁴ *Vibhāṣā* (TD 27, т. 368a21): Органът, който е видял, вижда сега или ще види *руна* и нейната *тамсабхага* (така да се каже органът, който наподобява този орган), е *чакиурдхату*. Органът, който е видял, е минало *чакиурдхату*. Органът, който вижда в момента, е настоящо *чакиурдхату*, а органът, който ще вижда, е бъдещо *чакиурдхату*. Що се отнася до *тамсабхагата*, учителите от тези земи казват, че тя е четири вида: миналата, сегашната и бъдещата *тамсабхага* на окоето е *чакиурдхату*, което е отминало ((умряло)), отминава в момента или ще отmine без да е видяло *руна*; трябва да се добави, като четвърти вид, и онова *чакиурдхату*, което абсолютно няма да възникне.

Други, чужди (*бахирдешака*, *bahirdeśaka*) учители казват, че то е пет вида: минало, настояще, бъдеще – както по-горе. И в допълнение едно бъдещо *чакиурдхату*, което абсолютно няма да възникне, но бива два вида в зависимост от случая – дали е свързано или не със съзнанието.

¹⁶⁵ *Vibhāṣā* TD 27, т. 368b13. Три мнения. Може ли някой да види *руна* с помощта на окоето на друг? Кой отстоява такова едно мнение? Ако някой не може да вижда с помощта на окоето на друг, как окоето на едно същество може да се нарича *сабхага* ((подобно)) поради сродство с други същества? Защото активността на окоето е ясно определена: тази активност се състои от виждане. Когато окоето, след като е било активно, отmine, то се нарича *сабхага*: това наименование *сабхага* не се променя нито за самия човек, нито за друг. По същия този начин ...

¹⁶⁶ Чрез поставяне на *бхага* в страдателен залог, *бхаджята ити бхагах*, *bhājyata iti bhāgaḥ*.

¹⁶⁷ Окоето, което отминава без да е видяло, е подобно на окоето, което вижда и пр.

Мадхьямиките (*Вритти*, *Vṛtti*, стр. 32 и бележката, която трябва да се коригира) най-добре представят тази теория: „В действителност, окоото *сабхага* не вижда видими неща, защото то е само един орган, точно както и *татсабхага*“: *на парамартхатах сабхагам чакшух пашияти рупани, чакшурундриятват, мадъятхататсабхагам; на paramārthataḥ sabhāgam cakṣuḥ paśyati rūpaṇi, cakṣurindriyatvāt tadyathātatsabhāgam.*

¹⁶⁸ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 265сб. Същият проблем се изследва във *Vibhaṅga* стр. 12, 16, 97 и в *Dhammasaṅgani*, 1002, 1007, 1008.

¹⁶⁹ За качеството *притхагджана* ((обикновен човек)), ii. 40с, vi. 26а, 28с-d. Във *Vibhāṣā* TD 27, стр. 231с13-23 има различни обяснения от *Васумитра*, *Бхаданта*, и *Гхошака*.

¹⁷⁰ Вж. ii.13, iv.11а-b.

¹⁷¹ Ще видим, че първото ниво е *анантарямарга*, *ānantaryamārga*, „пътят, който унищожавя замърсяванията“; второто ниво е *вимуктимарга*, *vimuktimārga*, „пътят на освобождението“, пътят, по който замърсяванията вече са унищожени (vi.28).

¹⁷² *Дху* ((*dhī*, вгльбяване)) е използвано вместо *праджня* ((мъдрост)) заради метриката (ii.57d).

¹⁷³ Вж. *Няябиндудикатиппани*, *Nyāyabinduṭkāṭippaṇī*, стр. 26; *Бодхичарява-тарапанджика*, *Bodhicaryāvatārapaṅjika*, стр. 520; *Atthasālinī*, стр. 400; Warren (*Visuddhimagā*), стр. 207; *Buddhist Psychology*, стр. 351, бележката; Spence Hardy, *Manual*, стр. 419. *Kathāvatthū*, sviii.9, където тезата „окоото вижда“ се приписва на *Махасамгхиките*. Срв. *Самаябхеда*, *Samayabheda*, Wassilief, стр. 262. Wassilief обобщава дискусията от *Коша*, стр. 308 (четем: „das Auge niht das Mass des Sichtbaren sieht,“ а не „ist“).

Vibhāṣā, TD 27, т. 489b14: Според друго мнение, всички *самскрити* по природа са възглед (*дришти*, *dṛṣṭi*). Възглед означава проявената характеристика на начина на съществуване (*патупрачара*, *paṭupracāra*). Всички *самскрити* притежават тази характеристика. Някои други пък казват, че съзнанието за потискане на замърсяванията и за непроизвеждане (*кшаянутапададжняна*, *kṣayānutpādaṅjāna*, vii.10), е възглед.

Vibhāṣā, TD 27, т. 61с и сл.: *Дхарматрама* казва, че зрителното съзнание (*чакиурвиджняна*) вижда видими неща. *Гхошака* казва, че *праджня*, свързана със зрителното съзнание, вижда видими неща. *Даритантиките* казват, че „комплексът“ (*самагри*, *sāmagrī*) вижда видими неща. *Ватсипутриштите* казват, че само окоото вижда видими неща ... Ако зрителното съзнание вижда видими неща, тогава съзнанието ще има възглед като своя характеристика, а това не е така: следователно това мнение е грешно. Ако *праджня*, свързана със зрителното съзнание вижда видими неща, то тогава *праджня*, свързана със слуховото съзнание щеше да разбира звуците; само че *праджня* няма чуването като своя характеристика – така че и това мнение е погрешно. Ако „комплексът“ вижда видимите неща, тогава човек винаги

ще вижда видими неща, защото „комплексът“ винаги присъства. Ако едно око, не двете очи, вижда видими неща, тогава части от тялото нямаше да усещат допир по едно и също време: така както двете ръце, колкото и да са раздалечени една от друга, могат едновременно да усетят осезаеми неща и да произведат единично осезателно съзнание; така че каква пречка има пред двете очи, колкото и да са раздалечени едно от друго, едновременно да виждат и произвеждат единично зрително съзнание?

¹⁷⁴ Това е тезата на *Бхаданта* (*Vibhāṣā TD 27*, т. 63b23, c12).

¹⁷⁵ *Чакшуша рупани дриштва ...; cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā ...* цитирано в iii.32d. *Samyukta, TD 1*, т. 87c26, т. 88a; *Vibhaṅga*, стр. 381; *Madhyamakavṛtti*, стр. 137; *Dhammasaṅgaṇi*, 597. Това е доводът на *Махасамхиките*, *Kathāvatthu*, xviii.9.

¹⁷⁶ Срв. формулировката: *тасяйвам джаната евам пашиятах; tasyaivaṃ jānata evaṃ paśyataḥ*.

¹⁷⁷ *Вякхя: виджнянам ту самнидхияматренти нашраябхавайогенети даршайати | ятха сурио дивасакара ити | ятха самнидхияматрена сурио дивасам каротити учяте татха виджнянам виджнянатити учяте | касмат | локе татха сиддхатват;*

vijñānaṃ tu sāmniḍhyamātreṇī nāśrayabhāvayogeneti darśayati | yathā sūryo divasakara iti | yathā sāmniḍhyamātreṇa sūryo divasaṃ karotīty ucyate tathā vijñānaṃ vijñānatīty ucyate | kasmāt | loke tathā siddhatvāt.

¹⁷⁸ Или по-скоро: „Не трябва да се отхвърлят общоприетите изрази поради това, че не отговарят на действителността“. *джананападанируктим набхинивешета самджнам, ча локася натидахавет; janapadaniruktim nābhiniveśeta saṃjñāṃ, ca lokasya nātidhāvet. (Madhyama, TD 1, т. 703a2, Samyukta, 13.12).* Срв. *Маџжхима*, iii.230: *джананападанируттим набхинивесея саманьям натидахавей; janapadaniruttim nābhiniveseyya samaññaṃ nātidhāveyya; Samyutta, iv. 230: ям ча самам нятта ча атидхаванти, ям ча локе саччасамматам там ча атидхаванти; yaṃ ca sāmāṇāṃ nātāṃ ca atidhāvanti, yaṃ ca loke sacca-sāmmataṃ taṃ ca atidhāvanti. Itivuttaka, 49.*

¹⁷⁹ Според *Jñānaprasthāna, TD 26*, т. 919c27; *Vibhāṣā, TD 27*, т.62b1.

Противно на *Васупутриите*. Вж. по-горе бел. 173 в края.

¹⁸⁰ Довод на *Васубандху*, *Pañcavastuka*, i.10.

¹⁸¹ Срв. *Atthasālinī*, 629.

Vibhāṣā, TD 27, т.63b14 и сл.: Когато някой казва, че обектът е достигнат (*пранта, prāpta*, придобит), това има два смисъла: или защото той е „грабнат като обект“ или „възприет“; или защото обектът и органът се намират близо един до друг (*нирантаратва, nirantaratva*). В първия случай, шестте органа достигат до обекта. Във втория случай само три органа – органите на обоняние, вкус и осезание – достигат до обекта, докато напротив, три органа – на зрението, на слуха и умствения орган – възприемат без да достигат.

Органът на зрение възприема видими неща благодарение на светлината; когато едно видимо нещо е близо до органа, то препречва светлината: органът не вижда. Органът на слуха възприема звука благодарение на пространството или празнотата; когато звукът е близо до органа, той не препречва празнотата: органът чува ... Органът на обоняние възприема благодарение на вятъра; органът на вкуса – благодарение на водата. Органът за осезание възприема благодарение на земята, а умственият орган – благодарение на акта на внимание (*манаскара, manaskāra*).

Фа-nao (вж. *TD* 41, т. 508a19 и сл.) отбелязва, че *руната* на луната не напуска луната, за да се разположи върху очите.

Срв. *Āryadeva, Śataka*, 288.

¹⁸² Едно възражение на *Вашешиките*.

¹⁸³ Тази доктрина се отхвърля от *Самгхабхадра* (*TD* 29, т. 370b12 и сл.). *Shen-t'ai* го приписва на *Саммитяите, Sāmtīṭya*; *Фа-nao* – на някои учители от *Vibhāṣā* (*TD* 41, т. 508b17).

¹⁸⁴ *Самгхабхадра* разисква тази теза (*TD* 29, т. 370b23 и сл.).

¹⁸⁵ Тук и по-долу (дефиницията на *Бхаданта*, стр. 244) нашата Тибетска версия пре-вежда *нирантара* като *'dab chags pa*. Но Тибетските *Сиддханнти*, анализи-рани от *Wassilief* (стр. 307) противопоставят *нирантара* на *Бхаданта* (*bar med pa*) на *нирантара* на другите учители (*'dab chags pa*).

Според *Bodhicaryāvatāra*, стр. 516, органът и неговият обект не могат да бъдат нито отделени (*савявадхана, сантара, savyavadhāna, śāntara*), нито докосващи се (*нирантара, nirantara*).

¹⁸⁶ *Samghabhadra* (*TD* 29, т.371c7): Какво означава „да достига до“? Когато един обект възниква в близост до даден орган, последният го сграбчва. Така може да се каже, че обонянието, вкусът и осезанието сграбчват обектите, до които достигат; както по същия начин се казва, че органът на зрение не вижда клепачите, миглите и друга видима материя, до която достига. Клепачите не докосват органа на зрение и въпреки това се казва, че органът достига до тях. Поради факта, че клепачите възникват в близост до органа, казваме, че органът достига до тях. Тъй като органът на зрение не вижда видимата материя, достигната по този начин, то се казва, че органът на зрение сграбчва без да достига, а не чрез достигане; нещо повече – органът не сграбчва много далечни обекти. По същия начин, въпреки че обонянието сграбчва обекта, до който достига, то не сграбчва това, което е много близо.

¹⁸⁷ Срв. *Вимшака, Viṃśaka* от *Васубандху*, 12-14; *Bodhicaryāvatāra*, стр. 503; *Прашастапада, Praśastapāda*, стр. 43 и др.

¹⁸⁸ Според *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 683c24: Дали атомите се докосват един до друг? Те не се докосват един до друг. Ако се докосваха, щяха се докосват или изцяло, или отчасти. Ако всичките се докосваха един до друг, ще образуват само едно нещо; ако се докосваха отчасти, щяха да имат части. А атомите нямат части.

Как става така, че агломерациите, удряйки се една друга, не се разпадат на части? Те не се разпадат на части, защото *ваюдхату* (*(vāyudhātu, елементът вятър)*) ги държи заедно.

Но нали *ваюдхату* се разпада на части? Понякога се разпада, например, в края на космическата епоха. Понякога се държи като едно цяло, например, в началото на космическата епоха.

Ако атомите не се докосваха един друг, как може да има произвеждане на звук? Звукът се произвежда точно поради тази причина. Защото, ако атомите се докосваха един друг, как би имало произвеждане на звук? Ако атомите се докосват един друг, ръката и тялото, което тя удря, ще се смесят в едно и няма да остане свободно пространство, как тогава може да възникне звук? *Васумитра* казва: „Атомите не се докосват един друг: ако се докосваха, те щяха да продължават за един втори момент“. *Бхаданта* казва: Няма реален контакт; поради примирението пред общоприетата истина, според която се казва, че когато атомите възникват в съвкупност ((букв. в обединение)), без интервал (*нирантара*), има контакт.

Дали нещото в контакт възниква, имайки за своя причина едно нещо в контакт ...

¹⁸⁹ Те би трябвало да възникнат (първи момент), за да се докоснат един до друг (втори момент).

¹⁹⁰ *Васубандху* вярва, че *Бхаданта* разбира „разполагането без интервал“ в смисъл, че атомите не позволяват никакво междинно пространство между тях. *Самгхбхадра* е на друго мнение.

¹⁹¹ За *Васубандху* атомите са разположени непосредствено един до друг; въпреки това, те не се смесват един с друг, защото, бидейки непроницаеми, те остават обособени въпреки факта, че са в непосредствена близост.

Ето главното от обясненията на *Самгхбхадра*.

Нуāyānisāra (*TD* 29, т. 372b12): *Бхаданта* въпреки всичко казва: „Атомите не се докосват един друг, но метафорично се казва, че те се докосват един друг, защото са подредени непосредствено един до друг без интервал“ (*нирантара*). *Саутрантикът* (тоест *Васубандху*) отбелязвайки, че това е най-добрата теория, казва: „Това учение е най-доброто; иначе между атомите би имало някакво междинно пространство (*сантара, sāntara*). Тъй като тези междинни пространства са празни, какво би възпрепятствало атомите да отиват (един към друг)? Така се приема, че те са непроницаеми (*санратигха*)“.

Тази теория на *Бхаданта* не може нито да бъде приета, нито критикувана; човек трябва единствено да проучи как може да има пълно отсъствие на междинно пространство без да има контакт; тъй като това не е очевидно, тази теория е трудна за разбиране. Ако някой казва, че атомите се намират един до друг без абсолютно никакво междинно пространство помежду тях и въпреки това не се смесват, тогава те трябва да имат части, което е грешно мнение. В противен случай, ако *нирантара* означава „без интервал“

(*анантара, anantara*), как става така, че атомите не се докосват? Следователно думата *нирантара* означава „близо“. Префиксът *нис* ((който в *нирантара* е „*нир*“) означава „несъмненост“. Тъй като несъмнено има интервал, атомите са *нирантара*, „притежаващи интервали“: както *нирдахати, nirdahati*, „той гори“. Или пък префиксът *нис* означава „липса“. Атомите се определят като „без нищо помежду им“ (*нирантара*), защото между тях няма никаква *рупа* с размера на един атом в контакт (*спришита, sprīṣṭa*). Когато атомите на първичните елементи възникват близо един до друг, без „нищо помежду им“, за тях метафорично се казва, че се докосват. Така че ние подкрепяме разбирането на *Бхаданта* ...

¹⁹² *Samghabhadra* (*TD* 29, т. 372с5) възпроизвежда този параграф (*Саутрантикът* казва: „Ако приемате ...) и следващото: „Това не е правилно. „Да имаш части“ и „да си пространствено разделен“, са две формулировки на една и съща идея. Когато се казва, че „един атом няма никакви части“, това в действителност казва, че атомът е чужд на всякакво пространствено делене. Как може да се съмнявате по отношение на този въпрос и въпреки това да казвате: „Ако приемате пространствено деление ...?“ Тъй като атомите са чужди на такова делене, как могат да се докосват един до друг? Ние обяснихме, че контактът може да бъде само цялостен или частичен; така атомът, чужд на всякакво пространствено деление, не може да влиза в контакт. Как така може да казвате „Ако отричате пространственото деление, не би представлявало трудност атомите да се докосват един друг“. Затова атомите са наречени *нирантара* „не-разделени“, защото помежду им няма никаква *рупа* с размера на един атом, която да е в контакт“.

Вж. ii. 22 и *Въведението*.

¹⁹³ Според *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 63с12.

¹⁹⁴ Първото мнение е това на *Сарвастивадините*.

¹⁹⁵ *малавад авастхика* = *мандалена саманпанктявастхита*; *mālāvad avasthita* = *maṇḍalena samāpankyāvasthita*.

¹⁹⁶ Текстът има думата *кила* ((нали)). Като основно правило *Васубандху* използва думата *кила*, когато въпросното мнение е едно грешно мнение на *Вайбхашиките*. Но тук *Вякя* казва: *агамасучанартхах килашабдах*; *āgamasūcanārthaḥ kilaśabdaḥ*.

¹⁹⁷ Според *Vibhāṣā*, *TD* 27, т.369с10 и следващите.

¹⁹⁸ Необусловените неща са вечни, защото не отиват от един времеви период в друг времеви период (*адвасамчарабхавата, advasamcārābhāvāta*, v. 25). *Асамскрита, нитя, дхрува* (iv.9) и *дравя* (i.38) *asamskṛta, nitya, dhruva, dravya*, са синоними.

¹⁹⁹ Според друг прочит (*кечит патханти, kecit paṭhanti*): *дхармадхам* ... *dharmārdham* ...

Вж. *Dhammasaṅgaṇī*, 661.

²⁰⁰ Вяхя цитира разговора на Брахмина Джатишрона, *Jātiśrona* с Благословения: *индрияниндряни бхо Гаутама учянте | кати бхо Гаутама индряни | кията чендрянам самграхо бхавати...*; *indriyāṇīndriyāṇi bho Gautama ucyante | kati bho Gautama inriyāṇi | kiyatā cendriyāṇām samgraho bhavati ...*

²⁰¹ Редът на *индриите* е обоснован в ii.6. Ние използваме реда от нашата *Сутра* във *Vibhaṅga*, стр. 122, *Kathāvatthu*, прев. стр. 16, *Visuddhimagga*, xvi; а също в *Индрияскандхака*, *Indriyaskandhaka* (TD 26, т. 991b24), шестата книга от *Jhānaprasthāna* (Takakusu, „*Abhidharma Literature*“, JPTS, 1905, стр. 93).

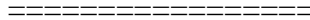
Краткият трактат от *Ануруддха*, *Anuruddha* (*Compendium*, стр. 175) следва същия ред, както *Пракаранапада*.

Махāvūtratti (108) поставя жизнения орган в края.

²⁰² Последните три *индрии* са направени от: (1-3) трите сетивни способности; (4-8) петте морални способности и (9) умствения орган (ii.4); 1-8 са *дхармадхату*.

В Т О Р А Г Л А В А

Индрии



Ом. Поклон пред Буда.
om namo buddhāya

Изброихме органите или *индриите* по отношение на *дхату* ((*dhātu*, сфера)) (i.48). Какво е значението на думата *индрия*, *indriya*?

Коренът *иди*, *idi*, означава *парамаишваря*, *paramaiśvara* или върховен авторитет, първостепенна власт (*Дхатунатха*, *Dhātupāṭha*, i.64). Каквото упражнява върховна власт или авторитет се нарича *индрия*. Така най-общо казано *индрия* обозначава *адхипати*, *adhipati* или суверен ((пълен господар)).¹

Кой е обектът, върху който всяка *индрия* оказва господстващото влияние?

1а. Според Школата, пет са доминиращи по отношение на четири неща;²
caturṣv artheṣu pañcānām ādhipatyam

i. Всяка от петте *индрии*, от които органът на зрението е първи – сред петте органа на сетивно съзнание – има доминиращо влияние по отношение на:

(1) красотата на индивида;

- (2) защитеността на индивида;
- (3) произвеждането на съзнание и умствените състояния, свързани с това съзнание;
- (4) техния специфичен начин на действие (*Вибхаши*, *Vibhāṣā*, TD 27, стр. 730a29).

Органите на зрение и слух имат доминиращо влияние по отношение на:

- (1) красотата, защото тялото, в което липсват, не е красиво (i.19);
- (2) защитата, защото посредством виждането и чуването индивидът избягва онова, което би го унищожило;
- (3) произвеждането на зрително и слухово съзнание и умствените състояния, свързани с тези съзнания и
- (4) по отношение на техните специфични дейности, т.е. да виждат видими неща и да чуват звуци.

Органите на обоняние, вкус и осезание имат доминиращо влияние по отношение на:

- (1) красотата – както по-горе;
- (2) защитата – с консумирането на груби храни (*кавади-карахара*, *kavaḍikārāhāra*, iii.39);
- (3) произвеждането на техните три съзнания;
- (4) техните специфични дейности, тоест, възприемане на миризми, усещане на вкусове и осезание.

1b. Четири доминират по отношение на две неща.

dvayoḥ kila | caturṇāṃ

ii. Четири *индрии*, а именно двата полови органа, жизненият орган и органът на ума имат, всеки един, доминиращо влияние по отношение на две неща (*Вибхаши*, TD 27, стр. 731b12, вж. също b23, b5).

(1) Половите органи имат доминиращо влияние по отношение на:

(1) обособяването на живите същества. Поради тези два органа живите същества образуват категориите мъжки и женски;

(2) разликите между живите същества. Поради тези два органа между половете има различия във физическите форми, гласа и начина на съществуване.³

Някои други учители⁴ не приемат това обяснение. В действителност, съществуват полови различия сред боговете в *Рупадхату* ((*Rūpadhātu*, Сфера на формите)), но те не притежават полови органи (i.30) и тяхното обособяване според пола е резултат само от тези различия. Така, щом половите органи имат доминиращо влияние от две гледни точки, те са доминиращи по отношение на замърсяването и изчистването: в действителност трите вида евнуси и бисексуални същества са чужди на:

(1) *дхармите* на замърсяванията, липсата на дисциплина (iv.13b), смъртните прегрешения (iv.103), отсичането на корените на доброто (iv.80);

(2) *дхармите* на изчистването, дисциплината (iv.13b), придобиването на плодовете (vi.51) и непривързването (*vaiṛāgya*, *vairāgya*, vi.45c) (вж. ii.19c-d).

2. Жизненият орган има доминиращо влияние по отношение на:

(1) „присъединяването“ на *никаясабхага* ((*nikāyasabhāga*, букв. силата, която предизвиква подобие във външния вид, в склонностите и пр. на група същества)) (ii.41a), тоест това, което засяга възникването на дадено съществуващо нещо;

(2) „поддържането“ на тази *никаясабхага*, тоест онова, което касае удължаването на съществуването на дадено нещо – от възникването му, до неговото унищожение.

3. Умственият орган е доминиращ по отношение на:

(1) прераждането, както *Сутрата* обяснява: „Като тогава сред *Гандхарвите* ((*Gandharva*, „хранец се с миризми“) –

същества в междинното състояние – се произвежда един от двата вида ум – ум на желание или ум на омраза ...“ (iii.15);

(2) самото доминиране, светът и *дхармите* се представят на ума. Както строфата: казва: „Светът се ръководи от ума, задвижва се от ума: (всички *дхарми* се подчиняват на тази една единствена *дхарма* – ума.)“⁵

iii. Петте *индрии* на усещанията (тоест петте усещания: удоволствие, неудоволствие, удовлетвореност, неудовлетвореност и безпристрастност, ii.7); и осемте *индрии*, сред които вярата е първа, а именно петте морални способности – вяра, сила, памет, вглъбяване и разграничаване (ii.24), както и трите чисти способности, (ii.10), оказват съответно доминиращо влияние по отношение на замърсяванията и пречистването.

1с. Пет и осем по отношение на замърсяванията и изчистването

pañcakāṣṭānaṃ saṃkleśavyavadānayoḥ ||

са респективно доминиращи по отношение на замърсяванията и изчистването.

Усещанията са доминиращи по отношение на замърсяванията, защото замърсяванията – похот и пр. – се прикрепват към усещанията и там намират убежище. Вярата и седемте други способности са доминиращи по отношение на пречистването, защото чрез тях се придобива чистота.⁶

Според други учители (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 73b6) усещанията също доминират по отношение на изчистването, понеже *Сутрата* казва: „*сукхитася читтам самадхияте*, ((*sukhitasya cittaṃ samādhīyate*, умът на изпитващите приятни усещания, е съсредоточен))⁷ *дуккхопанишаччхраддха* ((*dukkhōpaṇiṣacchrad-dhā*, вяра, възникнала от страдание))⁸ *шан наишкрамириттах сауманасядхаях, ṣaṇ naiṣkramyāśritaḥ saumanasyādhaḥ* („Поради видимите неща и пр., съществуват шест усещания на удовлетвореност, шест усещания на неудовлетвореност, шест усещания на безпристрастност, благоприятстващи *наишкрамя*“

((*naiṣkramya*, безразличие към светските удоволствия))⁹. Такова е обяснението на *Вайбхашиките*.

[*Саутрантиките*¹⁰ критикуват това обяснение:]

(1) сетивните органи – очи и пр. – не са доминиращи по отношение защитата на индивида. Тук надмощието принадлежи на съзнанието – зрителното съзнание, слуховото и пр. – и то, след като е разграничило, че човек е избегнал всичко вредно, че не приема груба храна.

(2) Онова, което разбираме като „присъща дейност на органа“, а именно, виждане на видими неща и пр., принадлежи на съзнанието (i.42), не на органа. Обясненията относно доминацията на другите *индрии* са също толкова некоректни.

Как тогава да разбираме доминацията на *индрийите*?

2a-b. Поради тяхната доминация що се отнася до (1) възприемането на техния специфичен обект; (2) всички обекти на шестте органа.

svārthopalabdhyādhipatyāt sarvasya ca ṣaḍindriyam |

Тоест, те доминират поради сходството си с шестте съзнания. Петте органа, първият от които е органът на зрението, са доминиращи благодарение на сходството си с петте сетивни съзнания – зрителното и пр., всяко от които разграничава своя собствен обект – видимите неща и пр. Органът на ума е доминиращ по отношение на умственото съзнание, което разграничава всички обекти. Това е начинът, по който шестте сетивни органа са доминиращи.

Но може да се каже, че обектите на сетивата – видимите неща и пр. – са доминиращи и поради приликата със съответното съзнание и, като следствие, не трябва ли също да се считат за *индрии*?

Те не са доминиращи само чрез това. „Доминиране“ означава „доминираща сила“. Окоето е доминиращо, защото:

(1) то изпълнява това превъзходство върху възникването на съзнанието, което знае видимите неща, бидейки обща при-

чина за всички съзнания за видими неща, докато всяко видимо нещо просто съдейства за възникването на само още едно съзнание;

(2) зрителното съзнание е ясно или замъглено, активно или здраво в съответствие с това дали окото е активно или слабо: само че видимите неща не изпълняват подобно влияние. Същото се отнася и за другите сетивни органи и техните обекти (i.45a-b).

2c-d. По причина на доминирането на мъжествеността или женствеността се разграничават двата полови органа в тялото.

strītvapumstvādhipatyāt tu kāyāt strīpuruṣendriye ||

Съществуват два отделни полови органа в *кайендрия*, *kāyendriya* или органа на осезание. Тези два органа не са различни от *кайендрия* ((физическото тяло)) – те също възприемат осезаеми неща. Но има част от *кайендрия*, която получава името мъжки или женски орган, защото тази част упражнява доминираща сила по отношение на мъжествеността или женствеността.¹¹ Женствеността е физическата форма, гласа, слуха и нрава, характерни за жените. Същото и за мъжете. Тъй като различията на тези две природи са поради тези части на тялото, знаем че тези две части доминират чрез техните две природи. Ето защо те са *индрии*.

3. Поради тяхната доминация що се отнася до продължителността на съществуването, на замърсяванията и изчистването, човек счита жизнения орган, сетивата и петте, първото от които е вяра, за *индрии*.

nikāyasthitisaṃkleśavyavadānādhipatyataḥ |jīvitam vedanāḥ pañca śraddhādyāś cendriyaṃ matāḥ ||

1. Жизненият орган доминира по отношение продължителността на съществуването от раждането до смъртта, но не

[както казват *Вайбхашиките*] по отношение на връзката на едно съществуване с друго: тази връзка зависи от ума.

2. Петте сетивни усещания доминират по отношение на замърсяванията, защото *Сутрата*¹² казва: „Похотта намира убежище в усещането на удоволствие; омразата – в изпитването на недоволство; объркването – в чувството на безразличие“.¹³ [По този въпрос *Саутрантиките* са съгласни с *Вайбхашиките*.]

3. Петте доминанти – вяра, сила, памет, вглъбяване и разграничаване – са доминиращи по отношение на пречистването, защото чрез тяхната сила замърсяванията се разстройват и се постига Пътя.¹⁴

4. По същия начин са и анаджнятамаджнясяминдрия, аджнендрия и аджнятавиндрия – поради тяхната доминация за постигането на възходящи нива по отношение на Нирвана и пр.¹⁵

*ājñāsyāmy ākhyam ājñākhyam ājñātāvīndriyaṃ tathā |
uttarottarasamprāptinirvāṇādyādhipatyataḥ ||*

„По същия начин са“, тоест тези три се разглеждат като доминиращи влияния или *индрии*. Това са трите чисти *индрии*, които ще бъдат дефинирани в ii. 10a-b..

1. Първата е доминираща по отношение постигането на втората.

Втората е доминираща по отношение постигането на третата.

Третата е доминираща по отношение постигането на *Нирвана* или *нирупадхишешанирвана* ((*nirupadhiśeṣanirvāṇa*, нирвана без остатък, позната и като „окончателна“ *нирвана* или *паринирвана*)). Защото няма *Паринирвана*, ако умът не е освободен.¹⁶

2. Думата „и пр“ показва, че има и друго обяснение:

Първата е доминираща по отношение на унищожаването на замърсяванията, които се изоставят с Виждане на Истините (v.4).

Втората – по отношение на унищожаването на замърсяванията, които се изоставят с Медитация върху Истините (v.5a).

Третата – по отношение на благословеността-в-този-живот, тоест, преживяването на ((умствено)) удовлетворение (*prīti = saumanasya*, *prīti = saumanasya*) и благополучие (*sukha = praśabdhisukha*, *sukha = praśabdhisukha*, viii.9b), което се получава вследствие на освобождението от замърсяванията. (Вж. по-долу бел. 22).

Защо има само двадесет и две *индрии*? Ако разглеждате всяко едно „доминиращо влияние“ като *индрия*, то невежеството и другите части на *пратиясамутпада* ((*pratītyasamutpāda*, взаимозависимо възникване)) (iii.21) биха били *индрии*, тъй като тези причини (*авидя*, *avidya* – невежество и пр.) доминират по отношение на техния резултат (*самскарите* и пр.). По същия начин гласът, ръцете, краката, анусът и penisът доминират по отношение на думите, хващането, ходенето (*вихарана = чанкрамана*, *viharaṇa = caṅkramaṇa*), изхождането и удоволствието.¹⁷

Ние ще отговорим, че няма причина да прибавяме невежеството и пр. към списъка, обявен от Благословения.

При изброяването на *индрийите* Благословения е взел предвид следните характеристики:

5. Основата на ума; онова, което подразделя, удължава и замърсява тази основа; онова, което подготвя изчистването ѝ и което я изчиства: ето всичко, което е *индрия*.¹⁸

cittāśrayas tadvikalpaḥ sthitiḥ saṃkleśa eva ca | saṃbhāro yuavadānaṃ ca yāvat ā tāvad indriyam ||

1. Основата на ума се състои от шестте органа на съзнанието – от органа на зрението до органа на ума. Това са шестте вътрешни *аятани* ((*āyatana*, основа, място или порта, през

която преминават умствените процеси)) (i.39, iii.22), които са първичните съставни части на едно живо същество.¹⁹

2. Тази шесторна основа е разграничена на базата на половите органи.

3. Тя се задържа ((продължава да живее)) определено време благодарение на жизнения орган.

4. Тя се замърсява поради петте усещания.

5. Нейното пречистване се подготвя от петте морални доминанти – вяра и пр.

6. Тя се пречиства от трите чисти доминанти.

Дхармите, които притежават отличителната черта да бъдат доминиращи по отношение на състава и устройството, на подразделянето и пр. на живите същества, се считат за *индрии*. Тази отличителна черта липсва при други *дхарми* – глас и пр.

Някои други учители дават различно определение:

6. **Или по-скоро има четиринадесет *индрии*, основа на превъплъщаване, възникване, продължителност на съществуването, радост от тази основа; другите *индрии* имат същата функция що се отнася до *Нирвана*.**

pravṛtter āśrayotpattisthitipratyupabhogataḥ | caturdaśa tathā 'nyāni nivṛtterindriyāni vā ||

Изразът „или по-скоро“ ни насочва към обяснението на другите учители.

(1-6) Шестте органа (*шадаятана*, *ṣaḍāyatana*, iii.22), от органа на зрение до органа на ума, са основата, причината за съществуването на *самсара*.²⁰

(7-8) Посредством половите органи *шадаятаните* възникват.²¹

(9) Посредством жизнения орган *шадаятаните* продължават.

(10-15) Посредством петте сетивни усещания *шадаятаните* изпитват удоволствие.

От друга страна:

(15-19) Петте доминанти – вяра, сила, памет, вглъбяване, разграничаване – са основата на *Нирвана*.

(20) *Нирвана* се поражда, появява за първи път чрез първото чисто умение – *анаджнятамаджнясяминдрия* ((*anājñāta-mājñāsyāmīndriya*, способността да се знае това, което не се знае)).

(21) *Нирвана* трае и се развива посредством второто чисто умение – *аджнендрия* ((*ājñendriya*, способност да се надмине всичко, което се разбира и някога се е разбирало)).

(22) *Нирвана* се „изпитва“ посредством третото чисто умение – *аджнатавиндрия* ((*ājñātāvīndriya*, способност за пълно знание)), защото точно чрез това умение човек изживява удовлетворението и щастието от освобождението (вж. по-горе ii.4).

Това определя броя на *индрийите*, както и реда, в който ги подрежда *Сутрата*.

Що се отнася до гласа, ръцете, краката, ануса и частите на половите органи, те не са *индрии*.

1. Гласът не е доминиращ по отношение на думите, защото думите предполагат определени инструкции.²²

2-3. Ръцете и краката не са доминиращи по отношение на хващането и ходенето, защото хващането и ходенето са просто пак ръце и крака, възникващи в един последващ момент на друго място и в друга форма (iv.2b-d). От друга страна знаем, че ръцете и краката не са незаменими за хващане и ходене – пример, змиите.²³

4. Анусът не е доминиращ по отношение отстраняването на материя, защото тежките неща винаги падат в празно пространство; а и в допълнение, вятърът тласка тази материя и я кара да излезе.

5. Половите компоненти не са доминиращи по отношение на удоволствието, защото удоволствието се предизвиква от половите органи.²⁴

Ако разглеждате ръцете, краката и пр. като *индрии*, към тях трябва да причислите и гърлото, зъбите, клепачите и ставите, чиито функции са да преглъщат, дъвчат, да се отворят и затварят, да сгъват и разпъват костите. Ако това е така, то всичко, което е причина, което изпълнява своето действие (*пурушакара, puruṣakāra*, ii.58), ще бъде *индрия* по отношение на своя резултат. Но ние трябва да запазим името *индрия* за това, което доминира, което притежава доминация.

Дотук дефинирахме органите на съзнанието и половите органи (i.9-44); жизненият орган ще бъде обяснен с *читтавинпраюктите* ((*cittaviprayukta*, обусловени неща, несвързани с ума)) (ii.35), сред които е поставен; петте доминанти – вяра, сила и пр., бидейки умствени състояния, ще бъдат обяснение при умствените състояния (ii.24).

Тук ще разгледаме сетивните органи и чистите доминанти ((способности)), които не се срещат никъде другаде.

7a-b. Неприятното телесно усещание е *индрия* на болката.²⁵

duḥkhendriyam aśātā yā kāyikī vedanā

(„Телесен“ е „онова, което се отнася до тялото“,²⁶ онова, което се свързва с петте сетивни съзнания – зрителното и пр.). „Неприятно“ е онова, което причинява вреда. Едно усещане,

свързано с петте органа на сетивното съзнание, което причинява вреда, се нарича *дукхендрия* (*(duḥkhendriya, способността да се изпитва страдание)*).

7б-с. Приятното е индрия на удоволствието.

sukham | śātā

„Приятно“ е онова, което прави добро, което носи комфорт, което е благотворно.

Приятното телесно усещане се нарича *сукхендрия* (*(sukhendriya, способността да се изпитва удоволствие)*).

7с-d. В Третата Дхияна приятното умствено усещане също е индрия на удоволствието.

dhyāne tṛtīye tu caitasī sā sukhendriyam ||

(Умственото усещане е усещане, свързано с умственото съзнание.) Приятното умствено усещане в Третата *Дхияна* (*(Dhyāna, медитативно състояние)*) се нарича още *сукхендрия*, *индрия* на удоволствието. Само че това наименование е запазено за приятните телесни усещания, а в Третата *Дхияна* телесните усещания липсват, защото петте сетивни съзнания ги няма там. Следователно, когато се говори за *сукха* или удоволствие в Третата *Дхияна*, се има предвид приятно умствено усещане (vii.9).

8а. Освен това то е удовлетворение.

anyatra sā saumanasyaṃ

„Освен това“ означава, че в състоянията, по-ниски от Третата *Дхияна* – в *Камадхату* и в първите две *Дхияни* – приятното умствено усещане се нарича удовлетворение или *индрия* на удовлетворение.

[Приятното умствено усещане отсъства в състоянията над Третата *Дхияна*.]

В Третата *Дхияна* приятното умствено усещане е мир и покой, тъй като в тази *Дхияна* аскетът се е разединил от радост-

та; следователно усещането е удоволствие, а не удовлетворение.²⁷

[В състоянията по-ниски от Третата *Дхияна* приятните умствени усещания са груби и разбунени, тъй като в нивата, по-ниски от Третата *Дхияна*, аскетът не се е откъснал от радостта и поради това усещането е наречено „удовлетворение“.] Радостта, [която има радостния възторг за своя характеристика] не е различна от удовлетворението.

8b-с. Неприятното умствено усещане е неудовлетворение.

aśātā caitasī punaḥ | daurmanasyam

(Усещането, свързано с умственото съзнание и причиняващо вреда, е неудовлетворение или *индрия* на неудовлетворението.)

8с. Междинното телесно или умствено усещане се нарича невъзмутимост, безпристрастност.

upekṣā tu madhyā

Междинното усещане, което нито благоприятства, нито вреди, е усещане, наречено „нито-болка-нито-удоволствие“. Това е, което се разбира под *индрия* на безпристрастността.

Това усещане телесно ли е или умствено?

8d. То е и двете.

ubhayī

(Независимо дали е телесно или умствено, междинното усещане е усещане на безпристрастност.) Следователно усещането за безпристрастност има двойствен характер, но представлява само една *индрия*, защото тук няма *викалпана*.

8е. **Защото то няма викалпана.***avikalpanāt ||*

1. Няма *викалпана*, *vikalpana*, или интелектуално действие. Независимо дали телесно или умствено чувството за безпристрастие е еднакво освободено от какъвто и да било интелектуален елемент (*викалпа* = *абхинирупанавикалпа*, *abhinirūpaṇāvīkalpa*, разграничаване във вид на изследване, оценъчно проучване, i.33). Като основно правило,²⁸ приятните и неприятни умствени усещания произлизат от идея, от общата представа за „обичан“ или „мразен“ и т.н. Обратно, телесните усещания възникват от даден външен обект, независим от психологическите състояния: *Архатите* (*Архат* – светец, унищожил замърсяванията)) нямат симпатии или антипатии, у тях не се поражда идея за обичано или мразено, но въпреки това са обект на физическа болка и удоволствие. Следователно трябва да разграничаваме *индрияте* по отношение на приятни и неприятни усещания, тъй като тези усещания са телесни или умствени.

Докато чувството за безпристрастност възниква спонтанно,²⁹ точно като физическото усещане; то възниква у човек, който не формира никаква идея и оттук осъзнаваме, че съществува само една *индрия* и за двете усещания – телесна и умствена безпристрастност.

2. Няма *викалпана* или разлика. Съобразно това, дали приятните и неприятните усещания са телесни или умствени, те вършат добро или лошо според начина на действие, специфичен за тях; чувството за безпристрастност не се изпитва по същия начин и не се възприема еднакво. Чувството за безпристрастност не създава нито добро, нито лошо; то не е разграничимо; умствено или физическо, то се усеща по един и същи начин.

9а-в. **Девет *индрии* в Пътищата на Виджане, Медитация и *Ашаикша*, съставляват три *индрии*.***ḍṛggbhāvanā 'saikṣapathe nava trīṇi*

Умственият орган, усещането на удоволствие, усещането на удовлетворение, усещането на умствено спокойствие или баланс, плюс вярата, силата, паметта, вглъбяването и разграничаването, съставляват *анаджнятамаджнясяминдрия* за светеца, който е на Пътя на Виждането; *аджнендрия* за светеца, който е на Пътя на Медитацията върху Истините и *аджнятавиндрия* за светеца, който е на пътя на *Ашаикша* ((*Aśaikṣa*, аскет, приключил обучението си, т.е. *Архат*)).³⁰

На Пътя на Виждането³¹ светецът се заема да узнае това, което не знае (*анаджнятам аджнятум правриттах, anājñātam ājñātum pravṛtta*), а именно Четирите Истини: той мисли: „Аз ще знам“. Затова неговата *индрия* е наречена *анаджнятамаджнясяминдрия*.³²

На Пътя на Медитацията върху Истините³³ за светеца не съществува нищо ново, което да знае, той е един мъдрец или *аджня, ājñā*. Но за да отсеке замърсяванията, които остават в него, той опреснява знанието си и често повтаря Истините, които вече знае. Неговата *индрия* се нарича *аджнендрия, индрия* на мъдреца или мъдрата *индрия*.

На Пътя на *Ашаикша* аскетът осъзнава, че знае; той придобива знанието (*ава = авагама, āva=avaḡata*)³⁴, че Истините се знаят (*аджнятам ити*). Притежавайки *аджнята-ава*, той е един *аджнятавин* и неговата *индрия* се нарича *аджнятавиндрия*.

Или по-скоро светецът, който е *аджнятавин* е такъв, който има за своя отличителна черта или склонност знанието, че Истината се знае. В действителност, когато светецът е придобил *кшаджняна* ((*kṣāyājñāna*, знание за унищожението на всички замърсявания)) и *анутпададжняна* ((*anutpādañjāna*, знание за невъзникването на каквото и да било замърсяване)) (vi.70), той наистина знае: „Болката ми е позната. Няма какво повече да знам; така и с останалото.“³⁵

Обяснихме специфичните характеристики на *индриите*. Трябва да обясним техните различни аспекти ((черти)): те чисти ли са (9b-d), от възмездие ли са (10-11b), добри ли са (11c-d)? На коя сфера принадлежат (12)? Как се изоставят (13)?

Колко са нечисти? Колко са чисти?

9b. **Три са чисти.**

amalaṃ trayam |

1. Последните три *индрии* са изключително чисти и бистри. Покварата (*мала, mala*) и порокут (*асрава, asrava*) са синоними.³⁶

9c. **Материалните органи, жиненият орган и двете болезнени усещания са нечисти.**

rūpīṇi jīvitam duḥkhe sāsravāṇi

Материалните органи са седем на брой – петте органа (на зрение и пр.) плюс двата полови органа са включени в *рупаскандха*. Заедно с жинения орган, с усещането за болка и усещането за неудовлетворение – всичко десет *индрии* са изключително нечисти.

9d. **Девет са два вида.**

dvidhā nava ||

Умственият орган, усещането на удоволствие, усещането на удовлетворение и петте морални доминанти (вяра, сила и пр.) са девет *индрии*, които могат да бъдат както чисти, така и нечисти.

2. Според други учители³⁷ (*Vibhāṣā, TD 27, т. 7c3*), петте морални доминанти са изключително чисти, защото Благосло-

вения е казал: „У когото напълно липсват или липсват в някаква степен тези пет *индрии* – вяра и т.н., за него заявявам, че е външен ((за учението)) човек, някой, който принадлежи на групата на *Притхагджаните* ((обикновените хора))“. ³⁸ Оттук следва, че този, който ги притежава в каквато и да е степен, е *Ария* – следователно те са чисти.

Този текст не е доказателство, защото Благословения тук говори за човек, у когото петте морални доминанти отсъстват. В действителност в откъса, който предшества по-горния цитат, Благословения дефинира *Арияпудгала*, *Āryapudgala*, по отношение на петте морални доминанти. ³⁹ Следователно той има предвид само петте морални доминанти, принадлежащи на *Ариите* – чистите. У когото те липсват, той очевидно е *Притхагджана*.

Или ако този откъс говори общо за моралните доминанти, ние бихме обърнали внимание, че има два вида *Притхагджани* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 8b3): такива, които са външни, и такива, които са вътрешни. Първите са отсекли корените на доброто (iv.79), докато вторите не са ги отсекли. Благословения е имал предвид именно първите, като е казал: „Обявявам за външен този, който принадлежи на групата на *Притхагджана*“. ⁴⁰

От друга страна, според *Сутрата*, дори преди да се приведе в движение Колелото на *Дхарма* (vi.54), в света е имало хора със силни, средни и слаби доминанти. ⁴¹ Следователно моралните доминанти – вяра и пр. – не са задължително и извънредно чисти.

Накрая Благословения казва: „Ако аз не знам със сигурност възникването, изчезването, предимствата, недостатъците, измъкването от петте доминанти – вяра, сила и пр. – аз не бих бил свободен, не бих си отишъл, не бих бил разединен, свободен от света на боговете, от *Марите* ((*Mara*, бог на смъртта)) и *Брахмите* ((*Brahmā*, бог на сътворението)), от света, в който има *Брахмини* ((*Brahmin*, служител, свещеник на *Брахма*)) и монаси; не бих пребивавал с ум, свободен от грешки ...“. ⁴² Обаче подобно описание не се дава за чистите *дхарми*, които са свободни от предимства, недостатъци и измъкване.

Следователно моралните доминанти вяра, сила и пр. могат да бъдат чисти или нечисти.

Колко от *индриите* са от възмездие (*винака*, *vipāka*, ii.57c-d) и колко не са от възмездие?⁴³

10а. **Жизненият орган винаги е възмездие.**⁴⁴

vipāko jīvitam

(Единствено жизненият орган (ii.45a-b) е винаги възмездие.)

i. [Възражение.] Жизнените енергии (*аюхсамскара*, *ayuḥ-samśkāra*, вж. по-долу), които *Бхикуу Архат* стабилизира или увеличава ((продължава съществуването им)), очевидно са жизненият орган. В резултат на какво действие така стабилизираният или „увеличен“ жизнен орган е възмездие?

Мулашастра, *Джнянапрастхана* (*Mūlasāstra*, *Jñānaprasthāna* TD 26, т. 981a12) казва: „Как *Бхикуу* стабилизира жизнените енергии? Един *Архат*, притежаващ свръхестествени сили (*риддхиман-праптабхиджнях*, *ṛddhimān-prāptābhijñāḥ*, vii.42), който е овладял ума си, тоест такъв, който е *асамаявимукта*, *asamayavimukta* (vi.56, 64), дарява на *Сангха* или на някой човек неща, полезни за живота: дрехи, делви и др. След като е дарил тези неща, той прилага тази мисъл в живота си;⁴⁵ после влиза в Четвъртата или *прантакотика*, *prāntakoṭika* *Дхияна*, vii.41). Излизайки от това вгълбяване, той произвежда мисълта и произнася думите: „Нека това действие, което трябва да произведе възмездие-в-радост ((възмездие, изразяващо се в изпитване на радост в този живот)) да се трансформира и да произведе възмездие-в-живот“. И тогава действието (даряването и вгълбяването), което произвежда възмездие-в-радост, произвежда възмездие-в-живот“.

Според други учители, продължителният живот на *Архата* е резултат от възмездието, получено за предишни действия. Според тях, има остатък от резултата възмездие-в-живот, който е трябвало да узрее в минал живот, но е бил прекъснат от преждевременна смърт (ii. 45). А силата на вглъбяването в Четвъртата *Дхияна* е тази, която притегля този остатък и го прави да узрее в настоящето.

[*Мулашастра* продължава] Как *Бхикиу* изоставя жизнените енергии? *Архатът*, който притежава свръхестествени сили ... влиза в Четвъртата *Дхияна* ...; Излизайки от това вглъбяване, той произвежда следната мисъл и произнася тези думи: „Нека действието, което произвежда възмездие-в-живот, да се трансформира и да произведе възмездие-в-радост!“ След това действието, което произвежда възмездие-в-живот, произвежда възмездие-в-радост“.

Бхаданта Гхошака казва: По силата на *прантакотика Дхияна*, която този *Архат* произвежда, първичните елементи на *Рупадхату* се привличат и въвеждат в неговото тяло. Тези първични елементи благоприятстват жизнените енергии или са им противоположни. По този начин *Архатът* удължава или съкращава своя живот.

Покрай *Саутрантиките* и ние казваме, че *Архатите* благодарение на своето майсторство да се вглъбяват, довеждат до преустановяване за определен период от време на движещата, съставяща първичните елементи на органите, сила – сила, резултат от предишни действия. И обратно, те произвеждат нова движеща сила, породена от вглъбяването. Така жизненият орган, в случая когато е удължен живота на *Архата*, не е възмездие. В другите случаи, обаче, той е възмездие.

ii. Един въпрос води към друг.

1. Защо *Архатът* удължава своите жизнени енергии? Поради две причини: с оглед доброто за другите и с оглед подългото времетраене на *Дхарма*.⁴⁶ Той вижда, че животът му отива към края си; той вижда, че другите са неспособни да обезпечат тези две крайни цели.

2. Защо *Архатът* изоставя своите жизнени енергии?

Поради две причини: той вижда, че пребиването в този свят осигурява само малка полза за доброто на другите и затова вижда себе си измъчван от болести и пр.⁴⁷ Както казва строфата:

„Ако религиозният живот е бил добре практикуван и Пътят добре извървян ((букв. отгледан)), в края на живота си той е щастлив, както при изчезването на болест“.

3. Кой и в кое място удължава или изоставя своя живот?

В трите *Двипи* ((*Dvīpa*, континент)) (iii.53), мъж или жена – *асамаявимукта Архат* – който притежава *прантакотика Дхи-яна* (vi.56, 64). В действителност той владее до съвършенство уменията да се вглъбява и е свободен от замърсявания.⁴⁸

4. Според *Сутрата* Благословения, след като е удължил *самскарите дживита* ((*jīvita*, времетраене на живота)), е изоставил *самскарите аюс* ((*āyus*, живот, жизнен принцип)).⁴⁹

Пита се: (1) Каква е разликата между *самскарите дживита* и *аюс*? и (2) Какво е значението на множественото число, в което е употребена думата *самскара* ((*saṃskāra*, обусловеност))?⁵⁰

По първия въпрос:⁵¹

а) Според едни учители, няма разлика. В действителност *Mūlāsāstra* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 993b2; вж. *Prakaraṇapāda* TD 26, т. 694a23; вж. също *Vibhāṣā*, TD 27, т. 732b27) казва: „Какво е жизненият орган? Той е *аюсът* ((жизнен принцип)) в Трите *Дхату*“.

б) Според други,⁵² изразът *аюх-самскари* обозначава живот, който е резултатът от действия от предишен живот; изразът *дживита-самскари* обозначава живот, който е резултат от действия в настоящия живот (дарове, направени за *Сангха* и др.).

в) Според трети учители,⁵³ *аюх-самскарите* са онова, поради което съществуването продължава, а *дживита-самска-*

рите са онова, поради които животът се удължава за известно време.

По втория въпрос:

а) *Сутрата* използва множествено число, защото Светият човек удължава или изоставя много *самскари*. В действителност няма никакво преимущество в продължаването на даден момент или в прекратяването на даден момент – това става само с помощта на серия от моменти, с която мъдрецът да обезпечи доброто на другите. От друга страна един момент не може да бъде причина за страдание.

б) Според друго мнение, множественото число осъжда учението, според което *дживита* или *аюс* са нещо, податливо на продължителност.⁵⁴

в) Според трето мнение,⁵⁵ множественото число осъжда учението на *Сарвастивадините*, които виждат в *дживита* или в *аюс* нещо съществуващо или *дхарма*. Понятията *дживита* и *аюс* обозначават определен брой *самскари*, съществуващи едновременно и принадлежащи на четири или на пет *скандхи*, в зависимост от сферата на съществуване. Ако беше иначе, *Сутрата* не би използвала израза „*дживита-скандхи*“, а би казала: „Благословения удължава някои *дживити* и изоставя някои *аюс*“.

5. Защо Благословения изоставя [смърт] и удължава [живот]?

С цел да покаже, че има власт над смъртта, той изоставя смъртта; с цел да покаже, че има власт над живота, той го удължава. Удължава за период от три месеца – нито повече, нито по-малко. След три месеца няма нищо повече, което да направи за последователите си, след като задачата му е била добре осъществена: защото, ако е по-малко от три месеца, той би оставил задачата си неосъществена.⁵⁶

Или иначе казано⁵⁷, с цел да осъществи този обет: „Всеки *Бхикиу*, който добре е отгледал четирите свръхестествени сили

(*ṛiddhipāda*, *ṛiddhipāda*, vi.69b) може да живее, ако така пожелае, цяла една *калта* (*kalpa*, космическа епоха) или повече“.⁵⁸

*Вайбхашиките*⁵⁹ казват: „Благословения изоставя или удължава с цел да покаже, че тържествува над *Мара*, който е *скандхите*, и *Мара*, който е смърт. В първата стража на нощта, под дървото *Бодхи*, той вече е тържествувал над *Мара*, който е демон, а в третата стража – над *Мара*, който е замърсяванията (*Екоттарика*, *Ekottarikā*, TD 2, т. 760b17 и сл.)“.⁶⁰

10а-в. Дванадесет са от два вида.

dvedhā dvādaśa

Кои дванадесет?

10б-с. С изключение на последните осем и на неудовлетворението.

antyāṣṭakād ṛte | daurmanasyāc ca

С изключение на жизнения орган, който винаги е възмездие и на деветте, които ще бъдат посочени по-долу (10б-с) и които никога не са възмездие, останалите дванадесет биват два вида: понякога възмездие, понякога – не-възмездие. Това се отнася до седемте материални органа, до умствения орган и до четирите усещания, като усещането за неудовлетворение не е включено сред тях.

1. Седемте материални органа (органът на зрение, ... мъжкия орган) не са възмездие, дотолкова доколкото възникват от натрупване (*аупачаика*, *aupacauika*, i.37). В останалите случаи те са възмездие.

2. Умственият орган и четирите органа на сетивата не са възмездие: (1) Когато са добри или замърсени, защото каквото и да е възмездие, то е морално-неутрално (*авякрита*, *avyākṛta*, ii. 57); (2) Когато, бидейки все още неутрални, те са, според вида им⁶¹ или *айрияпатхика* (*airyāpathika*, стойка, положение на тялото)), или *шаилпастханика* (*śailpasthānika*, изкуство и

занаяти)), или *наурманика* ((*nairmāṇika*, променящи се гледни точки на ума)) (ii.72). В другите случаи те са възмездие.

3. Последните осем – вяра и пр., *анаджнятамаджнясям-индрия* и пр. – са добри и поради това не са възмездие.

4. Но кажете, как може да се твърди, че неудовлетворението никога не е възмездие? Нали *Сутрата* казва: „Има едно действие, обвързано с резултат ((изпитване на)) удоволствие, има едно действие, обвързано с резултат неудоволствие и има едно действие, обвързано с резултат на безпристрастност“.⁶²

[Според *Вайбхашиките*] изразът *даурманася-ведания*, *daurmanasya-vedanīya* трябва да се разбира не като „действие, резултатът от което е преживяване на усещане за неудовлетворение“, а по-скоро като „действие, с което е свързано усещането за неудовлетворение“. В действителност *Сутрата* казва, че контактът е *сукха-ведания*: само че удоволствието (*сукха*) не е възмездие от контакт.⁶³ По всичко личи, че контактът *сукха-ведания* е контакт, с който се свързва усещането за удоволствие. Следователно действието *даурманася-ведания*, е действие, с което се свързва усещането за неудовлетворение.

[Ще отговорим:] Вие трябва да обясните изразите *саурманася-ведания* и *упекша-ведания*, както обяснявате израза *даурманася-ведания*, тъй като трите израза имат един и същ контекст в *Сутрата*. От това следва, че действието *саурманася-ведания* е едно действие, „с което е свързано усещането за удовлетворение“, а не е действие „чието възмездие е удовлетворение“. А от това пък следва, че усещането за удовлетворение не е възмездие.

[*Вайбхашиките*:] Не виждаме проблем да обясним израза *саурманася-ведания* като „довеждащ до възмездие-удовлетворение“ или като „онова, с което удовлетворението е свързано“. Но второто обяснение на *ведания* ((букв. да бъде почувстван)) е валидно единствено за израза *даурманася-ведания*. То се отнася за действие, с което се свързва неудовлетворението.

[Отговаряме:] Може да се приеме вашата интерпретация на *Сутрата*, ако нямаше и друго нещо, а именно, ако чрез разумни доводи беше установено, че неудовлетворението не е възмездие.

[*Вайбхашиките*:] Неудовлетворението се произвежда от въображението, когато човек си мисли за нещо, от което се страхува. По подобен начин пък то се успокоява – когато човек си мисли за нещо, което желае. Не е такъв обаче случаят с възмездието.

[Но да го кажем така] Такъв е и случаят с удовлетворението, което впоследствие няма да е възмездие.

[*Вайбхашиките*] Ако, както вие твърдите, неудовлетворението е възмездие, когато един човек е извършил сериозно прегрешение и поради него преживява неудовлетворение и разкаяние (*каукртия*, *kaukrtya* ii.29d), някой би казал, че прегрешението вече е донесло узрял резултат, което е недопустимо (ii. 56a).

[Отговор:] Но вие признавате, че удовлетворението е възмездие и ние ще го аргументираме, както вие току що направихте: ако човек е извършил заслужаващо похвала действие и поради това изпитва удовлетворение, то тогава това действие незабавно поражда резултат-възмездие.

[*Вайбхашиките*:] Хората, разединени от желание, не притежават *индрията* на неудовлетворението;⁶⁴ само че притежават *индрии*, които са възмездие – органът на зрение и пр.; следователно *индрията* на неудовлетворението не е възмездие.

[Но ние бихме казали] Как може такива разединени от желание хора да притежават удовлетворение, което ще е възмездие по природа? Без съмнение те притежават удовлетворение, което възниква от вглъбяване, но това удовлетворение е добро и тогава то не е възмездие. Те друго не притежават.⁶⁵

Факт е, че хората, разединени от желанията, притежават *индрията* на удовлетворение, което е природата на тази *индрия*, независимо дали е възмездие или не, докато неудовлетворе-

нието никога не се произвежда сред тях. Следователно, заключават *Вайбхашиките*, *индрията* на удовлетворението не е възмездие.

5. Осем *индрии* – петте органа на сетивното съзнание, жизненият орган и половите органи са, при добро прераждане, резултат от добро действие; а при лошо прераждане, те са възмездие за лошо действие.

Умственият орган, независимо дали при добро или лошо прераждане, е възмездие съответно за добро или лошо действие.

Усещането на удоволствие, на удовлетвореност и на безпристрастност са възмездие за добри действия.

Усещането на неприязън е възмездието за лошо действие.⁶⁶

Материалните органи при едно добро прераждане, твърдим ние, са възмездие за добри действия. За един хермафродит при добро прераждане и двата органа са резултат от добри действия, но качеството да си хермафродит е придобито вследствие на лошо действие.⁶⁷

Сред двадесетте и две *индрии* колко „имат възмездие“? Колко са „без възмездие“?

10а. **Само една (т.е. неудовлетворението) има възмездие;**⁶⁸

tat tv ekaṃ savipākam |

1. Неудовлетворението винаги има възмездие, защото от една страна то никога не е неутрално понеже е резултатът от ((притежаването на)) концепция (*викалпавишеша*, *vikalpaviṣeṣa*: идеята за нещо харесвано или за нещо мразено и пр., ii.8c); а от друга страна, то никога не е чисто, защото никога не се произвежда в състояние на вглъбяване.

10b. Десет (а именно умственият орган, четирите усещания – с изключение на неудовлетворението – и вярата и нейните съпровождащи), са два вида (т.е. допускащи възмездие и нямащи възмездие).

daśa dvidhā ||

2. Първите осем *индрии* (органът на зрение и пр., жизненият орган, половите органи) никога нямат за резултат възмездие, защото са неутрални. Последните три (*анаджнятамаджнясаминдрия*, и пр.) никога нямат за резултат възмездие, защото са чисти (*анасрава*, *anāsrava*, iv.80).

11a-b. Умственият орган (четирите усещания с изключение на неудовлетворението) и вярата и нейните съпровождащи;

mano 'nyavittiśraddhādīni

3. Колкото до останалите десет *индрии*:

Умственият орган, усещането за удоволствие, удовлетворение и безпристрастност имат възмездие, когато са лоши или добри-нечисти. Те са без възмездие, когато са неутрални или чисти.

Сред двадесетте и две *индрии* колко са добри, колко – лоши и колко – неутрални?

11c. Осем са добри.⁶⁹

aṣṭakaṃ kuśalaṃ

Осем – вярата и пр., *анаджнятамаджнясаминдрия*, и пр. са само добри.

11d. Неудовлетворението е два вида.

dvidhā | *daurmanasyaṃ* |

Неудовлетворението е добро или лошо (ii.28).

**11e. Умственият орган и усещанията, с изключение на
неудовлетворението, са три вида.**

mano 'nyā ca vittis tredhā

Умственият орган и четирите усещания са добри, лоши или неутрални.

11f. Останалите са от един вид.

anyad ekadhā ||

Органът на зрение и пр., жизненият орган и половите органи са неутрални.

Сред двадесетте и две *индрии* колко принадлежат към всяка една от трите сфери на съществуване?

12. Чистите *индрии* липсват в *Камадхату*.

kāmāptam amalam hitvā |

1. Всички *индрии* без последните три, които са безупречните или чистите *индрии*, са в сферата на *Камадхату*. Последните три не са свързани със сферите на съществуване, те по-скоро са извън обхвата на сферите на съществуване. Така деветнадесет *индрии*, без последните три, са в сферата на *Камадхату*.

**12b-c. Половите органи и двете неприятни усещания
липсват в *Рупадхату*.**

rūpāptam strīpumindriye | duḥkhe ca hitvā

2. Ако допълнително изключим и двата полови органа, и двете неприятни усещания – усещането на страдание и усещането на неудовлетворение – в *Рупадхату* остават шестнадесет

индрии, които са общи за първите две сфери на съществуване (viii.12a-b).

а) половите органи липсват в *Рупадхату*, защото първо съществата, които са родени в тази сфера са изоставили желанието за сексуално единение и второ, защото тези органи са грозни (i.30b-d).

Въпреки това *Сутрата* казва: „Това, едно женско същество да е *Брахма* – това не се случва, това е невъзможно. А че мъжко същество е *Брахма* – това се случва, това е възможно“.⁷⁰ Изглежда тази *Сутра* ще породи затруднения.

Не. Съществата в *Рупадхату* са мъже без да притежават мъжкия орган. Те притежават другите признаци за мъжественост, които човек вижда у мъжете в *Камадхату*, а именно формите на тялото, тембъра на гласа и пр. (ii.2c-d);

б) усещането за страдание (*дукха*, *duḥkha*, физическо страдание) липсва в *Рупадхату* първо, поради „течливостта“ или прозрачността на тялото, вследствие на което липсва болка, причинена от нараняване и второ, поради отсъствие на лоши действия, предизвикващи възмездие, а оттам – липсата на страдание, „възникнало от възмездие“;

в) усещането за неудовлетвореност отсъства, защото (1) съществата в *Рупадхату* са пропити със спокойствие и (2) защото отсъстват всякакви причини за раздразнение.⁷¹

12d. А всички материални органи и двете благоприятни усещания отсъстват от *Арундхату*.

ārūpyāptaṃ sukhe cāroṇya rūpī ca ||

3. Освен това, изключвайки допълнително материалните органи (очи и пр., vii.3c) и усещанията за удоволствие и удовлетворение, в *Арундхату* остават органът на ума, жизненият орган, усещането за безпристрастност и вярата със съпровождащите я (i.31).

Сред двадесетте и две *индрии*, колко се изоставят чрез Виждане на Истините? Колко чрез Медитация? Колко не се изоставят?

13a. Умственият орган и трите усещания спадат към три категории;⁷²

manovittitrayaṃ tredhā

1. Умственият орган, усещането за удоволствие, удовлетворение и безпристрастност са три вида.

13b. Неудовлетворението се изоставя (чрез Виждане и Медитация);

dviheyā durmanaskatā |

2. Неудовлетворението се изоставя чрез Виждане и чрез Медитация, защото тъй като никога не е чисто, то винаги е обект на изоставяне.

13c. Девет се изоставят само с Медитация;

nava bhāvanayā |

3. Девет *индрии*, а именно петте сетивни органа, двата полови органа, жизненият орган и усещането за неудовлетворение спадат само към групата „изоставяни с Медитация“ защото (1) първите осем не са замърсени; (2) деветата не възниква от ума (*ашаитхаджа*, *aṣaṣṭhaja*, 1.40); и (3) всичките са нечисти.

13d. Пет или се изоставят с Медитация, или не се изоставят.

pañca tv aheyāṇu apī

4. Петте *индрии*, първа от които е вярата, (1) не са замърсени и поради това не се изоставят чрез Виждане; (2) а поради

това, че имат способността да са чисти, те имат способността да не са „обект на изоставяне“.

13е. Три не се изоставят.

na trayam ||

5. Последните три (*анаджнятамаджнясяминдрия* и пр.) не се изоставят, (1) защото те са чисти и (2) *дхармите*, които нямат дефекти, не трябва да се изхвърлят.

Колко *индрии*, имащи възмездие за своя природа, се притежават от съществата в различните сфери на съществуване от самото им възникване?

14а. В Камите от самото начало съществата притежават две индрии, които са възмездие,⁷³

kāteṣv ādau vipāko dve labhyate

Органът на осезание и жизненият орган.

14б. С изключение на фиктивните същества.

porarādukaiḥ |

1. В *Камадхату* съществата, които са родени от утроба, от яйце и от изпотяване (iii.8) притежават от самото начало, тоест от момента на зачеването, две *индрии*, а именно, органа на осезание и жизнения орган. Останалите *индрии* се появяват сред тези същества малко по малко.

Защо органът на ума и усещането за невъзмутимост не се причисляват към тях?

Защото при зачеване и двата винаги са замърсени, следователно те не са от възмездие, не са възмездие (iii.38).

Колко ((*индрии*)) притежават фиктивните същества?

14c. Някои притежават шест;

taiḥ ṣaḍa vā

2. (Фиктивните същества, iii.9, притежават шест, седем или осем *индрии*.) Съществата без пол, тоест съществата от началото на космическата епоха (iii.98) притежават шест – петте органа на сетивно съзнание и жизнения орган.

14d. Или седем.

sapta vā

Съществата с пол притежават седем *индрии*, като боговете.

14e. Или осем.

aṣṭau vā

Бисексуалните същества притежават осем *индрии*. Но може ли фиктивните същества да бъдат бисексуални? Да, при лошите прераждания.

14f. В *Рупадхату* – шест;*ṣaḍ rūpeṣu*

Камадхату е наречена „*Камите*“ ((желанията)), поради основната роля, която се пада в тази сфера на *камагуните*, *kātaguṇa*, или обектите на желание (i.22b-d). *Рупадхату* е наречена „*Рупите*“ ((формите)), поради основната роля на *рупа*.⁷⁴ *Сутрата* използва следния начин на изразяване: „Тези спокойни освобождения, отвъд *рупите* ...“⁷⁵

3. В *Рупадхату* съществата от самото си начало притежават шест *индрии*, които са вследствие на възмездие – както фиктивните същества без пол в *Камадхату*.

14d. Над тези сфери – една.

ekam uttare ||

4. „Над“ означава в *Арунядхату*. Тази сфера на съществуване не е разположена над *Рупадхату* (iii.3), но се казва, че е над нея, защото е по-висша от *Рупадхату* от гледна точка на вглъбяването. Вглъбяванията в *Арунядхату* се развиват след тези в *Рупадхату*. ((Тя е „над“ нея)) и защото превъзхожда *Рупадхату* от гледна точка на начина си на съществуване и от гледна точка на продължителността на съществуването си.

В тази сфера на съществуване съществата първоначално притежават една *индрия*, която е от възмездие – жизненият орган.

Вече обяснихме колко *индрии*, имащи природата на възмездие, се придобиват при зачеване. Сега да обясним колко *индрии* загиват с настъпването на смъртта?

15a. **В *Арунядхату* смъртта разрушава жизнения орган, умствения орган и усещането за безпристрастност. В *Рупадхату* смъртта унищожават осем *индрии*;**
nirodhayaty uparamānn ārūpye jīvitam manaḥ | upe-
kṣāṃ caiva rūpe 'ṣṭau

В *Рупадхату* следва да се прибавят петте органа на сетивно съзнание – органът на зрение, слух и пр. В действителност фиктивните същества се раждат и умират с всичките си органи.

15b. **В *Камадхату* – десет, девет, осем**
kāte daśa navāṣṭau vā ||

В *Камадхату* смъртта настъпва или внезапно, или постепенно. В първия случай осем, девет или десет *индрии* загиват според това дали съществото е безполово, с пол или бисексуално.

16а. Или четири, когато смъртта настъпва постепенно.
kramamṛtyau tu catvāri |

Във втория случай четири *индрии* умират последни и заедно – органът на осезание, жизненият орган, умственият орган и органът на безпристрастност. Тези четири *индрии* умират едновременно.

Горното се отнася до случая, когато умът на умиращия човек е замърсен или незамърсен-неутрален.

16б. В случай на добра смърт, добавете всичките пет индрии.⁷⁶
śubhe sarvatra pañca ca |

Ако умът е добър, човек би следвало да добави и за трите сфери на съществуване петте морални доминанти – вяра и пр.⁷⁷

Същество в *Арунядхату* при смъртта си изоставя в последния момент трите *индрии*, споменати в *Кариката*.

В Учението за *Индриите*⁷⁸ са разгледани всички техни характеристики, тяхната природа и начина им на действие. Тук питаме, колко *индрии* вземат участие при придобиване на резултатите от религиозния живот (*шраманяфала*, *śrāmaṇya-phala* vi.52).

16с. Човек придобива двата най-висши резултата чрез девет индрии;
navāptir antyaṅphalayoḥ

Най-висшите резултати са резултатите на *Сротаапанна* ((*Srotaāpanna*, стъпилия в потока)) и на *Архата* ((унищожилия замърсяванията)), защото тези два резултата са първият и

последният. Междинните плодове се намират между първия и последния.

1. Резултатът *Сротаананна* (vi.35c) се придобива посредством девет *индрии*: умственият орган, безпристрастността⁷⁹ и петте умствени доминанти – вяра и пр.; *анаджнятамаджнясяминдрия* и *адженендрия* (ii.10a-b).⁸⁰

Анаджнятамаджнясяминдрия представлява *анантарямарга* ((*ānantaryatārga*, безпрепятствен път)) (vi.30c), а *аджня* представлява *вимуктимарга* ((*vimuktimārga*, пътят на освобождението, по който замърсяванията вече са отсечени));⁸¹ именно чрез тези две *индрии* човек придобива резултатът *Сротаананна*, защото първата поощрява притежаването на способността да се разединим от замърсяванията (*висамйюга*, *visamīyoga*, ii.55d, vi.52), а втората поддържа и затвърждава това притежаване.⁸²

2. Резултатът на *Архата* (vi.45) се придобива чрез девет *индрии*: умственият орган, някое от трите: удовлетворение, удоволствие или безпристрастност, петте морални умения, *адженендрия* и *аджнятавиндрия*.

Тук *адженендрия* представлява *анантарямарга*, а *аджнятавиндрия* представлява *вимуктимарга*.⁸³

16d. Двама междинни резултата се постигат чрез седем, осем или девет.

saptāṣṭānavabhir dvayoḥ ||

3. Резултатът *Сакридагамин* ((*Sakṛdāgāmin*, връщащият се само веднъж)) (vi.36) се придобива или от един *анупурвака*, *ānupūrvaka* (vi.33a) – един аскет, който преди да се заеме с придобиването на резултата *Сакридагамин*, е придобил резултата *Сротаананна*; или от един *бхуйовитарџа*, *bhūyovītarāga* (vi.29c-d) – един аскет, който преди да навлезе в чистия път, тоест в разбирането на Истините, се е освободил посредством нечистия земен път от първите шест категории замърсявания в *Камадхату*: като следствие, когато е постигнал Пътя на Виждане на Истините, той става *Сакридагамин* без първо да е бил *Сротаананна*.⁸⁴

Анупурвака, т.е. *Сротаапанна*, придобива резултата *Сакридагамин* или чрез земния път, който не допуска Медитация върху Истините, или чрез Чистия Път. В първия случай той притежава седем *индрии*: умственият орган, безпристрастност и петте морални умения. Във втория случай – осем *индрии* – същите тези седем плюс *аджендрия*.

Бхуйовитарага, който е *Притхагджана* ((*Prthagjana*, обикновен човек)), придобива резултата *Сакридагамин* с помощта на девет *индрии*. Той реализира разбирането на Истините. След това реализира *анаджнятамаджнясаминдрия* и *аджендрия*, както при придобиването на резултата *Сротаапанна*.

4. Резултатът *Анагамин* ((*anāgāmin*, този, който не се връща)) се придобива или от *анупурвака* – аскетът, който вече е придобил изброените по-горе резултати или от *витарага* – аскетът който, без да е навлизал в Чистия Път, се е освободил от деветте категории замърсявания от *Камадхату* или от замърсяванията в по-висшите сфери – до и включително *Акимчанияята* ((*Ākīncanyāyatana*, „Сфера от нищо“, букв. липсва всичко)). Тук аскетът съзерцава мисълта „няма нищо“, което се смята за форма на възприятие, макар и много фино).

Анупурвака достига резултата *Анагамин* чрез седем или осем *индрии* в зависимост от това дали използва земния или Чистия Път, както по-горе един *анупурвака* придобива резултата *Сакридагамин*.

Витарага достига резултата *Анагамин* с разбиране на истините чрез девет *индрии* – както горепосоченият *бхуйовитарага* достига до резултата *Сакридагамин*.

Тези общи определения имат нужда от прецизиране.

1. *Витарага* достига до резултата *Анагамин* „чрез разбиране на Истините“. За да разбере истините той „се поставя“ в състояние на вглъбяване в Третата *Дхияна*, във вглъбяване или в Първата, или във Втората *Дхияна*, във вглъбяване *анагамя* или *дхиянанатара*, или във вглъбяване в Четвъртата *Дхияна*. И

според случая, неговата *индрия* на усещане е *индрията* на удоволствие, удовлетворение или безпристрастност.

Противно на това, *бхуйовитарага* винаги достига до резултата *Сакридагамин* заедно с *индрията* на безпристрастност.

2. *Анупурвака*, който търси резултата *анагамин*, като се вглъбява в *анагамя* ((*anāgamyā*, непристъпен, недостижим)), може, когато моралните му качества са силни, да отпътува в последния момент от *анагамя* (деветата *вимуктимарга*) и да навлезе в Първата или Втората *Дхияна*.

Когато изоставя ((букв. изхвърля)) замърсяванията чрез земния път, то тогава резултатът се придобива чрез осем, а не чрез седем *индрии*. В действителност *анагамя*, към която принадлежи моментът преди последния момент (деветата *анантарямарга*), допуска усещането за безпристрастност, а Първата или Втората *Дхияна*, в които последният момент се случва, допускат усещането на удовлетворение. Разединението от замърсяванията тогава е резултат от безпристрастност и удовлетворение. По същия начин видяхме, че разединяването от замърсяванията при *Сротапанна*, е резултат от *аджнянасам-индрия* и *адженендрия*.

Когато той изхвърля замърсяванията чрез чистия път, тоест чрез Медитация върху Истините, трябва да се добави *адженендрия* като девета *индрия*. Както *анантарямарга*, така и *вимуктимарга* са *адженендрии*.⁸⁵

В *Мулашастра* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 994c1) четем: „С колко *индрии* се придобива качеството *Архат*? С единадесет“.

В действителност качеството *Архат* се постига, както вече отбелязахме, чрез девет *индрии*. *Шастрата* отговаря: „Чрез единадесет“, защото броят не се отнася за придобиването на

самото качество *Архат*, а с оглед на човека, който придобива това качество.

17a-b. Казано е, че качеството *Архат* се постига чрез единадесет *индрии*, защото решеният човек може да ги придобие.

ekādaśabhir arhattvam uktaṃ tv ekasya saṃbhavāt |

Свят човек може много пъти да пада от качеството *Архат* (vi.58) и да го придобива отново чрез различни вглъбвания; понякога с *индрията* на удоволствието (Третата *Дхияна*), понякога с тази на удовлетворението (Първа и Втора *Дхияна*), а понякога с тази на безпристрастността (*анагамя* и пр.). Но тези три *индрии* никога не съжителстват.

Но, ще каже някой, защо *Сутрата* не говори от същата гледна точка, когато става въпрос за качеството *анагамин*?

Случаят е различен. Тук не се твърди, че светец, паднал от резултата *анагамин*, го придобива отново чрез *индрията* на удоволствието.⁸⁶ От друга страна, *витарага* – постигналият освобождение от всички желания в *Камадхату* и придобил резултата *анагамин* – не може да падне от този резултат, защото неговото разединяване е получено чрез двата пътя: то е произведено чрез земния път и потвърдено чрез Чистия Път.

Колко *индрии* има човек, който притежава такива *индрии*?

17c-d. Този, който притежава умствен орган или жизнен орган, или орган на безпристрастност, непременно притежава три *индрии*.

upekṣājīvitamanoyukto 'vaśyaṃ trayānvitaḥ ||

Този, който притежава един от горните три органа, задължително притежава и другите два. Когато един от тях липсва, другите също липсват.

Притежаването на другите *индрии* не е така ясно определено. Този, който притежава трите органа, може да притежава, а може и да не притежава другите.

1. Същество, родено в *Арунядхату*, не притежава зрителен орган, както и органите на слух, мирис и вкус. Същество в *Камадхату* не притежава тези органи, за времето преди още да ги е придобило (в началото на ембрионалното развитие) или когато ги е загубило (поради ослепяване и пр. или естествена смърт).

2. Същество, родено в *Арунядхату*, не притежава органа на осезание.

3. Същество, родено в *Арунядхату* или *Рупадхату* не притежава женския орган. Същество в *Камадхату* не може да го притежава, ако не го е придобило или когато го е загубило. Същото важи и за мъжкия полов орган.

4. *Притхагджана*,⁸⁷ роден в Четвъртата *Дхияна*, във Втората *Дхияна*⁸⁸ или в *Аруня*, не притежава органа на удоволствие.

5. *Притхагджана*, роден в Четвъртата *Дхияна*, в Третата *Дхияна* или в *Аруня*, не притежава органа на удовлетворение.

6. Същество, родено в *Рупадхату* или в *Арунядхату*, не притежава органа на неудоволствие.

7. Същество, разединено ((от замърсяванията)), не притежава органа на неудовлетворение.

8. Същество, което е отсякло корените на доброто (iv.79) не притежава петте морални доминанти – вяра и пр.

9. Нито *Притхагджана*, нито свят човек в притежание на резултат, притежават *анаджнятамаджнясяминдрия*.

10. *Притхагджана*, Светецът, който е на Пътя на Виждането на Истините (vi.31a-b) и *Архатът* не притежават *аджняндрия*.

11. *Притхагджана* и *Шакишите* не притежават *аджнянтавиндрия*.

Това изброяване ни позволява да установим онези *индрии*, притежавани от категориите непосочени същества.

18a. Този, който притежава органа на удоволствие или органа на осезание несъмнено притежава четири органа.

caturbhiḥ sukhakāyābhyām

Този, който притежава органа на удоволствие притежава също и жизнения орган, умствения орган и органа на безпристрастността. Този, който притежава органа на осезание притежава същите тези три *индрии*.

18b. Този, който притежава един от органите на сетивното съзнание, несъмнено притежава пет органа.

pañcabhiś cakṣurādīmān |

Този, който притежава органа на зрение, притежава също жизнения орган, умствения орган, органа на безпристрастността и органа на осезание.

Същото и за този, който притежава органа на слуха и пр.

18c. Същото и за този, който притежава органа на удовлетворение.

saumanasyī ca

Този, който притежава органа на удовлетворение, притежава също и жизнения орган, умствения орган, органа на безпристрастност и органа на удоволствие.

Но ще попита някой,⁸⁹ що за орган на удоволствие може да притежава същество, родено във Втората *Дхияна*, което там не развива ((букв. не отглежда)) вглъбяване в Третата *Дхияна*?

Отговорът е, че то притежава замърсен орган на удоволствие от Третата *Дхияна*.

18c-d. Този, който притежава органа на неудоволствие, несъмнено притежава седем органа.

duḥkhī tu saptabhiḥ |

Това същество явно принадлежи на *Камадхату*, щом притежава органа на неудоволствие. Той задължително притежава и жизнения орган, умствения орган, органа на осезание и четирите сетивни органа. Органът на неудовлетворение липсва, когато съществото е разединено.

18d-19a. Този, който притежава женски орган и пр. задължително притежава осем органа.⁹⁰

strīndriyādimān ||

Под смисъла на „и пр.“ трябва да се разбира: който притежава женски орган или мъжки орган, или органа на неудовлетворение, или една от моралните доминанти – вяра, сила, памет, вглъбяване и разграничаване.

Този, който притежава полов орган покрай него несъмнено притежава и седемте органа, които бяха посочени в 18c-d, защото това същество явно принадлежи на *Камадхату*.

Този, който притежава органа на неудоволствие, покрай него несъмнено притежава същите тези седем органа.

Този, който притежава една от моралните доминанти, може да бъде роден във всяка от трите сфери на съществуване. Той несъмнено притежава петте морални доминанти, които винаги се появяват заедно, плюс жизнения орган, умствения орган и органа на безпристрастността.

- 19b. **Този, който притежава адженендрия или аджня-тавиндрия непременно притежава единадесет органа.**

ekādaśabhis tv ājñājñātendriyānvitah |

Това са: жизненият орган, умственият орган, органът на удоволствие, органът на удовлетворение и органът на безпристрастност;⁹¹ както и петте морални доминанти и единадесети орган, който е или *адженендрия*, или *аджнятавиндрия*.

- 19c. **Този, който притежава аджнясяминдрия, непременно притежава тринадесет органа.**

ājñāsyāmīndriyopetas trayodaśabhir anvitah ||

В действителност само в *Камадхату* човек отглежда Пътя на Виждане на Истините (vi.55). Ето защо притежателят на тази *индрия* е същество от *Камадхату*. То задължително притежава жизнения орган, умствения орган, органа на осезание, четирите сетивни органа, петте морални доминанти и *аджнясяминдрия*. Не е задължително да притежава органа на неудовлетворение, нито органите на зрение, слух и пр. В действителност той може да бъде „разединен“, в който случай в него не може да съществува органа на неудовлетворение; той може да е сляп и пр.⁹²

Какъв е минималният възможен брой органи, които може да притежава едно същество? (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 767b5-11).

- 20a-b. **Същество, у което липсва каквото и да е добро, притежава минимум осем органа – органа на осезание, усещанията, жизнения орган и умствения орган.**

sarvālpair niḥśubho 'ṣṭābhir vinmanahkāyajīvitaiḥ | yuktaḥ

Същество, у което липсва каквото и да е добро, е такова, отсякло корените на доброто. То несъмнено принадлежи на *Камадхату* (iv.79); то не може да бъде „разединено“. Така то несъмнено притежава изброените органи.

„Усещането“ в *Кариката* е ((дадено с думата)) „вид, vid“. Тоест „един, който усеща“ (*ведаяте, vedayate*) като разбира *картари квин, kartari kvip*; или „усещане“ (*ведана, vedanā*) (*бхавасадхана: аунадиках квин, bhāvasādhana: auṇādikah kvip*).

20с. **Същото се отнася и за невеж човек, роден в *Арунядхату*.**

bālas tathārūpye

Притхагджана е наречен невеж (защото не е видял Истините).

20d. **Той притежава осем органа, а именно: органа на безпристрастността, жизнения орган, умствения орган и органите на доброто.**

uprekṣāyurmanahśubhaiḥ ||

Органите на доброто са моралните доминанти – вяра и пр. Тъй като става въпрос за едно невежо същество и тъй като общият брой е осем, чистите органи (*аджнясями, ājñāsyāmi* и пр.) не са споменати тук от автора.

Кой е максималният брой органи, които дадено същество може да притежава?

21a-b. **Най-много деветнадесет [при двуполово същество] с изключение на безупречните органи.**

bahubhir yukta ekānaviṃśatyā 'malavarjitaiḥ |

Двуполовото същество несъмнено принадлежи на *Кама-дхату*. То не е „разединено“. То може да притежава моралните доминанти. То може да притежава всички органи на сетивното съзнание. Но то е *Притхагджана*, така че у него несъмнено липсват чистите органи (*аджнясями* и пр.).

Чистите органи в *Кариката* се наричат „безупречни“. *Аджнясями*, *аджня* и *аджнятавин* са чисти, защото те не са свързани с пороците нито в качеството си на обект, нито чрез някакво обвързване (v.17).

21c. *Ария*, неразединен, може да притежава всички органи.

āryo rāgī

Ария, който не е разединен, поради което е *Шаикша*, който не е *Архат*, притежава най-много деветнадесет органа.

21d. С изключение на половия и двата чисти органа.

ekaliṅgadvayamalavarjitaiḥ ||

Тук трябва да изключим или женския, или мъжкия полов орган. Във всички случаи трябва да се изключи *аджнятавиндрия*. Трябва да се изключат: или *адженендрия*, когато *Шаикша* е на Пътя на Виждане на Истините или *аджнясям-индрия*, когато *Шаикша* е на Пътя на Вглъбяване в Истините.⁹³

[Атоми или *параману*, *paramāṇu*]

Обусловените *дхарми* (i.7a), както вече видяхме, имат различна природа – физическа материя, усещания, идеи и др. Човек се пита дали те възникват по един и същи начин независимо една от друга или пък в определени случаи те несъмнено възникват заедно.

Някои обусловени *дхарми* са разделени в пет категории: *рупа* или физическата материя; *читта* или умът; *чаита* –

умствените състояния или *дхарми*, свързани с ума (ii.23-34); *читтавипраюкта*, тоест *самскар*, несвързани с ума (ii.35-48); и *асамскрити* или необусловени *дхарми*. Последните не възникват (i.5, ii.58), затова тук няма да се занимаваме с тях.

Най-напред ще проучим едновременното възникване на материалните *дхарми*.

22. **В *Камадхату* един атом, в който няма вход за звук и в който няма вход за какъвто и да било орган, е изграден от осем субстанции;**⁹⁴
kāte 'ṣṭadravuyo 'śabdaḥ paramāñur anindriyaḥ |

Тук под термина *параману* ((атом)) не разбираме *параману* в общоприетия смисъл като *дравяпараману*, *dravyaparāmāñi* – атом или монада – които са нещо веществено (*дравя*, *dravya*, i.13), а *самгхатапараману*, *saṁghātaparamāñi* – молекула, тоест най-финото измежду струпванията на материя, защото сред тези струпвания не съществува нещо, което да е по-fino и неуловимо.⁹⁵

1. В *Камадхату* молекулата, в която не се включва звук и в която не участва нито един орган, е изградена от осем субстанции и не по-малко от осем, а именно: четирите първични елементи (*махабхута*, *mahābhūta*, i.12c) и четирите производни елемента – видимите неща (*пуна*, i.10a), миризмите, вкусовете и осезаемите (ii.50c-d; 65a-b).

- 22b. **Когато органът на осезание се включва в молекулата, тогава тя е изградена от девет субстанции.**
kāyendriyī navadravyaḥ

2. Молекулата, в която не се включва звук, но в която се включва органът на осезание,⁹⁶ съдържа и една девета субстанция, *дравя*, която е органът на осезание.

- 22c. **Когато в молекулата се включва какъвто и да е друг орган, тя съдържа десет субстанции.**⁹⁷
daśadravyo 'parendriyaḥ ||

3. Молекулата, в която не се включва звук, но в която се включва някой орган, различен от органа на осезание (органа на зрението, *чакшуриндрия*, *caḥsurindriya* и пр.), е изградена и от десета субстанция, *дравя*, която е съответният орган (органът на зрение и пр.), защото органите на зрението, слуха и пр. не съществуват независимо от органа на осезание ((тялото)), нито пък образуват отделни *аятани*.

4. Когато в горепосочените съвкупности се включва звук, общият брой нараства до девет, десет или единадесет субстанции. В действителност звукът, който се произвежда от първичните елементи, формиращи част от организма (*упатма*, *upātta*, i.10b), не съществува независимо от органите.⁹⁸

5. Ако четирите първични елемента – земният елемент и пр., никога не са разделени, а съществуват заедно във всяка съвкупност или молекула, как става така, че при всяка определена съвкупност човек я усеща или като твърдост, или като лепкавост, или като топлина, или като движение, а не усеща всичките тези субстанции или характеристики заедно и едновременно?

Човек възприема в дадена съвкупност онази субстанция (*дравя* – земния елемент и пр.), която е най-активна, а не останалите. По същия начин, както когато човек хваща сноп трева, в който има тръни,⁹⁹ той усеща тръните; а пък ако яде солена супа, възприема вкуса на солта.

Как може да се знае, че дадена съвкупност се състои и от другите първични елементи, ако тяхното присъствие не се възприема?

Всеки един първичен елемент разкрива присъствието си чрез своята специфична проява, а именно да е опора (*дхрити*, *dhṛti*), сцепление (*самграха*, *saṁgraha*), съзряване (*пакти*, *pakti*) и разширяване (*виюхана*, *vyūhana*) (i.12c).¹⁰⁰

Според друго мнение, това на *Бхаданта Шрилабха*, *Bhadanta Śrīlabha*, съвкупностите включват четирите първични елемента, тъй като при действие на определени причини, твърди неща стават течни и пр.¹⁰¹ Елементът огън съществува във

водата, тъй като водата е повече или по-малко студена – факт, който се обяснява с присъствието на елемента огън в по-голямо или по-малко количество.

Но, ще кажем ние, това, че дали студеното е повече или по-малко забележимо, не означава, че има смесване на определени субстанции (*дравя*), на студа с неговата противоположност – горещината. По същия начин за звука и усещането – макар и еднородни, те може да са различни по интензитет.

Според трето мнение, [това на *Саутрантиките*], първичните елементи, които не се долавят в дадена съвкупност, съществуват в нея като потенциал, а не като действие и не сами по себе си. Ето защо Благословения е могъл да каже (*Самюктагама*, *Samyuktāgama*, TD 2, т. 129а3): „Има много *дхату* или минерални субстанции в това парче дърво“.¹⁰² Благословения е имал предвид, че това парче дърво съдържа семената, потенциална на много *дхату*; нищо че златото, среброто и др. не съществуват в момента в дървото.

[*Саутрантиките* отново възразяват]: Как може да се докаже присъствието на цвят във вятъра?¹⁰³

[*Вайбхашиките* отговарят]: Това е обект на вяра (*шрад-дхания*, *śraddhanīya*), а не на разум (*анумея*, *anumeya*). Или иначе, цвят ((физическа материя)) съществува във вятъра, тъй като човек възприема миризми поради контакта на вятъра с някой обект, притежаващ миризма; а нали миризмата никога не е отделно от физическата материя.¹⁰⁴

6. Знаем, че мирис и вкус липсват в *Рупадхату* (i.30); затова е необходимо да намалим цифрите, що се касае до молекулите в *Рупадхату*. Така ще имаме шест, седем или осем субстанции, а когато и звукът взема участие, ще имаме седем, осем или девет. Няма да обясняваме подробно това, ясно е.

7. (Възражение. *Вайбхашиките* казват, че молекулите в *Камадхату* се състоят от минимум осем *дравии* – осем неща или субстанции.) Следва ли да разбираме *дравииите* като отделни субстанции, като неща, което имат собствени характеристики,¹⁰⁵ или като *аятани*, които могат да се нарекат *дравии*,

субстанции, тъй като всяка от тях притежава отличителни основни характеристики?¹⁰⁶

При първата хипотеза предлаганите цифри са твърде недостатъчни. Една молекула, казвате вие, се състои от четири „производни елемента“, първо *рупа*: тя ще се състои, казваме ние, не само от *рупата* на цвета (*варна*, *varṇa*, синя или червена *дравя* и пр.), но също и от *рупата* на формата (*самстхана*, *samsthāna*, i.10, iv.3c), тъй като там са струпани много атоми. Тя, молекулата се състои от „производна“ материя, наричана „дососваема“ и тя ще е, трябва да кажем, тежка или лека, твърда или мека; може да е „от студ“, „от глад“ или „от жажда“. Така тя се състои от *дравии*, които са или тежест, или лекота, твърдост или мекота, студ, глад и жажда (i.10d). Ето защо предложеният по-горе брой е твърде малък. Но ако обратното, *Вайбхашиките* имат предвид *дравииите* като *яатани*, цифрите все още са твърде малки, защото първичните елементи образуват част от *аятаната* „осезаем“ (i.35a). Тогава ще се казва, че молекулата включва четири субстанции – видима материя, миризми, вкусове и осезаеми неща.

[*Вайбхашиките* отговарят.] Нашето определение за молекула е най-доброто. Думата *дравя* трябва да се разбира, според случая, или като субстанции, закономерно наречени така или като *аятани*. Измежду осемте *дравии* на една молекула има: 1. четири субстанции, закономерно наречени така – четирите първични елемента, които са основите и източниците на производната материя и 2. четири *аятани*, четири вида производна материя, поддържани от първичните елементи: видимите неща, миризмите, вкусовете и осезаемите неща (с изключение на първичните елементи, включени сред осезаемите неща).

Този отговор не е добър, защото всеки от тези производни елементи се поддържа от всички четири първични елемента. Молекулата тогава ще се състои от двадесет *дравии*.¹⁰⁷

Не, [отговарят *Вайбхашиките*], защото ние говорим за природата на първичните елементи – твърдост и пр. Природата на всичките четири първични елемента остава една и съща

понеже те поддържат производния елемент на миризмата или производните елементи на видими неща, вкусове и осезателни неща.

Но защо се изразяват по такъв двусмислен начин и използват думата *дравя* в два различни смисъла? Думите допускат прищявки, но човек трябва да подлага смисъла им на проверка.

[Умствените състояния или *чаитта*]

23а. Умът и неговите умствени състояния непременно се пораждат заедно.¹⁰⁸

cittaṃ caittāḥ sahaśyaṃ |

Умът и неговите умствени състояния не могат да се породят независимо.

23б. Всички неща неизбежно се пораждат с техните характеристики.

sarvaṃ saṃskṛtalakṣaṇaiḥ |

Всички обусловени *дхарми*, физическата материя, умът (ii.34), неговите умствени състояния и несвързаните с ума *самскар* (ii.35), задължително се пораждат със своите *самскрталакшани* – възникване, продължителност, стареене и непостоянство (ii.46a).

23с. Понякога с притежание.

prāptiā vā |

Сред обусловените *дхарми*, онези които изграждат живите същества (*самтвакхя*, *sattvākhya*, i.10), неизбежно се пораждат с *прапти* ((*prāpti*, притежание)), свързано с всяка от тях (ii.37b). За другите няма *прапти*. Ето защо *Кариката* казва „понякога“.

Какво са умствените състояния?¹⁰⁹

23c-d. Умствените състояния биват пет вида – **маха-бхумики** и др.

rañcadhā caittā mahābhūtyādibhedataḥ ||

Умствените състояния са *махабхумиките*, които съпътстват всички умове; *кушаламахабхумиките*, *kuśalamahābhūmika* са онези, които съпътстват всички добри умове; *клешамахабхумиките*, *kleśamahābhūmika* са онези, които съпътстват всички замърсени умове; *акушаламахабхумиките*, *akuśalamahābhūmika* са онези, които съпътстват всички лоши умове и *паритта-клешабхумика*, *parīttakleśabhūmika* са онези, които имат малко замърсявания за своя сфера.

Бхуми, *bhūmī* или сфера ((букв. земя)) означава „място на възникване“. Мястото на възникване на една *дхарма* е *бхумито* на тази *дхарма*.

„Великата сфера“ или *махабхуми* е наречена така, защото тя е сферата, мястото на възникване на великите *дхарми* (тоест на *дхармите* на великото разширяване, които се намират навсякъде). *Дхармите*, които са свойствени за *махабхумите*, се наричат *махабхумика*, тоест *дхарми*, които се намират винаги във всички умове.¹¹⁰

Какво са *махабхумиките*, умствените състояния, които се намират във всички умове?

24. Усещания, воля, движение, желание за действие, контакт, разграничаване, памет, актът на внимание, одобрението и вглъбяването или концентрацията съществуват съвместно във всеки ум.¹¹¹

vedanā cetanā saṃjñā cchandaḥ sparśo matiḥ smṛtiḥ | manaskāro 'dhimokṣaś ca samādhīḥ sarvacetaśi ||

Според *Школата*,¹¹² всички десет *дхарми* съществуват във всеки момент от ума.

1. *Ведана* е тройното усещане – приятно, неприятно и нито-приятно-нито-неприятно. (i.14).

2. *Четана* ((*cetanā*, воля)) е това, което обуславя, информира и оформя ума (*читтабхисамскара*, *cittabhisamkāra*, i.15; iv.1).

3. *Самджня*, *saṃjñā*, е *самджняна*, *saṃjñāna* – онова, което сграбчва белезите (женски, мъжки и пр.) на един обект (*вишаянимиттодграhana*, *viśayanimittoḡrahaṇa*, i.14, ii.34b-d).

4. *Чханда*, *chanda* е желанието за действие.¹¹³

5. *Спарша*, *sparśa*, е състоянието на контакт, възникнал от срещата на органа, обекта и съзнанието. С други думи това е *дхармата*, по силата на която органът, обектът и съзнанието изглеждат като да се докосват един друг (iii.30).

6. *Праджня* ((*prajñā*, мъдрост)), която *Кариката* споменава под името *мати*, *matī*, е разграничаване на *дхармите* (i.2).¹¹⁴

7. *Смрити* ((*smṛti*, памет)) е не-падане по отношение на обекта – една *дхарма*, по силата на която умът не забравя обекта и благодарение на която умът се грижи за обекта, за да може да го изрази (*абхилашатива*, *abhilaṣatīva*).¹¹⁵

8. *Манаскара*, *manaskāra* е модификацията (*абхога*, *ābhoga*)¹¹⁶ на ума или с други думи склонността на ума да се „наведе“ или да се „приложи“ към един обект. (*Манаскара* е обяснена като *манасах карах*, *manasaḥ karaḥ* или *манах кароти аварджаяти*, *manaḥ karoty āvarjayati*, ii.72).

9. *Адхимукти*, *adhimukti* е одобрение.¹¹⁷

10. *Самадхи*, *saṃādhi* е единението на обекта с ума (*читаикаграта*, *cittaikāgratā*: (*агра* = аламбана, *agra* = *ālabhana*, i.33). Това е *дхармата*, по силата на която умът, в една непрекъсната серия, остава съсредоточен върху един обект (viii.1)¹¹⁸

Откъде знаем, че тези десет умствени състояния, различни по природа, съществуват в един и същи ум?

Неуловими, без съмнение, са специфичните характеристики на ума и неговите умствени състояния. Човек ги разграничава винаги трудно, дори когато е склонен да смята всяко от умствените състояния като развиващо се в еднородна серия. А колко по-трудно е да си ги представим в (психологическия) момент (*кшана, kṣaṇa*), в който те всички съществуват. Ако разликите във вкуса на зеленчуците – вкусове, които знаем чрез един материален орган – са трудни за различаване, то колко повече това е вярно за нематериалните *дхарми*, възприемани чрез умственото съзнание.

„Сферата“ на добрите *дхарми* на великото разширяване се нарича *кушаламахабхуми*. Умствените състояния, които възникват от тази сфера са наречени *кушаламахабхумика – дхармите*, които се намират във всички добри умове.

25. Вяра, старание, схватливост, безпристрастност, уважение, страх, двата корена, ненасилие и енергия се срещат само в добър ум и ги има във всички добри умове.¹¹⁹

*śraddhā 'pratādaḥ praśrabdhir upekṣā hrīrapatrapā |
mūladvaya mahiṃsā ca vīryaṃ ca kuśale sadā ||*

Тези десет *дхарми* винаги се срещат във всички добри умове.

1. *Шраддха, śraddha* или вярата е проясняване, избистряне на ума.¹²⁰ Според друго мнение,¹²¹ тя е придържане към учението за резултатите от действията (vi.78b), към Трите Скъпоценности ((*Буда, Дхарма и Сангха*)) (vi.73c) и към Истините.

2. *Апрамада, apramāda* или усърдието е *бхавана*, тоест вземане на притежание и отглеждане на добрите *дхарми*.¹²²

[Възражение.] Вземането на притежание и отглеждането на добрите *дхарми* не е нищо друго освен добрите *дхарми* да бъдат грабнати и отгледани. Как може да правите частична умствена *дхарма* от усърдието?

Усърдието е прилагане на добрите *дхарми*. Метафорично се казва, че то е *бхавана* (отглеждане). Поради този факт, то е причината за *бхавана*.

Според друга школа,¹²³ усърдието е гардът на ума.

3. *Прашрабдхи*, *praśrabdhi* е *дхармата*, посредством която умът е умен, бърз и схватлив.¹²⁴

Но, [отбелязват *Саутрантиките*,¹²⁵] не говори ли *Сутрата* за *прашрабдхи* на тялото?¹²⁶

Сутрата говори за *прашрабдхи* на тялото, както и за телесните усещания. (По природа всички усещания са умствени. Понякога *Сутрата* нарича усещането, което има за своя основа петте органа, съставени от атоми „телесно“ усещане, свързано с петте сетивни съзнания [ii.7a]. По същия начин, по който *прашрабдхи* на ума разчита на петте органа, така *прашрабдхи* на петте сетивни съзнания се нарича „*прашрабдхи* на тялото“.)

[*Саутрантиките* отговарят:] Как може *прашрабдхи* на тялото, разбирано по този начин, да се изброява сред частите на *Бодхи* (*самбодхиянга*, *saṃbodhyaṅga*, vi.68)? В действителност петте сетивни съзнания са от сферата на *Камадхату*, защото те не са „вгълбени“, тоест не са произведени в състояние на вгълбяване, докато частите на *Бодхи* (*Bodhi*, просветлен ум) са „вгълбени“ (vi.71a). Излиза, според нас, че в споменатата *Сутра*, *прашрабдхи* на тялото е интелигентност на тялото (*каякарманията*, *kāyakaṛmaṇyatā*, viii.9).

[*Сарвастивадините*:] Как е възможно *прашрабдхи* на тялото, така разбирано, да е част от *Бодхи*? „Интелигентностите“ на тялото в действителност са нечисти.

[*Саутрантиките*:] Но това благоприятства *прашрабдхи* на ума, което е част от *Бодхи* и по тази причина получава името

„част от *Бодхи*“. *Сутрата* често се изразява по този начин. Например тя учи, че радостта съставлява част от *Бодхи*, наречена „радост“ (*prīṭisambodhyaṅga, prīṭisambodhyaṅga, vi.71*).¹²⁷ Тя учи, че враждебността и причините за враждебност съставляват препятствието „омраза“ (*вяпаданиварана, vyāpāda-nivarana, v.59*).¹²⁸ Тя учи, че прозрението, решителността и усилието съставляват „елемента от умозрително съзнание“ (*праджняскандха, prajñāskandha, vii.76*). Обаче нито решителността, която по природа е аналитична мисъл (*витарка, vitarka*), нито усилието, което по природа е енергия, са умозрително съзнание; те обаче благоприятстват това съзнание – и като следствие се считат за съзнание.¹²⁹ *Прашрабдхи* на тялото, бидейки условие за *прашрабдхи* на ума, се определя като тях и заедно с тях сред съставките на *Бодхи*.

4. *Упекша, upēkṣā* или равенството ((безпристрастност)) е умствена невъзмутимост – *дхармата*, чрез която умът остава балансиран, уравновесен, свободен от изменение.¹³⁰

[*Саутрантиките:*] Ако всички умове са свързани с внимание, което по природата си е „огъване“ или изменчивост, как може всички добри умове да бъдат свързани с безпристрастност, която по своята природа е неизменчивост?

[*Вайбхашиките:*] Вече коментирахме това. Специфичните характеристики на ума и умствените състояния е много трудно да бъдат опознати и установени.

[*Саутрантиките:*] Не това е проблемът. Напълно недопустимо е един и същи ум да бъде свързан с умствени състояния, които отхвърлят и отричат както изменчивостта, така и неизменчивостта, а също и удоволствието и неудоволствието едновременно.¹³¹

[*Вайбхашиките:*¹³²] Съществува изменчивост спрямо определен обект и неизменчивост по отношение на друг: Значи няма противоречие при едновременното съществуване на изменчивост и неизменчивост.

[*Саутрантиките:*] Ако това е така, тогава свързаните умствени състояния не могат да бъдат върху един и същ обект,

което противоречи на вашето определение за свързаните *дхарми* (ii.34d). За нас *дхармите*, които в случая тук си противоречат – *манаскара* и *упекша*, а иначе *витарка* и *вичара* (ii.33) – не съществуват едновременно, а една след друга.

5-6. Уважението и страха ще обясним по-късно (ii.32).

7-8. Двата корена на доброто са отсъствие-на-желание и отсъствие-на-омраза (*адвеша*, *adveṣa*, iv.8). Отсъствието-на-грешка, третият корен на доброто, е „разграничаване“, *праджня* по своята природа; това вече беше споменато при *махабхумиките*¹³³.

9. Не-насилието е не-жестокост.¹³⁴

10. Енергията е издръжливост на ума.¹³⁵

Такива са умствените състояния, които са свързани с всички добри умове.

Сферата на *махаклешадхармите* е наречена *махаклешабхуми*. Умствените състояния, които принадлежат на тази сфера, тоест умствените състояния, които съществуват във всички замърсени умове, се наричат *клешамабхумики*.

Кои са замърсените умствени състояния?

26а-с. Заблуда, не-усърдие, мързел, липса на вяра, зъпялост и безпокойство са винаги и единствено в замърсените умове.

mohaḥ pramādaḥ kauśīdyam āśraddhyaṃ styāna-muddhavaḥ | kliṣṭe sadaiva

1. Заблудата, *моха*, *moha*, е невежество (*авидя*, iii.29), незнание, не-яснота.¹³⁶

2. Не-усърдието, *прамада*, *pramāda*, е обратното на усърдието – то е не-придобиване и не-развиване на добрите *дхарми*.

3. Мързелът, *каусидя*, *kausīdyā*, е обратното на енергичността.

4. Не-вярата, *ашраддхя*, *āśraddhya*, е обратното на вярата.

5. Затъпялост, *стяна*, *styāna*, е обратното на схватливостта (vii.11d).

Абхидхарма (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 925b10) казва: „Какво е затъпяване? Натезалост на тялото, обремененост на ума, непригодност на тялото, непригодност на ума. Вцепенеността на тялото и затъпяването на ума се наричат тъпотата“.

Тъпотата обаче е „умствено състояние“. Как може да има тъпотата на тялото? По начина, по който има другите телесни усещания (както по-горе при *прашрабдхи*, стр.338).

6. Разсеяността, *ауддхатия*, *auddhatya*, е не-спокойствие на ума (vii.11d)¹³⁷

Само тези шест *дхарми* са *кешамахабхумики*.

1. Но *Мула Абхидхарма*¹³⁸ от една страна казва, че има десет *кешамахабхумики*, а от друга страна – пропуска затъпялостта от този брой. Кой са тези десет?

Те са липса на вяра (*ашраддхя*, *āśrāddhya*), мързел (*каусидя*, *kausīdyā*), недостиг на памет (*мушитасмритита*, *muṣitasmrītīṭā*), разсеяност (*викшепа*, *vikṣepa*), невежество (*авидя*, *avidyā*), не-наблюдателност (*асампраджаня*, *asamprajanya*), грешна преценка (*айонишоманаскара*, *ayoniśomanaskāra*), грешна убеденост (*митхядхимокша*, *mithyādhimokṣa*), безпокойство (*ауддхатя*, *auddhatya*) и не-усърдие (*прамада*, *pramāda*).

Колко сте глупави (*деванамприях*, *devānāṅpriyaḥ*)¹³⁹ да се хващате за буквата и да игнорирате смисъла (*прантиджньо на тв шитиджнях*, *prārtijñō na tv iṣṭijñāḥ*)!¹⁴⁰

Какво е нейното намерение?

Пет от *дхармите*, споменати в *Абхидхарма* като *клешамахабхумики*, а именно: отсъствието на памет, разсеяността, не-наблюдателността, грешната преценка и грешната убеденост, вече бяха споменати като *махабхумики* и няма причина отново да ги повтаряме като *клешамахабхумики*. Същото и за корена на доброто ((наречен)) не-грешка: дори да е *кушаламахабхумика*, той не е категоризиран като такъв, защото бидейки *праджня* ((мъдрост)) по природа, се класифицира като *махабхумика* (вж. бел. 114).

В действителност недостигът на памет не е нищо друго освен замърсена памет (*смрити*). Разсеяността (iv.58) е замърсено *самадхи* ((*samādhi*, вглъбяване)). Не-наблюдателността е замърсена *праджня*. Грешната преценка е замърсена преценка и грешната убеденост е замърсена убеденост.

Ето защо *Мула Абхидхарма* изрежда десет *клешамахабхумики*, приемайки състоянието от *махабхумики* за състояние на замърсяване.

Махабхумиката също *клешамахабхумика* ли е?

Има четири алтернативи. 1. Усещанията, идеите, волята, контактът и желанието (*чханда*, *chanda*) са само *махабхумики*. 2. Не-вярата, мързелят, невежеството, разсеяността и не-усърдието са само *клешамахабхумики*. 3. Паметта, *самадхи*, *праджня*, преценката и убедеността принадлежат и към двете категории. 4. Останалите *дхарми* (*клешамахабхумики* и пр.).

Някои Учители (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 220a22) твърдят, че разсеяността не е грешно *самадхи*. И тогава алтернативите се определят по различен начин – разсеяността се прибавя към втората категория, а *самадхи* се изважда от третата.

2. Колкото до твърдението, че „*Мула Абхидхарма* пропуска затъпялостта от съответния брой на *клешамахабхумиките*,

приема се, че затъпялостта е свързана с всички замърсени *дхарми*.

Ако затъпялостта е пропусната от списъка, това моя грешка ли е или е грешка на автора на *Абхидхарма*?

*Абхидхармиките*¹⁴¹ обясняват този пропуск. Затъпялостта би трябвало да е спомената, но не е, защото благоприятства *самадхи*. В действителност, твърдят те, хора с летаргичен нрав (*стияначарита*, *styānacarita*) или тъпите хора, постигат медитация по-бързо, отколкото разсеяните.¹⁴²

Но кой е тъп без да е разсеян? Кой е разсеян без да е тъп? Затъпялостта и разсеяността вървят винаги заедно.

Да, затъпялостта и разсеяността вървят заедно. Но терминът *чарита* посочва излишество. Човекът, у когото затъпялостта доминира се нарича „тъп“, въпреки че е и разсеян.

Това ние го знаем добре, както и вие, но *дхармите* в зависимост от тяхната природа, се класифицират в различни категории. Поради това е твърдо прието, че шест *дхарми* са *клешамахабхумика*, защото само те се произвеждат във всички замърсени умове.

26с-d. Непочтителността и отсъствието на страх се намират винаги и единствено в лошите умове.

akuśale tv āhrīkyam anapatrapā ||

Тези две *дхарми*, които ще бъдат определени по-долу (ii.32), винаги се намират в лошите умове. Затова те са наречени *акушаламахабхумика*, *akuśalamahābhūmika*.¹⁴³

27. Гняв, отмъстителност, лукавство, завист, инат, лицемерие, алчност, измама, опиянение-от-гордост, жестокост и пр. са *париттаклешамахабхумики*.¹⁴⁴

*krodhopanāhaśāṭhyerṣyāpradāsamrakṣamatsarāḥ | māyā-
mada vihiṃsās ca parīttakleśabhūmikāḥ ||*

Наречени са така, защото имат *париттаклеша*, *parīttakleśa* за своя сфера. *Париттаклеша*, „по-малко замърсяване“, означава *авидя* или невежество (iii. 28c-d) в едно изолирано състояние, несвързано с похот и пр. (*кевала авеники авидя*, *kevalā avenikī avidyā*, v.14).

Те са свързани единствено с невежество, което се изоставя посредством Пътя на Медитацията, невежество от сферата на умственото съзнание. Ето защо те са наречени *париттаклеша-махабхумики*.¹⁴⁵

Те ще бъдат разгледани в Пета глава (v.46 и сл.).

Разгледахме пет категории умствени състояния. Има и други умствени състояния, които са неопределени, тоест *анията*, *anīyata*, които понякога са свързани с добри умове, а понякога с лоши или неутрални умове: напр. съжалението (*каукрятя*, *kaukrīya*, ii.28), апатията (*миддха*, *middha*, v.47, vii.11d), *витарка*, *vitarka* (ii.33), *вичара*, *vicāra* и пр.¹⁴⁶

Колко умствени състояния се произвеждат задължително заедно с всеки ум от всеки клас – добър, лош или неутрален?

28a. Умът в *Камадхату*, когато е добър, винаги се състои от двадесет и две умствени състояния, тъй като винаги е свързан с *витарка* и *вичара*.
*savitarkavicāratvāt kuśale kāmacetasi | dvāviṃśatiś
caitasikāḥ kaukrīyam adhikaṃ kvacit ||*

В *Камадхату* има пет класа ум. 1. Добрият ум образува един клас; 2-3. Лошият ум образува два класа, според това дали е „независим“, тоест свързан само с невежество или свързан с другите замърсявания – похот и пр. 4-5. Неутралният ум, който е свободен от възмездие, образува два класа, според това дали е „замърсен“, тоест свързан със *саткаядришти* ((*satkāyadr̥ṣṭi*, вярване в съществуването на Аз)) или *антаграхадришти* ((*anta-grāhadr̥ṣṭi*, възглед, който се придържа към двете крайности: вечност и небитие))¹⁴⁷ (v.3), или незамърсен, тоест „притежаваш възмездие“ и пр. (i.37, ii.71).

Умът в *Камадхату* винаги е свързан с *витарка* и *вичара* (ii.33a-b). Този ум, когато е добър, се състои ((съставен е)) от двадесет и две умствени състояния – десет *махабхумики*, десет *кушаламахабхумики* и двете *анияти* ((неопределени)), а именно *витарка* и *вичара*.

Когато добрият ум включва съжаление (*каукритя*), броят нараства до двадесет и три.

Какво означава думата *каукритя* (съжаление)?¹⁴⁸

Каукритя всъщност е природата на онова, което е извършено погрешно, но тук *каукритя* означава умственото състояние, което има за свой обект *каукритя* в нейния буквален смисъл, а именно съжаление вследствие на грешка. По начина, по който *вимокшамукха*, *vimokṣatikha*, която има *шунята* или липсата на *атман* ((*atman*, душа)) за свой обект, е наречена *шунята* ((*śūnyatā*, пустота)) (vii.24-25); нежеланието, което има *ашубха*, *aśubha*, или отблъскващото за свой обект (vi.11c-d), е наречено *ашубха*, по същия начин обикновено казваме, че селото, градът или страната се сбират в едно, за да обозначат жителите си с името на мястото. *Каукритя* в нейния истински смисъл е основата, причината за съжаление; ето защо съжалението е наречено *каукритя*. Защото резултатът получава името на своята причина, като напр. в текста: „Шестте *спаршяятани*, ((*sparśāyatana*, място на възникване на контакт)) са предишни действия“¹⁴⁹.

Но как може с името *каукритя* да се обозначи „съжалението за лоша постъпка“, съжаление за едно неизвършено действие?

Тъй като казват: „Лошо направих като не направих това“, признавайки пропуснатото да се направи като „зле направено“.

Кога съжалението е добро?

Когато се отнася до пропускане да се извърши добро действие или до извършено лошо действие. То е лошо, когато се отнася до пропуск да се извърши лошо действие или до извършено добро действие.

Тези два вида съжаление имат отношение до двете категории действия.

29а. Лошият ум се състои от двадесет умствени състояния, когато е независим или е свързан с възгледи (*дришти*).

āveṅīke tv akuśale drṣṭiyukte ca viṃśātiḥ |

1. Независим ум е умът, свързан с невежество (*авидя*, v.1), но несвързан с другите замърсявания – похот и пр.¹⁵⁰

Лош ум, свързан с възгледи, е умът, свързан с *митхядришти* ((*mithyādrṣṭi*, да се приема грешното за правилно и пр.)), с *дриштинипарамарша* ((*drṣṭiparāmarśa*, ценене на собствените възгледи като единствено правилни)) или с *шилавратапарамарша* ((*śīlavrataparāmarśa*, спазване на ритуали и практики, за които грешно се вярва, че водят към освобождение)) (v.3). Ум, свързан със *саткаядришти* и *антаграхадришти* не е лош ум, а замърсен-неутрален.

В тези два случая лошият ум се състои от десет *махабхумики* – шест *клешамахабхумики*, две *акушалемахабхумики* плюс двете *анияти*, а именно *витарка* и *вичара*.

Възгледът сам по себе си не се брой, защото възгледът е определен тип *праджня*, а *праджня* е *махабхумика*.¹⁵¹

29b. **Двадесет и едно, когато е свързан с едно от четирите замърсявания, с гняв и пр., и/или със съжаление.**

kleśaiś caturbhiḥ krodhādyaiḥ kaukr̥tyenaikaviṃśatiḥ ||

2. Свързан с похот, враждебност, гордост или съмнение (*рага, пратигха, мана, вичикитса; raga, pratigha, māna, vicikitsā, v.1*), лошият ум се състои от двадесет и едно умствени състояния – същите както по-горе, плюс похот или враждебност и пр.

Свързан с гняв и пр., тоест с едно от по-малките замърсявания (*упаклеша, upakleṣa*), изредени по-горе в ii.27

30a. **Неутралният ум се състои от осемнадесет умствени състояния, когато е замърсен**

nivṛte 'ṣṭadaśa

В *Камадхату* неутралният ум, тоест умът, свободен от възмездие, е замърсен, тоест покрит със замърсявания, ако е свързан със *саткаядришти* или *антаграхадришти*. Този ум е съставен от десет *махабхумики*, шест *клешамахабхумики* плюс *витарка* и *вичара*.

30b. **В обратния случай – дванадесет.**

anyatra dvādaśāvyaḅkr̥te matāḥ |

Незамърсен неутрален ум се състои от дванадесет умствени състояния – десетте *махабхумики*, *витарка* и *вичара*.

Чужденците ((чуждите на това учение)) приемат, че съжалението може да бъде смътно, напр. в сънищата. Един неутрален-не-замърсен ум, свързан със смътно съжаление, би имал тринадесет умствени състояния.

30c-d. **Апатията не е в противоречие с никоя категория – където и да я има, тя се добавя.**

middhaṃ sarvāvirodhitvād yatra syād adhikam hi tat ||

Апатията (*миддха*, *middha*, v.47, vii.11d) може да бъде добра, лоша или неутрална. Ум, в който тя присъства, ще се състои от двадесет и три умствени състояния, а не от двадесет и две; от двадесет и четири умствени състояния, а не от двадесет и три и т.н. в зависимост от това дали умът е добър и свободен от съжаление или добър и придружен от съжаление и пр.

31a. Лошите умствени състояния, съжалението и апатията отсъстват от Първата Дхияна.

kaukrtyamidhākuśalāny ādye dhyāne na santyataḥ |

В Първата Дхияна липсват: 1. враждебността (*пратиग्ха*, v.1). 2. серията гняв и пр. (ii.27) с изключение на лицемерието (*самхя*, *sāṭhya*), измамата (*мая*, *tāyā*) и опиянението-гордост (*мада*, *mada*). 3. двете *акушаламахабхумики* – непочтителност ((неуважение)) и отсъствието на ((морален)) страх (ii.32). И още: 4. съжалението, тъй като отсъства неудовлетворението (ii.8b-c). 5. мързелът, тъй като отсъства приемане на храна през устата (iii.38d). Другите умствени състояния от *Камадхату* съществуват и в Първата Дхияна.¹⁵²

31b. По-нататък, витарка също съвсем отсъства от междинната дхияна.

dhyānāntare vitarkaś ca

Освен това *витарка* отсъства от междинната дхияна.

31c. По-нататък, отново, вичара и пр.

vicāraś cāpy ataḥ param ||

Във Втората Дхияна и над нея, до и включително *Арупя-дхату*, *вичара*, лицемерието и измамата също отсъстват.¹⁵³ Опиянението от гордост съществува в трите сфери на съществуване (v.53c-d).

Според *Сутрата*,¹⁵⁴ лицемерието и измамата съществуват до света на *Брахма*, но не по-горе от небесата, където съществата са в събрание. *Махабрахма*, *Mahābrahmā*, седящ в своето събрание, бил запитан от *Бхикишу Ашваджит*, *Aśvajit*: „Къде из-

чезват напълно четирите първични елемента?“ Неспособен да отговори, той казал надутото: „Аз съм *Брахма*, великият *Брахма*,¹⁵⁵ Господарят, Създателят, Преобразителят, Генериращият, Изхранващият, Бащата на всичко“. Но после, извеждайки *Ашваджит* от събранието, *Брахма* го посъветвал да се върне в присъствието на Учителя и да попита него.¹⁵⁶

Разгледахме колко умствени състояния са свързани с всеки вид ум от трите сфери на съществуване. Следва да дефинираме умствените състояния, изброени по-горе.

Каква е разликата между непочтителност (*ахри*, *ahrī*) и отсъствието на ((морален)) страх (*анатрапя*, *anatrāpya*)?

32а. Непочтителността е липса на почит.¹⁵⁷

ahrīr agurutā

Липсата на уважение, тоест липсата на почит,¹⁵⁸ липсата на боязлива покорност или отстъпчивост по отношение на качествата (*маитри*, *maitrī* – любяща доброта, *каруна*, *karuṇā* – състрадание и др.) към себе си и към другите, както и по отношение на хората, надарени с тези качества, се нарича *ахрия*, *āhrīkyā*; *ахри* е умствена *дхарма*, обратна на уважението.

32б. *Анатрапя* или *атрапа* е *дхарма*, която е причина човек да не вижда неприятните последствия от своите прегрешения.¹⁵⁹

avadye bhayādarśitvam atrapā |

„Прегрешения“ са онова, което добрите хора презират.

„Неприятните последствия“ в тази *Карика* са наречени *бхая*, *bhaya* или страх, защото тези неприятни последствия пораждат страх.

Състоянието на човека, който не вижда последствията от прегрешенията – *дхармата*, която произвежда това състояние – е *анатрапя* или *атрапа*.

[Възражение:] Какво разбирате под израза „не вижда неприятните последствия“ *абхаядаршитва*, *abhayadarsitva*? Дали интерпретирате този израз като *абхаяся даршитвам*, *abhayasya darṣitvam* – „той вижда, че няма неприятни последствия“ или като *бхаяся адаршитвам*, *bhayasya adarṣitvam* – „той не вижда, че има неприятни последствия“: никое от тези обяснения не е задоволително. В първия случай имаме замърсена *праджня*, едно неточно знание, а във втория – просто невежество.

Изразът *абхаядаршитвам* не означава нито „възглед“ (замърсена *праджня*), нито „не-възглед“ (невежество). Той описва специална *дхарма*, която е поставена сред незначителните ((малки)) замърсявания (*упаклеша*, v.46), която има грешните възгледи и невежеството за своя причина и която е наречена *анатрапя* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 180a17).

Според други Учители,¹⁶⁰ *ахрикия* е липсата на срам от самия себе си при извършване на прегрешение; *анатрапя* е липса на срам от другите.¹⁶¹

Но не може ли човек да разглежда себе си и другите едновременно?

Ние не казваме, че двете форми на отсъствие на срам са едновременни.

Има *ахрикия*, постоянно изливаща се похот, когато човек не изпитва срам от себе си от прегрешението; има *анатрапя*, или постоянно изливащо се умствено объркване, когато човек не изпитва срам от прегрешението пред другите.

Хри ((*hrī*, срам)) и *анатрапя* ((*apatrapya*, смущение, неудобство)) са обратното на тези две лоши *дхарми*. Тяхното определение съгласно първата теория, е „дълбока почит“ или „страх от последствията от прегрешението“. Според втората теория те са съответно „скромност“ и „уважение към хората“.

Някои мислят, че обичта (*преман, preman*), и уважението (*гаурава, gaurava*) са едно и също.

32с. Любящата доброта е вяра.¹⁶²

prema śraddhā |

Любящата доброта може да бъде два вида: замърсена и незамърсена (*Vibhāṣā, TD 27, т. 151a8*).

Първият вид е привързаност, например привързаност към съпругата и синовете. Вторият вид е вяра, например вяра в учителя или в целомъдрените хора.

1. Не всяка вяра е привързаност, конкретно вярата по отношение на Истините за Страданието и за Възникване на Страданието.

2. Не всяка привързаност е вяра, конкретно – замърсената любяща доброта.

3. Вярата може да бъде любяща доброта, а именно – вярата по отношение на Истините за Прекратяване на Страданието и Пътя.

4. Останалите умствени състояния – *дхармите* несъединени с ума и пр. – не са нито вяра, нито любяща доброта и привързаност.

Според друго мнение – нашето – вярата е доверие и убеденост в качествата, а любящата доброта е резултатът от такава увереност. Любящата доброта не е вяра, а резултат от вярата.

32с. Уважението е *хри*.¹⁶³

gurutvaṃ hrīḥ |

Както обяснихме по-горе (32а), уважението е дълбока почит и пр.

1. Не всички *хри* са уважение, уважението конкретно е *хри* по отношение на Истините за Страданието и за Възникването на Страданието.¹⁶⁴

2. *Хри* по отношение на Истините за Прекратяване на Страданиято и Пътя е и уважение.

Според друго мнение, уважението е дълбока почит, срамът е роден от уважението и този срам е наречен *хри*. Така че уважението, причината за *хри*, не е *хри*.

Що се касае до любящата доброта и уважението алтернативите са четири:

1. Любяща доброта, която не е уважение, а именно любящата доброта към съпругата, децата, съмишлениците в религиозния живот, учениците.

2. Уважение, което не е любяща доброта, а именно уважение към учителя на някой друг, към човек, надарен с качества и др.

3. Уважение, което е и любяща доброта, а именно уважението към собствения учител, баща, майка и т.н.

4. Нито уважение, нито любяща доброта по отношение на други хора.

32d. **И двете съществуват, както в *Камадхату*, така и в *Рупадхату*.**

te punaḥ kāmāṅgīrayoḥ ||

Любящата доброта и уважението не съществуват в *Арундхату*.

Вие казахте, че любящата доброта е вяра, а уважението е *хри*. Но нали вярата и *хри* са *кушаламахабхумики* (ii.25), следователно трябва да съществуват в *Арундхату*.

Любящата доброта и уважението биват два вида – свързани с *дхармите* и свързани с хората. Текстът се отнася до втория вид. Първият вид го има и в трите сфери на съществуване.

33a-b. **Витарка и вичара са грубост и финес на ума.**¹⁶⁵
vitarkacārāv audāryasūkṣmate |

Грубостта, тоест грубото състояние на ума се нарича *витарка*, финесът, тоест финото състояние на ума, се нарича *вичара*. Как може *витарка* и *вичара* да бъдат свързани с ума по едно и също време? Може ли умът да е едновременно груб и фин?

Според едно мнение,¹⁶⁶ може да сравним *вичара* със студена вода, умът със сирене, което плува на повърхността на студената вода, а *витарка* е слънчевата топлина, която въздейства на сиренето. Поради водата и слънцето сиренето не е нито много меко, нито много твърдо. По същия начин *витарка* и *вичара* са свързани с ума: поради *витарка* той не е нито много фин, нито пък поради *вичара* – твърде груб.

Но, ще кажем ние, от това обяснение следва, че *витарка* и *вичара* не са грубост и финес на ума, а причината за тази грубост и финес. Студената вода и топлите лъчи на слънцето не са твърдо или меко състояние на сиренето, а по-скоро са причината за тези състояния.

Но възникват и други възражения. Грубостта и финеса на ума са относителни неща. Те включват различни степени: умът в Първата *Дхияна* е фин в сравнение с ума в *Камадхату*, но е груб в сравнение с ум във Втората *Дхияна*. Качествата и замърсяванията могат да бъдат повече или по-малко груби или фини и на едно и също ниво, защото са разделени в девет категории. Така, ако *витарка* и *вичара* са грубост и финес на ума, трябва да приемем, че двете съществуват до най-високите нива на *Арупядхату*.¹⁶⁷ Само че те се прекратяват във Втората *Дхияна* и като добавим факта, че между грубостта и финеса не могат да се установят специфични или вродени различия, човек не може да разграничи *витарка* и *вичара*.

Според друго мнение [това на *Саутрантиките*] *витарка* и *вичара* са „фактори на говора“.¹⁶⁸ В действителност *Сутрата* казва: „Едва след като е проучил и след като е преценил (*витаркя, vitarkya, вичаря, vicārya*) човек говори; не без да е проучил, не без да е преценил“.¹⁶⁹ Факторите на говора, които

са груби, се наричат *витарки*, тези, които са фини, се наричат *вичари*. (Според това обяснение трябва да разбираме *витарка* и *вичара* не като две отделни *дхарми*, а като сбор от ум и умствени състояния, които подбуждат речта, като тя понякога е груба, понякога фина.)

[*Вайбхашиките*:] Какво противоречие има в това две *дхарми* – първата груба (*витарка*), а втората фина (*вичара*) – да са съединени с един и същ ум?

[*Саутрантиките*:] Не би имало никакво противоречие, ако тези две *дхарми* имаха характерни различия, например усещания и идеи. Независимо че първите са груби, а вторите фини (i.22), те могат да съществуват едновременно. Но две състояния от един вид – единият груб, а другият фин, не могат да съществуват едновременно.

[*Вайбхашиките*:] Но между *витарка* и *вичара* има характерно различие.

[*Саутрантиките*:] Какво е това различие?

[*Вайбхашиките*:] Това различие не може да се опише с думи, но се извява чрез силата или слабостта на ума.¹⁷⁰

[*Саутрантиките*:] Силата и слабостта на ума не демонстрират наличието на две характерно различни *дхарми*, защото едно и също нещо може понякога да е силно, понякога – слабо.

Според друго мнение – нашето – *витарка* и *вичара* не са свързани с един и същ ум. Те се редуват.¹⁷¹ *Вайбхашиките* биха възразили, че Първата *Дхияна* има пет части (viii.7), сред които *витарка* и *вичара*. Ние ще отговорим, че Първата *Дхияна* има пет части в смисъл, че е възможно да има пет съставни части в Първата *Дхияна*. Но всеки определен момент от Първата *Дхияна* притежава само четири части, а именно – *прити* ((*prīti*, радост)), *сукха* ((*sukha*, щастие)) и *самадхи* ((*samādhi*, вглъбение)) плюс *витарка* или *вичара*.

Каква разлика има между *мана*, *māna*, гордост, и *мада*, *mada*, опиянение-от-гордост (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 223а6)?

33б. ***Мана*, прегрешението поради гордост, е арогантност, а *мада*, опиянението-от-гордост, е деградацията на ума на човек, влюбен в собствените си качества.**

*māna unnatiḥ | madaḥ svadharme raktasya paryādānaṁ
tu cetasaḥ ||*

Това е арогантност на ума (*четаса уннатих*, *cetasa unnatiḥ*) по отношение на другите. Оценявайки (*ма*, *mā*) превъзходството на качествата, които човек притежава, или които смята, че притежава над другите, той става високомерен и подценява другите.

Поради привързаност към собствените качества, умът става надут, важен, самовъзвеличава се и се самоунищожава.¹⁷² Според други Учители по начина, по който виното предизвиква несъмнено веселяшко възбуждение, което се нарича опиянение, същото причинява на човек привързаността към собствените качества.¹⁷³

Дефинирахме ума (*читта*, *citta*, i.16) и неговите умствени състояния. Видяхме в какви категории попадат умствените състояния, по колко на брой се пораждат заедно и какви са различните им характеристики. Умът и умствените състояния получават различни наименования в Свещените книги.

34а-б. **Наименованията ум (*читта*), дух (*манас*) и съзнание (*виджняна*) обозначават едно и също нещо.**¹⁷⁴

cittaṁ mano 'tha vijñānam ekārthaṁ

Умът е наречен *читта*, защото натрупва (*чиноти*, *сипоти*)¹⁷⁵; наречен е *манас*, защото знае (*мануте*, *тануте*)¹⁷⁶ и е наречен *виджняна*, защото различава своя обект (*аламбанам виджнянати*, *ālabanaṁ vijñānāti*).

Някои казват, че умът е наречен *читта*, защото е изпъстрен с петна (*читра*, *citra*) от добри и лоши елементи.¹⁷⁷ Доколкото той е основа (*ашраябхута*, *āśrayabhūta*) на ума, който следва, той е *манас* (i.17), а доколкото сграбчва основата с помощта на органа и неговия обект (*ашритабхута*, *āśritabhūta*), той е *виджняна*.

Така тези три наименования имат различен смисъл, но обозначават един и същ обект. По същия начин:

34b-d. Умът и неговите умствени състояния „имат основа“, „имат обект“, „имат аспект“ и са „свързани“.

cittacaitasāḥ / sāśrayālabanākārāḥ saṁprayuktāś ca

Тези четири различни формулировки „имат основа“ и пр. обозначават един и същ обект.

Умът и неговите умствени състояния „имат основа“, защото се осланят ((разчитат)) на органите (органа на зрение и пр., умствения орган); „имат обект“ (*саламбана*, *sālabana*, i.34) или „субект на съзнанието“, защото сграбчват неговата „сфера“; „имат аспект“ ((външност, черта)), защото приемат форма съобразно техния обект;¹⁷⁸ и са „свързани“, тоест подобни и съединени, защото са подобни един на друг и са неотделими един от друг.

Как те са *сампраюкта*, *saṁprayukta*, или свързани, тоест „подобни и съединени“?

34d. По пет начина.

pañcadhā ||

Умът и неговите умствени състояния са свързани посредством пет равнозначности ((*самата*, *samatā*, еднаквост, равен-

ство)) по отношение на (1) основата си (*аишрая*, *āśraya*), (2) обекта (*аламбана*, *ālabana*), (3) аспекта (*акара*, *ākāra*), (4) времето (*кала*, *kāla*) и (5) равенство в броя *дравии*.

Тоест, умствените състояния (усещане и пр.) и умът са свързани, защото (1-3) имат една и съща основа, един и същ обект, един и същ аспект; (4) защото са едновременни и (5) защото в тази свързаност всеки вид е представен от само една определена субстанция (*дравя*). Във всеки даден момент може да бъде произведен само един ум. И с този един, уникален ум, е свързано едно усещане, една идея или едно умствено състояние от всеки вид (вж. ii.53c-d).

Обяснихме изцяло ума и неговите умствени състояния заедно с техните характеристики.¹⁷⁹

[*Дхарми*, несвързани с ума]

Кои са *самскарите*, несвързани с ума?

35-36а. *Дхармите*, „несвързани с ума“ са *прапти*, *апрапти*, *сабхагата*, *асамджника* и две вглъбявания, живот, характеристики, *намака* и др. и **всичко онова, което е от този вид.**¹⁸⁰

viprayuktāstu saṃskārāḥ prāptyaprāptī sabhāgatā | āsaṃjñikaṃ samāpatī jīvitaṃ lakṣaṇāni ca || nāma-kāyādayaś ceti

Тези *дхарми* не са свързани с ума; те нямат природата на *рупа* или физическата материя; те са включени в *самскараскандха*, *saṃskāraskandha* (i.15); те са наречени *читта випраюкта самскар*, *cittaviprayukta saṃskāra*, защото са (1) разединени от ума и (2) бидейки нематериални, наподобяват ума.

36b. **Прапти означава придобиване и притежаване.**¹⁸¹
praptir lābhaḥ samanvayaḥ |

Прапти бива два вида: първо, придобиване на това, което не е било придобито (*прапта*, *prāpta*) или на онова, което е било загубено; и второ, притежаване на това, което, след като е било придобито, не е било загубено.

Апрапти, *aprāpti*, е обратното.

36c. **Има прапти и апрапти на дхарми, които принадлежат на самия човек**¹⁸²
prāptyaprāptī svasaṃtāna patitānām

1. Когато една обусловена *дхарма* „попада в личната серия“, тогава имаме *прапти* или *апрапти* на тази *дхарма*, но не и когато тя попада в серията на друг човек, защото никой не притежава *дхармите* на друг; така е дори в случая, когато *дхармите* не попадат в никоя серия, защото никой не притежава *дхарми*, „които не са от живо същество“ (*асаттвакхя*, *asattvā-khya*, i.10b).¹⁸³

2. Колкото до необусловените *дхарми*, има *прапти* на *пратисамкхяниродха* и на *апратисамкхянириодха*, i.6, ii.55).

36d. **...и на двете унищожения**
nirodhayaḥ ||

а) Всички същества притежават *апратисамкхяниродха* на *дхармите*, които не възникват без причина.

б) *Абхидхарма* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т.1022а) се изразява по този начин: „Кой притежава чисти *дхарми*? Всички същества притежават *пратисамкхяниродха* с изключение на *сакаландханадикушанастха*, *sakalabandhanādikuṣaṇastha* с изключение на *Ариите*, вързани с всички връзки и намиращи се в първия момент от Пътя и с изключение на *Притхагджана* (*Prthagjana*, обикновен човек), вързан с всички връзки. Другите, както *Арии*, така и *Притхагджани*, притежават *пратисамкхяниродха*“.¹⁸⁴

в) Никой не притежава пространството (*акаша*, *ākāśa*). Поради което – няма *прапти* на пространството.

[Според *Вайбхашиките*,] *прапти* и *апрапти* са противоположни – всичко, което е податливо на *прапти*, е податливо и на *апрапти*. Както ще бъде обяснено, строфата не говори за това по категоричен начин.

[*Саутрантиките*] отричат съществуването на *дхарма*, наричана *прапти* или притежаване.

[1. Как *Сарвастивадино-Вайбхашиките* доказват съществуването на субстанция (*дравядхарма*, *dravyadharmā*),¹⁸⁵ наречена *прапти*?]

[*Сарвастивадините*:] *Сутрата* (*Мадхямагама*, *Madhyamāgama*, TD 1, т. 735b29 и сл.?) казва: „Чрез произвеждането, придобиването и притежаването на десет *дхарми*, принадлежащи на *Архата*, Светецът става личност, „изоставила пет неща“.¹⁸⁶

[*Саутрантиките*:] Ако от този текст заключавате, че *прапти* съществува, ние ще отбележим, че човек притежава *дхарми*, които „не принадлежат на живи същества“, а също и *дхарми*, които принадлежат на друг. В действителност една *Сутра* (*Чакравартисутра*, *Sakravartīsūtra*) казва, „Знайте: О *Бхикиу*, че Царят *Чакравартин* притежава седем скъпоценни камъка ..“.¹⁸⁷ Само че сред скъпоценните камъни има камъни, украсяващи колесницата, украсяващи съпругата и т.н.

[*Сарвастивадините*:] В този текст изразът „притежава“ (*саманвагата*, *samanvāgata*) означава „господар на“. Казва се, че Царят *Чакравартин* се наслаждава на властта си над скъпоценните камъни, тъй като те отиват както той пожелае. Но в *Сутрата* за Притежаването на Десетте *Дхарми* от даден *Архат* (*Дасашаикшадхармасаманвагамасутра*, *Dasāśaikṣadharmasamanvāgamasūtra*) думата „притежание“ обозначава нещо само по себе си.¹⁸⁸

2. [*Саутрантиките*:] Ако в *Чакравартисутра* думата „притежание“ обозначава „владеење“, как може да сте сигурни,

че в другата *Сутра* същата дума ще обозначава предполагаемото *прапти* като нещо само по себе си? В действителност, първо, това *прапти* не се възприема пряко, както цвета, звука и пр. или похотта, гнева и т.н. Второ, човек не може да направи извод за съществуването на *прапти* въз основа на неговите резултати, както е при сетивните органи, органът на зрение и пр. (i.9), защото такъв резултат не се наблюдава.

[*Сарвастивадините:*] Грешка! Притежаването има резултат. То е причината за възникване на *дхармите*.¹⁸⁹

[*Саутрантиките:*] Такъв отговор е неуместен. 1. Вие твърдите, че човек може да притежава двете унищожения. Те обаче, тъй като са необусловени, не възникват – само обусловените неща са „причинени“ (i.7d). Колкото до обусловените *дхарми*, в никой човек няма притежание на *дхарми*, които той все още не е придобил,¹⁹⁰ нито пък все още притежава *дхарми*, чието притежание е изоставил поради смяна на сферата на съществуване или поради „разединение“:¹⁹¹ притежание на първите никога не е имало, а притежанието на вторите е било унищожено. Така че как могат да възникват тези *дхарми*, ако причината за тяхното възникване е *прапти*?

[*Сарвастивадините:*] Възникването на тези *дхарми* има за причина *прапти*, което възниква по същото време, по което и те.

[*Саутрантиките:*] Пак неуместен отговор! Ако *дхармите* възникват по силата на *прапти*, първо, възникването и възникването-на-възникването (ii.45c) са безполезни. Второ, *дхармите*, които „не принадлежат на живи същества“, не възникват. Трето, как може да се обясни разликата в степента на замърсяване – слабо, средно и силно замърсяване – у хора, които са „вързани с всички връзки“? В действителност те всички притежават едно и също *прапти* на всички замърсявания от *Камадхату*. Нима казвате, че тази разлика произлиза от причини, различни от *прапти*?

Ще отговорим, че тези причини са единствената причина за слабите, средни и силни замърсявания. Защо ще иска някой да ги приписва на *прапти*?

3. [*Сарвастивадините*.] Кой твърди, че *прапти* е причината за възникването на *дхармите*? Не е това ролята, която му приписваме. За нас *прапти* е причината, която определя положението и състоянието между състоянията на съществата. Да поясним. Нека предположим, че *прапти* не съществува. Каква разлика би имало тогава между един *Ария* в момента, в който той произвежда обикновена земна мисъл, и един *Притхагджана*? Е, разликата е само в това, че *Ария*, дори когато има обикновена земна мисъл, се намира в притежание (*прапти*) на определен брой чисти *дхарми*.

[*Саутрантиките*.] За нас разликата е следната – първият е изоставил определени замърсявания, докато вторият все още не ги е изоставил.

[*Сарвастивадините*.] Без съмнение, но ако предполагахме несъществуването на *прапти*, как можем да кажем, че дадено замърсяване е изоставено или не е изоставено. Изоставянето на замърсяване може да бъде само чрез изчезването на *прапти* на това замърсяване. Замърсяването не е изоставено, докато е в сила неговото *прапти*.

4. [Учението на *Саутрантиките*.] За нас изоставянето или неизоставянето на замърсяване се заключава в определено състояние на човека (*ашрая*, ii.5 и 6, 44d). Личността на *Ария* е променена и става различна от това, което е била, посредством силата на Пътя (Виждането на Истините и Медитацията). Замърсяването, веднъж унищожено чрез силата на Пътя, не може да се прояви наново. Както при семето, което е било изгорено и което става нещо различно от това, което някога е било и не може повече да покълне, ние казваме, че *Ария* е изоставил замърсяването, защото неговата личност повече не поддържа семената, способни да произведат замърсяване. Земният път не унищожавя замърсяването категорично, той само го поврежда или разстройва. Човек ще каже, че *Притхагджана*, който е

способен да практикува само земния път, е изоставил замърсяването, когато неговата личност повече не съдържа дори семената на това замърсяване, повредени в резултат от този път. Напротив, казва се, че някой не е изоставил замърсяване, ако семената не са нито изгорени, нито повредени. Казва се, че човек притежава замърсяване, ако не го е „изоставил“ по начина, по който току що обяснихме. Ние казваме, че той е в непритежаване на замърсявания, ако ги е изоставил. „Притежаване“ и „непритежаване“ не са неща сами по себе си, а обозначения.

Ето това е, което се отнася до притежаването и непритежаването на замърсяване. Но що се касае до притежаването и непритежаването на добри *дхарми*, трябва да правим разлика между: първо, присъщите добри *дхарми*, които не изискват никакво усилие и второ, добрите *дхарми*, които са придобити с усилие или отглеждане (*прайогика*, *prayogika*, ii.71b).

Казваме, че един човек притежава първите, когато той притежава непокътнато качеството да бъде семе за тези добри *дхарми*. Ако това качество е повредено, казваме, че човекът не притежава добрите *дхарми*. В действителност, докато семената на замърсяване могат да бъдат унищожени напълно и окончателно, както е при *Ариште*, корените на добрите *дхарми* никога не се прекъсват категорично, с уговорката, че говорим за човек, отсякъл корените на доброто поради грешни възгледи (*самучхинакушаламула*, *samucchinnakušalamūla*, iv.79c), че той само е изоставил тези корени, защото качеството да бъде семе за тези корени – едно качество, което принадлежи на този човек, е било повредено поради грешни възгледи.

Казваме, че един човек притежава вторите – добрите *дхарми*, произведени вследствие на усилие, слушане ((на Учението)), размишляване и медитация – ако, след като тези *дхарми* са възникнали, способността му да ги произведе [наново] не е повредена.

Следва, че онова, което разбираме под „притежаване“ или „факта да бъдеш надарен с“ (*саманвагама*, *samanvāgama*), не е

дхарма, представляваща нещо отделно и само по себе си – именно предполагаемото *прапти* на *Сарвастивадините* – а е определено състояние на самия човек:

1) семената на замърсяването не са били изкоренени посредством Пътя на Светците;

2) семената на замърсяването не са били повредени със средствата на земния път;

3) семената на вроденото добро не са били повредени поради грешни възгледи;

4) семената на доброто, „придобити с усилие“, са в добро състояние в момента, в който човек иска да произведе добро.

Ако човекът е в едно такова състояние, то това е, което наричаме „притежаване на замърсявания“ и пр.

Но какво следва да разбираме под „семена“ [питат *Сарвастивадините*]?

Под „семена“ ние разбираме *намарупа* (iii.30), тоест комплексът от петте *скандхи*, способен да генерира резултат или незабавно, или по-късно чрез *паринама вишеша* ((*pariñāta-viśeṣa*, висша трансформация)) на серията.

Серията са *самскарите* от миналото, настоящето и бъдещето, които са с природата на причина, предизвикваща една непрекъсваема серия.

Паринама или разгръщането на серията е промяната на тази серия, фактът, че тази серия във всеки един момент възниква различаваща се от самата себе си.

Вишеша или кулминационната точка на това разгръщане е моментът, в който е налична способността тази серия да произведе пряк, непосредствен резултат.¹⁹²

[*Вайбхашиките* възразяват:] *Сутрата* казва: „Един, който притежава алчност, не е способен да постави основите на пълната съсредоточеност (*смитюпастхана*, *smṛtyupasthāna*, vi.14)“.

[*Саутрантиките*:] В този текст под „притежаване“ на алчност следва да разбираме „склонност към“ алчност или „неотхвърляне“ на алчността. *Сутрата* не казва, че човек, който притежава семената на алчността, е неспособен да произведе основите на пълната съсредоточеност; тя по-скоро казва, че активната алчност се „отплаща“ като в резултат прави този човек неспособен да произведе подобни духовни практики.

Накратко, по който и начин да разбираме „притежаването“ – дали като „причина за възникване на *дхармите*“, или като „първопричината за състоянието на съществата“, или като „специално състояние на човека“, или като „склонност към“, за нас притежаването не е нещо отделно, нещо само по себе си, а „*дхарма* за обозначаване“. Същото важи и за непритежаването, което чисто и просто е отричане на притежаването.

Вайбхашиките казват, че *прапти* и *апрапти* сами по само себе си са реално съществуващи неща.

Защо?

Защото такова е нашето учение.¹⁹³

37а. Съществува тройно *прапти* на *дхармите* от трите времеви периода.

traiyadhvikāṇaṃ trividhā

Минали *дхарми* могат да бъдат обект на тройно *прапти* – минало, настояще и бъдеще. Така и за сегашните и бъдещите *дхарми*.¹⁹⁴

37b. **Съществува добро *прапти* и пр. на добри *дхарми* и пр.**

śubhādīnām śubhādikā |

Прапти на добра, лоша или неутрална *дхарма*, е съответно добро, лошо или неутрално.

37c. ***Прапти* на *дхарми*, принадлежащи на сферите на съществуване, са от техните сфери.**¹⁹⁵

svadhātukā tadāptānām

Дхармите, принадлежащи на сферите на съществуване, са нечисти *дхарми*. *Прапти* на *дхарма* от *Камадхату* е самата тя в *Камадхату* и пр.

37d. **Има четворно *прапти* на *дхармите*, които не принадлежат на сферите на съществуване.**¹⁹⁶

anāptā nām caturvidhā

Разглеждано изобщо, *прапти* на тези *дхарми* – чистите *дхарми* – е четворно. То принадлежи на трите сфери и е чисто. Но има различия:

1. *Прапти* на *апратисамкхяниродха* (вж. ii.36c-d) е от сферата, към която принадлежи човека, който го придобива.

2. *Прапти* на *пратисамкхяниродха* е от *Рупадхату*, от *Арупядхату* и чисто.¹⁹⁷

3. *Прапти* на Пътя (*маргасатя*, *mārgasatya*, vi.25d) е *Шаукиша*; *прапти* на *дхармите* на *Ашаукиша* е *Ашаукиша*.¹⁹⁸

Но има

38a. **Тройно *прапти* на *дхарми*, които нито са *Шаукиша*, нито *Ашаукиша*.**

tridhā na śaikṣā 'śaikṣāṇām

Тези *дхарми* – *наивашаукишанашаукиша*, *paivaśaikṣanāśaikṣa*, vi.45b – са нечистите *дхарми* и необусловените *дхарми*.

Наречени са така, защото се различават от *дхармите* на *Шаикши* и от *дхармите* на *Ашаикши*.

Разглеждано изобщо, *прапти* на тези *дхарми* е тройно. Техните различия са:

1. *Праптито* на нечистите *дхарми* е нито-*Шаикши*-нито *Ашаикши*;

2. По същия начин *праптито* на *апратисамкхяниродха* и *праптито* на *ратисамкхяниродха* се придобива от не-*Ария*.¹⁹⁹

3. *Праптито* на *ратисамкхяниродха* е *Шаикши*, когато тази *ниродха* ((*nirodha*, унищожение на замърсяванията)) е придобита посредством пътя на *Шаикшите*. То е *Ашаикши*, когато е придобито посредством пътя на *Ашаикшите*.

Праптито на *дхармите*, които ще бъдат изоставени или чрез Виждане, или чрез Медитация, се разрушава съответно или чрез Виждане, или чрез Медитация – следователно от гледна точка на изоставянето им то принадлежи към категорията на тези *дхарми* (ii.33).

Колкото до *дхармите*, които няма да бъдат изоставени, тяхното *прапти* представя затруднения:

38b. **Има двойно *прапти* на *дхармите*, които няма да се изоставят.**

ahēyānāṭṭ dvidhā matā |

Тези *дхарми* са чистите *дхарми* (i.40b, ii.13d).

Праптито на *апратисамкхяниродха* се изоставя с Пътя на Медитацията.

Същото се отнася и за *прапти* на *ратисамкхяниродха*, придобито от не-*Ария*.

Но *праптито* на *праписамкхяниродха*, придобито посредством Пътя, е чисто и не бива да се изоставя. Същото е и за *праптито* на Пътя.²⁰⁰

Вече установихме общия принцип, че *дхармите* от трите времеви периода допускат три разновидности *прапти* (ii.37a). Но трябва да бъдем по-прецизни.

38c. *Праптито* на една неутрална *дхарма* е едновременно с нея.

avyākṛtāptiḥ sahaḥjā

Праптито на една незамърсена-неутрална *дхарма* е едновременно с тази *дхарма*. Човек я притежава когато тя е в настоящето, не когато е минала или бъдеща. Когато тя е минала, *праптито* е минало, а когато е бъдеща, *праптито* е бъдещо. Това е поради слабостта²⁰¹ на тази *дхарма*.

38d. С изключение на двете свръхестествени способности и способността за създаване на фиктивни същества.

abhijñānair māṇikād ṛte ||

Това правило не се прилага за всички незамърсени-неутрални *дхарми*. Свръхестествените способности да се вижда и чува на голямо разстояние (*чакиурабхиджня*, *шотрабхиджня*, *caḥsurabhijñā*, *śrotabhijñā*, vii.45) и умът, способен да създава фиктивни същества (*нирманачитта*, *nirmāṇacitta*, ii.72), са силни, защото се постигат чрез особено усилие. В резултат на това човек ги притежава в миналото, в настоящето и в бъдещето. Някои Учители²⁰² твърдят, че незамърсените-неутрални *дхарми* на постигнатото „майсторство и сръчност в занаята“ и на схватливостта (*айряпатхика*, *airyāpathika*, ii.72), когато са били обект на интензивна практика, са притежавани също и в миналото, и бъдещето.

39а. **Същото се отнася и за *прапти* на замърсена руна.**
nivṛtasya ca rūpasya

Праптито на замърсената-неутрална руна е едновременно единствено с тази руна. Тази руна е действие на тялото и действие на речта, произлизащи от замърсен-неутрален ум. Такова действие, дори и от силен ум да е произведено, е неспособно, за разлика от самия ум, да създаде *авиджняпти* ((*avijñapti*, серийна последователност на съзнанието, която не носи информация)) (iv.7a), откъдето следва, че то е слабо. Така човек го притежава в настоящето, но не в миналото или в бъдещето.

Дали тривариантният характер на *праптито* на добрите и лошите *дхарми*, е обект на някакво ограничение, както е в случая с *праптито* на неутралните *дхарми*?

39б. ***Прапти* на руна в *Камадхату* не предхожда тази руна.**
kāte rūpasya nāgrajā |

Тази руна, добра или лоша, напр. *пра timo kṣa-saṁvara*, *prātimokṣa-saṁvara* (iv.19 и сл.), не е притежавана, преди да е произведена. *Праптито* е едновременно или по-късно, но не по-ранно.

Може ли не-притежаването да бъде добро, лошо или неутрално, както *прапти*?

39с. **Апранти е незамърсено-неутрално.**²⁰³
akliṣṭāvyākṛtā 'prāptiḥ

Апрантито винаги е *анивритавякрита* ((*anivṛtāvyākṛta*, неутрална *дхарма*)) (ii.66).

39d. **Апрантито на дхармите от миналото и бъдещето е тривариантно.**
sā 'itājātagos tridhā ||

Апрантито на миналите или бъдещите *дхарми* може да бъде минало, настоящо или бъдещо. Но човек задължително притежава настоящите *дхарми*, поради което *апрантито* на настоящите *дхарми* може да бъде само минало или бъдеще.

40а. **Апранти на дхармите, образуващи част от сферите на съществуване и на безупречните дхарми е тройно.**
kāmādyāptāmalānām ca

Апранти на *дхармите* от сферата на *Камадхату* принадлежи съответно на *Камадхату*, *Рупадхату* или *Арунядхату* в зависимост от това към коя сфера на съществуване принадлежи личността, надарена с това *апранти*. Същото се отнася и за *апранти* на чистите *дхарми*.

В действителност *апрантито* никога не е чисто.

Защо?

40b-с. **Според Школата, Притхагджана е човек, който не е придобил Пътя.**²⁰⁴
mārgasyāprāptir iṣyate | pṛthagjanatvam

1. Както е казано в *Мулашастра* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 928с5; *Vibhāṣā*, TD 27, т.232b9): „Какво е състоянието на *Притхагджана*? Не-притежание на *дхармите* на *Ария* (*ариядхарманамалабхах, āryadharmāṇām alābhaḥ*)”. Само че състоянието

на *Притхагджана* не е чисто, поради което неговото не-притежаване (*апрапти* = *алабха*) не е чисто.

Нека разгледаме това определение. Когато *Шастрата* казва, че състоянието на *Притхагджана* е не-притежание на *дхармите* на *Ария*, кои *дхарми* на *Ария* се имат предвид?

Дхармите, започващи с *дукхе дхармаджнянакшанти* ((*duḥkhe dharmajñānakṣānti*, Знание на *дхармите* на Страданието)) и се включи целият чист път или Пътят на *Ариите* (vi.25).

[*Сарвастивадините*:] *Шастрата* има предвид всички тези *дхарми*, тъй като не посочва никоя поотделно.

Внимавайте! За да ви повярваме, то човек, който притежава *дукхе кианти*, ще е *Притхагджана*, в случай че не притежава всички други *дхарми*, свойствени за *Ария*.

[*Сарвастивадините*:] *Шастрата* има предвид не-притежаването, което не е съпроводено от притежаване: човекът, за когото вие говорите, въпреки че не притежава другите *дхарми* на *Ария*, не е *Притхагджана*, защото не-притежаването на тези други *дхарми* е съпроводено от притежаването на *кианти*. Това е съвсем очевидно, защото в противен случай Буда, Благословения, непритежавайки *дхармите* от „семейството“ на *Шраваките* и *Пратиекабудите* (vi.23), би бил *Притхагджана*.

Много добре. Но тогава *Шастрата* трябва да казва: „Състоянието на *Притхагджана* е абсолютното не-притежаване (*алабха ева*, *alābha eva*) на *дхармите*, притежавани от *Ария*“, а не „... не-притежаването (*алабха*) ..“.

[*Сарвастивадините*:] *Шастрата* се изразява много правилно, защото *еканадите* като отделна дума (*Нирукта*, *Nirukta*, 2.2) имат рестриктивен смисъл, а частицата *ева* („също така“) не е необходима. Например, *аббахаша*, *abbhākṣa*, означава „онова, което живее единствено от вода“, а *ваюббахаша*, *vāyubhākṣa* – „онова, което живее единствено от вятър“.

2. Според друго мнение,²⁰⁵ състоянието *Притхагджана* е не-притежаването на първото ниво от Пътя на Виждане, *дукхе*

дхармаджнянакшанти и на дхармите, едновременни с дукхе дхармаджнянакшанти (vi.25).

[Възражение.] При тази хипотеза в шестнадесетия момент (*марге 'нваяджняна*) (*mārge 'nvaḥajñāna*, чистото знание, отнасящо се до Четирите Благородни Истини)) светецът ще бъде *Притхагджана*, а не *Ария*, защото в този момент се губи първоначалното *кшанти*.²⁰⁶

Не, защото не-притежаването на *кшанти*, което съставлява състоянието на *Притхагджана*, е било напълно унищожено още на първия етап.

[Възражение.] Въпросното *кшанти* е тройно – от семейството на *Шраваките*, на *Прагиекабудите* и на *Будите* (vi.23). Кой от тези три вида имате предвид във вашето определение за състоянието на *Притхагджана*?

Имаме предвид трите вида *кшанти*.

Внимавайте! Тогава Буда, който не притежава трите вида *кшанти*, би бил *Притхагджана*!

Предпочитаме да говорим за не-притежаването на *кшанти*, което не е придружено от притежаване ... и така нататък, както и по-горе, стигайки до примера с „онова, което живее единствено от вода“, „онова, което живее единствено от вятър“.

Така че усилията, хвърлени за да се избегне възражението: „Внимавайте! За да ви повярваме, то човек, който притежава *дукхе кшанти*, ще е *Притхагджана* ...“ е напразно. Най-доброто обяснение е на *Саутрантиките*. За тях състоянието на *Притхагджана* е серия, в която *дхармите* на *Ария* не са възникнали.

Как изчезва не-притежаването?

40c-d. **То се изоставя чрез придобиване (*прапти*) и при преминаване на друго ниво.**

tatprāptibhūsaṃcārād vihīyate ||

Например не-притежаването на Пътя, което е състоянието на *Притхагджана* се изоставя, първо, когато човек придобие Пътя,²⁰⁷ и второ, когато човек премине на друго ниво.²⁰⁸ Същото се отнася и за не-притежаването на другите *дхарми*.²⁰⁹

[Възражение.] Непрителиването се изоставя, когато, първо, човек произведе непрителиването на не-прителиване, тоест когато, променяйки своето ниво на съществуване, престава да притежава състоянието *Притхагджана* и второ, прителиването на не-прителиване е отсечено, тоест когато, придобивайки Пътя, човек отсича състоянието *Притхагджана*.

Означава ли това, че има прителиване на прителиването и непрителиване, и непрителиване на прителиването и непрителиване?

Да. Има прителиване и не-прителиване на прителиване и не-прителиване, което е наречено „вторично прителиване“ (*анупрапти*, *анупрāпти*) или „вторично не-прителиване“. Така се прави разлика между *мулапрапти* ((*mūlaprāпти*, коренно прителиване)) и *анупрапти* или *праптипрапти* ((*prāптиprāпти*, прителиване-на-прителиването)).

Такава доктрина не води ли до безкрайна неустановеност (*anavasthā*)?

Не, защото човек прителива прителиване поради самия факт на прителиване на прителиването, както и обратно. Съществува прителиване на нещо поради факта на другото. Нека обясним. Когато някоя *дхарма* се произвежда в даден човек, заедно възникват три *дхарми*: 1) самата *дхарма*, която се нарича *муладхарма*; 2) *прапти* на тази *муладхарма* и 3) *прапти* на това *прапти*. Въпросният човек прителива *муладхармата* и *прапти* на *прапти* поради самия факт от възникването на *прапти*. Той прителива това *прапти* поради факта на възникване на *прапти*.²¹⁰ Така че няма безкрайна неустановеност. Когато

възниква добра или замърсена²¹¹ *дхарма*, в същия този момент заедно възникват три *дхарми*, включително тази добра или замърсена *дхарма*, а именно: *муладхарма*, нейното *прапти* и *прапти* на това *прапти*,²¹² което е *прапти* на *прапти-прапти* на първия момент плюс още три *анупраптита* поради факта, че човекът вече притежава гореспоменатите три *праптита*. В този трети момент заедно възникват осемнадесет *дхарми*, а именно: девет *прапти* – *прапти* на трите *дхарми*, произведени в първия момент, *прапти* на шестте *дхарми*, произведени във втория момент, плюс девет *анупрапти*, поради наличието на които човек притежава деветте споменати по-горе *праптита*.

Така *праптита* продължават да нарастват на брой във всеки един момент.²¹³ *Праптита* на сегашните и бъдещи замърсявания (*клеша* и *упаклеша*) и на вродените (*упапатти-лабхика*, *ирараттилābhika*, ii.71b) добри *дхарми*, заедно със свързаните (*сампраюкта*, ii.53c-d) с тях и съществуващи едновременно (*сахабху*, *sahabhī* ii.50b) с тях *дхарми* през цялото време на безначалните и безкрайни превъплъщения, възникват от момент към момент в една безкрайна поредица. Ако човек разгледа серията на едно единствено същество в течение на превъплъщенията му, тези *праптита*, които възникват във всеки един момент, са безброй. А ако разгледаме всички същества заедно, те (т.е. *праптита*) са неизброими, безгранични. За щастие те притежават едно забележително качество – нематериални са и си дават път едно друго. Ако бяха материални, във вселената нямаше да има достатъчно място за *праптита* на едно само същество камо ли за *праптита* на две същества!

Какво е „вид“ или оприличаването на даден клас?²¹⁴

41а. **Сабхагата е това, което е причина за сходство на живите същества.**²¹⁵

sabhāgatā sattvasāmyaṃ

1. Съществува едно нещо, наречено *сабхагата*, *sabhāgatā* – една *дхарма*, по силата на която живите същества, както и *дхармите*, „които попадат в серията на живите същества“ (*самтвасамкхята*, *sattvasamkhyāta*, i.10), имат прилика помежду си (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 138a9).

2. *Шастрата* (*Джнянапрасатхана*, и др. източници) обозначава тази *дхарма* с името *никаясабхага*, *nikāyasabhāga*; авторът използва думата *сабхагата* от съображения за метриката.

3. *Сабхагата* ((подобие)) бива два вида – обща и специфична. Първата се намира във всички живи същества: въз основа на нея има прилика на кое да е живо същество с всички останали живи същества. Тя с нарича *самтвасабхагата*.

Втората има безчет разновидности. Всяка разновидност присъства само в определени същества. Живите същества се разграничават според сферата на съществуване, различните нива в тези сфери, света на прераждане (*гати*, *gati*, iii.4), утробите, от които се раждат (iii.9), кастата им (*джати*, *jāti*, като *Брахмини* и пр.), пол, състоянието *Упасака*, *Upāsaka* (iv.14), *Бхикиу*, *Шаикша* или *Архат* и т.н.²¹⁶ Това се отнася и за *сабхагата*, по силата на която всяко живо същество от определен вид прилича на съществата от този вид.

4. Има, освен това и *сабхагата* на *дхарми*, която принадлежи на живите същества, *дхармасабхагата*, която от своя страна определя разликите между *скандхите*, *аятаните* и *дхату*, а именно: *скандхасабхагата* и пр., *рупаскандхасабхагата* и пр.

5. Как, при отсъствието на обособена единица, а именно *сабхагата*, могат да се обяснят общите концепции (*буддхи*, *buddhi*) и понятия (*п्राджняпти*, *prajñāpti*), като „живи същества“ и пр., прилагани по отношение на някои същества, раз-

личаващи се едно друго? По същия начин: концепциите и понятията „скандха“, „дхату“ и пр. се установяват като валидни благодарение само на *дхармасабхагата*.²¹⁷

6. Може ли да заключим, че човек се преражда, умира и се ражда без да е изоставил и без да е придобил някоя *самтвасабхагата* (състояние на човешко същество, и пр.)? Има четири алтернативи:

1. Да умре в дадено място (например, *Камадхату*) и да се прероди в същото място: *сабхагата* остава същата независимо от прераждането;

2. Да влезе в един от предопределените му светове за прераждане (*ниямавакранти*, *piyātāvakraṅti*, vi.26a): дори и без да има прераждане, все пак има изоставяне на *сабхагата* на *Притхагджана* и придобиване на *сабхагата* на Светците;

3. Да умре в един свят на прераждане – света на хората и пр. – и да се прероди в друг свят на прераждане;

4. Всички останали случаи.

[*Саутрантиките* не признават съществуването на *дхарма*, наречена *сабхагата* и излагат множество възражения.]

1. Ако едно нещо, наречено „вид *Притхагджана*“ съществува, каква е ползата да си представяме състоянието на *Притхагджана* като състоящо се от не-притежаване на *дхармите* на *Ария* (ii.40c)? Някой ще бъде *Притхагджана* поради самото съществуване на вида *Притхагджана* – по същия начин, по който някой е човек поради вида „човек“, защото *Вайбхашиките* не си представят състояние на човек, различно от вида „човек“.

2. *Сабхагата* ((приликата)) не се разпознава благодарение прякото свидетелство на сетивата (*пратякша*, *pratyakṣa*). Съществуването на *сабхагата* се загатва от интелектуална дейност (*праджня*), тъй като *сабхагата* не извършва никакво действие, чрез което да може да се разпознае. Въпреки че хората не знаят нищо за *самтвасабхагата* ((подобие на съществата)), те

осъзнават не-различието при видовете същества. Следователно, каква ще бъде ползата от съществуване на *сабхагата*?

3. Защо Школата отрича *сабхагата* за неща, които не са живи същества, като ориз и царевица, злато и желязо, манго и хлебно дърво?

4. Разните *сабхагата*, които Школата признава – *сабхагата* на живите същества, на сферите, на световите на прераждане и пр. – се отличават едно от друго. Но въпреки това, за всички тях, има обща представа и обозначение – всички те са *сабхагата*.

5. [*Сарвастивадините* са блестящи ((*дъотаяти*, *dyotayati*)) защитници на учението на *Вайшешиките*.] *Вайшешиките* допускат съществуването на определена единица (*надартха*, *padārtha*), наречена „подобност“ (*саманя*, *sāmānya*), по силата на която що се отнася до нещата, се произвеждат сходни представи и обозначения; те също вярват в друга единица, наречена „различие“ (*вишеша*, *viśeṣa*), от която що се отнася до нещата, произтичат характерни представи и обозначения за различните видове.

Вайбхашиките възразяват срещу това, тяхната теория да се обърква с тази на *Вайшешиките*, които вярват, че видът или подобността (*саманя*), една уникална субстанция (*надартха*), съществува сред множеството индивиди. Така дори и след като одобряват допускането на *саманя* от страна на *Вайшешиките*, те все пак порицават интерпретацията им по отношение на нея. Що се отнася до *сабхагата*, тя съществува сама по себе си (като *дравя* – реално нещо), защото Благословения, говорейки за убиец, преродил в се ада, казва: „Ако се прероди тук, ако придобие *сабхагата* на хората ...“²¹⁸.

[*Саутрантиките* отговарят:] Изразявайки се по този начин, *Сутрата* не учи на съществуването на нещо само по себе си, наречено *сабхагата*. Какво тогава *Сутрата* означава с думата *сабхагата*? Под израза „*сабгагата* на човеците“ и пр. *Сутрата* има предвид подобие в начина да бъдеш; така е и при *сабхагата* на ориза, царевицата, боба и пр.

Това мнение не се приема от *Вайбхашиките*.²¹⁹

Какво е не-съзнателност (*асамджника, āsaṃjñika*)?

41b-c. **Не-съзнание е това, което при Не-съзнателните Същества блокира ума и умствените състояния.**²²⁰

āsaṃjñikam asaṃjñīṣu | nirodhaś cittacaittānām

При съществата, които се раждат между Не-съзнателните, напр. не-съзнателните богове, съществува една *дхарма*, която възпира работата на ума и неговите умствени състояния и която се нарича „не-съзнание“. Поради тази *дхарма* за определено време умът и бъдещите *дхарми* са възпрепятствани от това да бъдат произведени и нямат силата да възникнат. Тази *дхарма* е подобна на това, което заприщва водата на някоя река, тоест дига ((бент)).

Тази *дхарма* е само и единствено

41d. **Възмездие.**

vipākah

Това изключително е възмездието [резултатът] от не-съзнателното вглъбяване (*асамджнисамапатти, ii.42a*).²²¹

Къде обивават тези не-съзнателни богове?

41d. **Те живеят в *Брихатфала***

te brhatphalāḥ ||

В небесата на *Брихатфала* ((*Brhatphala*, букв. великият плод)) има извисено място, което е обиталище на Не-съзнателните, по същия начин, по който *дхиянантарика, dhyānāntarikā*, или обиталището на боговете *Махабрахма*, е извисено в

небесата на *Брахманурохитите*, *Brahmapurohita* (iii.2c; ²²² *Vibhāṣā*, TD 27, т. 784b5).

Дали Не-съзнателните се наричат така, защото са винаги не-съзнателни или понякога са съзнателни?

Те са съзнателни по време на раждането и по време на смъртта (iii.42, *Vibhāṣā*, TD 27, т.784c8).²²³ Те са наречени не-съзнателни, защото тяхното съзнание е преустановено за много продължително време. Когато след този дълъг период от време отново произведат съзнание, те умират. Както се казва в *Сутрата*: „Когато отново произведат съзнание, те умират като човек, събуждащ се след сън“.

Умирайки в не-съзнателните небеса, те задължително се прераждат в *Камадхату* – и никъде другаде. (1) В действителност силата на *асамджнисамапатти*, ((*asamjñīsamāpatti*, достигане на вгълбено състояние „без идеи“, погрешно считано за окончателно освобождение)) (ii.42a), чрез която тези същества се раждат сред Не-съзнателните, се изтощава и те повече не са в положение да практикуват *асамджнисамапатти*. Ето защо те умират както стрелите падат на земята, когато силата на полета се изчерпи. (2) От друга страна съществата, които се прераждат сред Не-съзнателните, задължително притежават едно действие, „възмездимо в *Камадхату*“ ((действие, извършено в миналото, възмездието за което е прераждане в *Камадхату*)) и „възмездимо в повторно съществуване“ (iv.50b). По същия този начин същества, които са преродени в *Уттаракуру*, ((*Uttarakuru*, континент, едно от деветте деления на света, където оризът никога не свършва)) (iii.90c-d) задължително притежават действие, възмездимо в небесните светове на прераждане, веднага след тяхното съществуване в *Уттаракуру*.

Мулашастра казва: „Кои са двете *самапатти* или вгълбявания?²²⁴ Те са *асамджнисамапатти* – не-съзнателното вгълбя-

ване и *ниродхасампатти* – вглъбяването в унищожението ((на замърсяванията))²²⁵.

Какво е не-съзнателното вглъбяване?

Както *асамджника* е *дхарма*, която възпира ума и неговите умствени състояния,

42a. Така и не-съзнателното вглъбяване.

tathā 'saṃjñīsamāpattiḥ

Не-съзнателното вглъбяване е едно вглъбяване, при което аскетът е не-съзнателен или той е във вглъбяване, свободно от съзнание.

Изразът „така и“ показва, че това вглъбяване, също както *асамджника*, възпира ума и неговите умствени състояния.

На кое *бхуми* ((*bhūmi*, ниво, букв. земя)) принадлежи то?

42b. На Четвъртата Дхияна

dhyāne 'ntyē

За да се отгледа това вглъбяване, аскетът трябва да е навлязъл в Четвъртата Дхияна.

Защо му трябва да го отглежда?

42c. От желание за освобождение.

niḥsrīcchayā |

Аскетът погрешно си представя, че *асамджника*, не-съзнанието, което е резултатът от не-съзнателното вглъбяване, е истинско освобождение.

Асамджника, бидейки възмездие, задължително е морално-неутрално. Колкото до не-съзнателното вглъбяване, то е

42d. **Добро.**
śubhā

То има за свой резултат възмездие, ((изразяващо се в произвеждане на)) петте *скандхи* на един не-съзнателен бог, който както знаем, е съзнателен по време на раждане и смърт.

Към коя категория спада то от гледна точка на възмездието?

42e. **То е възмездие само в следващото съществуване.**
uparadyavedyaiva

То не е „възмездимо в този живот“ или „възмездимо покъсно“; то не спада и към „не-задължителните възмездия“ ((може да се възмезди, може и да не се възмезди)) (iv.50).

Без съмнение, един аскет може да падне от това вглъбяване, след като го е произвел; но [Според *Вайбхашиките*,] той ще го произведе отново и ще се прероди сред Не-съзнателните. Това идва да каже, че аскетът, който взема притежание на това вглъбяване, със сигурност няма да влезе в „предопределен“ свят на прераждане (vi.26a).²²⁶ Това вглъбяване се отглежда само от *Притхагджаните*.

42f. **Не от Ариите.**
nāryasya

Ариите считат това вглъбяване за бездна, бедствие и не предприемат навлизане в него.

Обратно на това, *Притхагджаните* отъждествяват не-съзнанието (*асамджника*) с истинското освобождение; те нямат представа за „излизане“ от това състояние; затова оглеждат вглъбяването, водещо към него. Но *Ариите* знаят, че нечистото не може да бъде истинско освобождение. Ето защо те не отглеждат такова вглъбяване.

Когато *Ариите* навлизат в Четвъртата *дхияна*, придобиват ли *прапти* на това минало и бъдещо вглъбяване по начина, по

който се придобива *прапти* на Четвъртата *Дхияна* от миналото и бъдещето веднага след като се навлезе в нея?²²⁷

Тези, които не са *Арии*, не придобиват *прапти* на не-съзнателното вглъбяване от миналото и бъдещето.

Защо?

След като са го отглеждали много пъти преди това, въпросното вглъбяване може да се реализира само чрез голямо усилие; тъй като то не е ум,

42g. То се придобива само в един период от време.

ekādhvikāpyate ||

Човек взема притежание на това вглъбяване не в миналото, не в бъдещето, а в един времеви период, тоест в настоящия момент, както е и в случая с причината с *прагимокша* ((*pratimokṣa*, дисциплина, съблюдавана от монасите)) (iv.35). Във втория момент на това вглъбяване и във всички следващи моменти на това вглъбяване, до момента, до който то спира, човек го притежава в миналото и настоящето. От друга страна, тъй като това вглъбяване не е ум, невъзможно е някой да придобие бъдещо *прапти* на това вглъбяване.²²⁸

Какво е *ниродхасамапатти* или „вглъбяване в унищожението“ ((вглъбяване, водещо до унищожаване на всички замърсявания))?²²⁹

43a. Това е вглъбяването, което носи името *ниродха* или „унищожение“.

nirodhasamāpattir idāniṃ katamā |

Искаме да кажем, че вглъбяването в унищожението е като *асамджника*, не-съзнателното вглъбяване: то е *дхарма*, която блокира ума и неговите умствени състояния.

Каква е разликата между не-съзнателното вглъбяване и вглъбяването в унищожението?

43b. **То се разглежда като спокойствие;**
vihārārtham

1. *Ариите* отглеждат това вглъбяване, защото го смятат за вглъбяване в спокойствието.²³⁰ Човек отглежда не-съзнателното вглъбяване, защото го счита за освобождение (*нихсарана-мокша*, *niḥsaraṇa-mokṣa*).

43c. **Възникнало от Бхавагра,**
bhavāgrajā |

2. То принадлежи на сферата на *Бхавагра* (*Bhavāgra*, върхът на съществуването), тоест човек прониква в нея след като напусне вглъбяването, наречено *наивасамджнянасамджня-ятана* (*naivasatjñānāsamtjñāyatana*, сферата, в която нито-иманито-няма-идеи) (viii.4), докато не-съзнателното вглъбяване принадлежи на сферата на Четвъртата *Дхияна*.

43d. **То е Добро;**
śubhā

3. То е добро; не е нито неутрално, нито замърсено, защото причината, която го поражда, е добра (iv.9b).

43e. **То е от два вида: възмездие и неутрално;**
dvivedyā 'niyatā ca |

4. То допуска два вида възмездие, бидейки „възмездимо в следващото съществуване“, или „възмездимо по-късно“ (*апаранаряведания*) (*apararyāvedanīya*, живот, веднага след следващото прераждане), iv.50).²³¹ Неговото възмездие също е от не-задължителните възмездия, защото аскетът, който го е практикувал, може да постигне *Нирвана* в настоящето съществуване.

В какво се състои неговото възмездие?

Това вглъбяване произвежда четирите *скандхи* от *Бхавагра*, тоест едно съществуване в *Бхавагра* (iii.3).

43f. **Арии**
āryasya

5. То се произвежда само от *Ариите*, не от *Притхагджаните*. Последните не могат да го произведат, защото (1) се страхуват от аниhilация,²³² и защото (2) това вгълбяване може да се произведе само със силата на Пътя: в действителност това е аскетът, който е видял *Нирвана* ((*Nirvāṇa*, букв. потушаване на огъня)), който е решен да я придобие.²³³

43g. **То се придобива с усилие.**
āryā prayogataḥ ||

6. Въпреки че се придобива от *Ариите*, то не се придобива само поради факта на разединяване. То се реализира единствено с усилие.

Човек не притежава това вгълбяване в миналото или в бъдещето. Този въпрос беше обяснен при не-съзнателното вгълбяване.

44a. **Що се отнася до Муни, то се придобива чрез самото Бодхи.**
bodhilabhyā tūneḥ

Буда придобива вгълбяването в унищожаването в момента, в който става Буда ((просветлен)), тоест в момента *кшаяджняна* ((*kṣayañjāna*, Чистото Знание за унищожаване на замърсяванията)) (vi.67). Нито едно от качествата на Буда ((той)) не придобива с усилие. Всички негови качества се придобиват вследствие на самия факт на разединяване – само да пожелае разединяване, всички качества възникват според желанието му.²³⁴

Как така Благословения, без предварително да е произвел това вгълбяване (т.е. *ниродхасамапатти*) в момента *Бодхи* (*кшаяджняна*) ще стане „двойно освободен“, тоест освободен от препятствията на замърсяванията и освободен от препят-

ствията пред вглъбяването (*саманаттяаварана, samāpattyāvāraṇa, vi.64*)?

Той става „двойно свободен“, точно както и ако беше произвел предварително това вглъбяване, защото притежава силата да реализира това вглъбяване, когато си поиска (*Vibhāṣā, TD 27, т. 780b26*).

Учителите от Запад (*Пашчатя, Pāścātya*)²³⁵ твърдят, че *Бодхисаттвама* ((*Bodhisattva*, просветлено същество)) първо е произвел това вглъбяване в състоянието *Шаукиа* (ученик) и след това е придобил *Бодхи*. Защо ние не приемаме това мнение?

[Защото] Това би означавало да следваме *Непрпадашастра, Netrīpadaśāstra* от *Стхавира Унагунта, Sthavira Uragirṭa*, която казва: „Човек, който след като е произвел вглъбяване в унищожението, произвежда *кшаяджняна*, трябва да се нарече *Татхагата* ((*Tathāgata*, много популярен епитет на Буда, който в превод означава „така дошъл, така си отишъл“)).

44b. Но не преди това.

na prāk

Вайбхашиките от Кашмир отричат, че *Бодхисаттва* произвежда вглъбяването в унищожението преди да произведе *кшаяджняна*.

44c. Защото *Муни* овладява *Бодхи* в тридесет и четири момента.²³⁶

catustrīṃśatkaṣaṇāptitaḥ |

В действителност Школата приема (*Vibhāṣā, TD 7, т. 780b10*), че *Бодхисаттва* придобива *Бодхи* за тридесет и четири момента, а именно шестнадесет момента, които съставляват „разбирането на Истините“ (*сатябхисамая, satyābhisamaya, vi.27*) и осемнадесет момента, които съставляват изоставянето на замърсяванията, отнасящи се до *Бхавагра* (*наивасамджнянасамджняаятана*), тоест девет *анантарямарги* ((*ānantarya-*

mārga, безпрепятствен път)) и девет *вимуктимарги* ((*vimukti-mārga*, път на освобождението)) (vi.44). Осемнадесетият момент е *кушаджняна*. Тези тридесет и четири момента са достатъчни, защото, преди да влезе в „разбирането на Истините“, *Бодхисаттва*, все още *Притхагджана* (iii.41), се разединява посредством земния път от всички сфери с изключение на *Бхавагра*. Осемнадесетте момента формират път, по който Светият човек не произвежда ум с различна природа, тоест земен, нечист ум, например ум, влизащ във вгълбяването на унищожението. Ето защо *Бодхисаттва*, на ниво *Шаукша*, тоест преди да стане *Архат*, влиза в разбирането на Истините и в осемнадесетте момента на изоставяне на *Бхавагра*, но не произвежда вгълбяване в унищожението.

Чужденците ((чуждите на това Учение)) (*бахирдешака*, *bahirdeśaka*)²³⁷ казват: „Какво лошо има в това *Бодхисаттва* да произведе такъв нечист ум?“

Според тази хипотеза *Бодхисаттва* престъпва своето решение (*вюттханашаях сят*, *vyutthānāśayaḥ syāt*);²³⁸ само че *Бодхисаттва* не престъпва своето решение.

Вярно, той не престъпва своето решение, но това не означава, че няма да се отклони от Чистия Път при произвеждането на един нечист ум.

Как, при тази хипотеза, няма да престъпи своето решение?

Той е поел задължение да спазва решението (*Мадхямагама*, *Madhyamāgama*, TD 1, т. 777a12), „Аз няма да мръдна от тази поза ((наречена „лотос“))²³⁹ докато не постигна унищожаване на всички замърсявания“. И да, той не престъпва своето решение, защото в тази „седяща“ поза (*асана*, *āsana*, vi.24a-b) реализира целта си.²⁴⁰

Макар че двете вгълбявания – не-съзнателното вгълбяване и вгълбяването в унищожението – имат много различия, те имат следното общо:

44d. **Но тези две вглъбявания се случват при хора в
Камадхату и Рупадхату.**²⁴¹
kāmarūpāśraye bhūte

Да се отрича, че не-съзнателното вглъбяване се произвежда в *Рупадхату* означава да се влезе в противоречие с *Мулашастра*,²⁴² която казва: „Има едно съществуване в *Рупадхату*, което не допуска петте *скандхи*,²⁴³ а именно 1) наличието на същества в *Рупадхату*, които, съзнателни по природа, влизат в не-съзнателното вглъбяване и във вглъбяването на унищожението,²⁴⁴ и 2) наличието на същества в *Рупадхату*, които притежават *асамджника* и които са родени сред Не-съзнателните такива“.

От този текст следва, че двете вглъбявания се отглеждат от същества от *Камадхату* и *Рупадхату*.

Само че има разлика между двете вглъбявания:

44e. **Вглъбяването в унищожението, ако се случва за
първи път, се случва само сред хората.**
nirodhākhyādito nṛṣu ||

Човек, който никога не е произвеждал не-съзнателното вглъбяване, може да го произведе или в *Камадхату*, или в *Рупадхату*; но е необходимо да е човек, за да се произведе вглъбяване в унищожението за първи път. Един човек, *Ария*, който е произвел това вглъбяване, може да падне от него и губейки притежаването му (*пранти*), може да се прероди в *Рупадхату* и наново да произведе това вглъбяване.

Но възниква въпросът дали някой може да падне от вглъбяване в унищожението, което е подобно (*садриша*, *sadṛṣa*) на *Нирвана*.

Да, [отговарят *Вайбхашиките*;] да се отрича падането означава да се противоречи на *Удаи-сутра*, *Udāyi-sūtra*,²⁴⁵ която казва: „Братя, един *Бхикиу* е надарен с морал, вглъбяване и разграничаване. За него е възможно многократно да влиза във вглъбяване в унищожението и да го напуска. Ако той не пос-

тигне *аджня*²⁴⁶ в този живот, нито пък я постигне в момента на смъртта; но, след разрушаване на тялото му и отивайки отвъд нивото на боговете, ядящи груба храна, той се преражда в божествено умствено тяло, то така прероден, за него става възможно многократно да влиза и напуска вглъбяването в унищожението“.

Горният текст всъщност показва, че може да се пада от *ниродхасамапатти*.

От една страна Буда иска да разберем, че умственото тяло, за което говори *Шарипутра*, принадлежи на *Рупадхату*.²⁴⁷ От друга страна, вглъбяването в унищожението е от сферата на *Бхавагра* – висшето състояние в *Арупядхату*. Ако един *Бхикишу*, който го притежава, не падне от него и ако не го загуби, той няма да може да се роди повторно в *Рупадхату*.²⁴⁸

Според друга школа,²⁴⁹ вглъбяването в унищожението принадлежи на Четвъртата *Дхияна* и не подлежи на падане.

Това мнение не е правилно. Въпросното вглъбяване не принадлежи на Четвъртата *Дхияна*, защото *Сутрата* учи, че човек придобива последователно девет вглъбявания.²⁵⁰

Как тогава ще обясните вглъбяването *вюкрантака* ((*вуй-krāntaka*, преминал отвъд)) (viii.18c), в което аскетът прескача някои нива на вглъбяване?

Правилото за последователното произвеждане на вглъбяванията засяга само начинаещите.²⁵¹ Този, който е достигнал майсторство, прескача някои нива на вглъбяване по желание.

Между двете вглъбявания има разлики:

1. От гледна точка на техните сфери – първото е от Четвъртата *Дхияна*, а второто е от *Бхавагра* (*наивасамджня-насамджнятана*);

2. От гледна точка на това, което ги предшества или подготвя (*прайога*) – първото произтича от идеята за освобождение, погрешно отъждествявана с не-съзнанието, а второто – от идеята за спокойствие;

3. От гледна точка на човека (*самтана*) (*saṃtāna*, непрекъснатата серия от *дхарми*, представляваща серията човек) – първото се произвежда от *Пригхагджана*, а второто – от *Ария*;

4. От гледна точка на природата на тяхното възмездие: първото произвежда раждане сред Не-съзнателните, а второто – раждане в *Бхавагра* (*Kathāvatthu*, xv.10);

5. От гледна точка на характеристиката на техните възмездия. Възмездието за първото е неизбежно и се случва в следващото съществуване. Възмездието за второто е неизбежно в случая на *Анагамин* (*Anāgāmin*, такъв, който повече не се връща), но не в случая на *Архат*; а когато се случи, това става или в следващото съществуване, или по-късно;

6. От гледна точка на произвеждането му за първи път. Първото се произвежда безпристрастно в двете сфери на съществуване, а второто – само сред хората.

Характеристиката, обща за тези две вглъбявания, е блокирането на ума и неговите умствени състояния.

Защо първото се нарича „вглъбяване, свободно от идеи“ (*асамджнисамапатти*, *asaṃjñīsamāpatti*), а второто – „вглъбяване в унищожаването на идеи и усещания“ (*самджняведитаниродхасаматти*, *saṃjñāveditanirodhasamāpatti*)?

Защото подготовката за първото се противопоставя само на идеите,²⁵² докато подготовката за второто се противопоставя както на идеите, така и на усещанията. По същия начин *парациттаджяна*, *paracittajñāna* (vii.5b), „знанието на ума на друг“ има отношение към умствените състояния на някой друг.

То получава това ограничаващо наименование, защото подготовката за него има отношение единствено към ума на друг.²⁵³

В двете вглъбявания умът е блокиран за дълъг период от време.²⁵⁴ Как тогава при излизане от такова вглъбяване може нов ум да се роди от ум, разрушен за дълго време?²⁵⁵

Вайбхашиките не намират затруднение в това – миналите *дхарми* съществуват (v.25). Следователно умът, предшестваш това вглъбяване, умът-във-вглъбяване (*саманттичитта*, *samtāpatticitta*) или „умът на навлизане във вглъбяването“ е подобна и непосредствена причина (*самантаранпратяна*, *samanantarapratyana*, ii.62) за ума, излизащ от това вглъбяване или „ума-на-напускане-на-вглъбяването“ (*вюттханачитта*, *vyutthānacitta*; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 777b18).

[*Саутрантиките* възразяват:] Когато човек се ражда в *Арупядхату*, *рупа* или материята е отсечена за дълъг период от време (iii.81b). Ако след това същият човек се прероди в *Камадхату* или *Арупядхату*, неговата нова *рупа* няма да произлиза от серията *рупа*, която е била прекъсната за дълго време, а напротив – от ума. По същия начин умът, напускащ вглъбяването няма за своя причина предшествания вглъбяването ум: той се ражда от „тяло, притежаващо органи“. Ето защо древните Учители са казали: „Две *дхарми* са семето една на друга – тези две *дхарми* са ум и тяло, притежаващо органи“.

Васумитра в трактата, наречен *Париприччха*, *Paripriścchā*,²⁵⁶ казва: „Това затруднение, тоест, Как умът се преражда след вглъбяване, интересува тези, които смятат вглъбяването в унищожението като свободно от ум. Но аз твърдя, че това вглъбяване се придружава от фин ум. За мен тук затруднение не съществува“.²⁵⁷

Бхаданта Гхошака, *Bhadanta Ghoṣaka*, намира това мнение за грешно. В действителност, ако в това вглъбяване пре-

бивава каквото и да било съзнание (*виджняна*), ще има контакт (*спарша*, *sparśa*) поради събирането на трите – съзнание, орган и обект, а пък поради контакта ще има усещане (*ведана*) и идеи (*самджня*) (iii.30b). Както учи Благословения: „Поради умствения орган и *дхармите* възниква умственото съзнание; от едновременното случване на трите пък има контакт. Усещане, идеи и воля възникват едновременно“.²⁵⁸ Следователно, ако се допусне, че умът (*виджняна*, *читта*) продължава да съществува в това вглъбяване, усещанията и идеите в него няма да бъдат блокирани. Затова това вглъбяване се нарича унищожаване на усещане и идеи (*самджняведитаниродха*, *saṃjñāveditanirodha*).

[*Васумитра* отговаря:] *Сутрата* казва: „По причина на усещането има жажда ((неутолимо желание))“ и въпреки това, независимо че *Архатите* изпитват усещане, жажда в тях не възниква. Същото и тук – не всеки контакт е причина за усещане.

Тази аргументация е неубедителна. В действителност *Сутрата* уточнява: „Жаждата възниква по причина на усещането, родено от контакт, придружен от невежество“ (iii.27).²⁵⁹ От друга страна тя казва: „Усещането възниква по причина на контакт“. Следователно, казват *Вайбхашиките*, умът е прекъснат във вглъбяването в унищожението.

[*Васумитра* пита:] Ако това вглъбяване е напълно свободно от ум, как тогава е вглъбяване (*саманатти*)?

Наречено е вглъбяване, защото поставя първичните елементи в състояние на равновесие,²⁶⁰ обратно на произвеждането на ум; или по-скоро, защото аскетите проникват (*саманадянте*, *samaṇadyante*) в него по силата на техните умове; поради тази причина *Дхияните* и пр. са наречени *сама-натти*.

Трябва ли двете вглъбявания да се разбират като съществувачи сами по себе си (*дравята, dravyata*)?

Да, [отговарят *Сарвастивадините*,] защото те осуетяват възникването на ума.

Не, [отговарят *Саутрантиките*,] не това, което вие наричате „вглъбяване“, препятства възникването на ума, а по-скоро това е „умът във вглъбяване“ (*саманаттичумма, samāpatticitta*) – умът, който предшества състоянието вглъбяване. Този ум, противопоставяйки се на възникването на ум, става причина други умове да не възникват за определено време. Умът във вглъбяване се отплаща на човека²⁶¹ или серията с обратното на това да се възпроизведе ум, правейки го негоден да възпроизведе ум. Това, което се нарича „вглъбяване“ е просто несъществуването на ума за определен период от време, не нещо само по себе си (*дравядхарма*), а „нещо обозначено“ (*праджяптидхарма*) (*прајһартидхарма, дхарма* по име)).

[*Сарвастивадините*:] Как може едно вглъбяване да е обусловено (*самскрита, saṃskṛta*), ако не е нещо само по себе си?

Това „не-съществуване на ума“ не се постига преди умът да навлезе във вглъбяване. То престава, когато аскетът наново произведе ума (*вютханачумма*) (*vyūthānacitta*, ум, напускащ вглъбяването)). След това, образно казано, то може да се обозначи като „обусловено“, понеже започва и завършва. Или по-точно това, което наричаме „вглъбяване“ е състоянието на човека – едно състояние, резултат от вглъбен ум.

Същото важи и за не-съзнанието (*асамджника, ii.41b-c*). *Асамджника* не е нещо само по себе си, което да възпрепятства възникването на ума, а обозначава с този израз на състоянието на не-съзнателност на Не-съзнателните богове, едно състояние, резултат от определен ум.

Вайбхашиките не са съгласни с това мнение. Те твърдят, че *асамджника* и двете вглъбявания са неща сами по себе си.²⁶²

Какво представлява жизненият орган?

45a. *Дживита е живот (аюс).*²⁶³
āyur jīvitam

В действителност *Абхидхарма*²⁶⁴ казва: „Какво е *дживитендрия* ((*jīvitendriya*, жизнен орган))? Той е *аюс* ((*āyus*, живот, виталност)) в трите сфери на съществуване“.

Какъв вид *дхарма* е *аюс*?

45b. **Основата на топлина и съзнание.**
ādharma īṣṭavijñānayoḥ hi yaḥ |

Защото *Благословения* казва: „Когато животът, топлината и съзнанието напуснат тялото, тялото лежи изоставено, като цепеница без усещания“.²⁶⁵

Значи съществува определена *дхарма*, опора на топлината и съзнанието, причина за продължаването на серията, наречена *аюс*.²⁶⁶

[*Саутрантиките* отричат, че жизненият орган съществува сам по себе си.]

[1. *Саутрантиките*:] Ако *аюс* е опора на топлината и съзнанието, то какво го подкрепя него?

[*Вайбхашиките*:] То се подкрепя от топлината и съзнанието.

[*Саутрантиките*:] Ако тези три *дхарми* – живот, топлина и съзнание – взаимно се подкрепят една друга и поради тази взаимна подкрепа продължават да съществуват, как тогава свършват? Кое загива първо и разрушението на кое води до разрушението на другите? Защото ако някое от тях не загива първо, тогава тези три *дхарми* ще бъдат вечни и няма да загиват.

[Вайбхашиките:] *Аюс* се подкрепя от силата на действията; *аюс* се проектира ((дава му се обективен израз)) чрез действия и продължава да съществува толкова дълго, колкото проектирането на действието му позволява.

[Саутрантиките:] Ако това е така, защо да приемаме, че топлината и съзнанието се подкрепят от действия? Тогава *аюс* за какво ни е?

[Вайбхашиките:] Онова, което се подкрепя от действието, е възмездие по своя природа. Ако съзнанието се подкрепяше от действия, цялото съзнание – от утробата до смъртта, би било възмездие, а това не е така. Оттук и необходимостта от *аюс*, подкрепян от действие, основата на топлината и съзнанието.

[Саутрантиките:] Значи казвате, че действието поддържа топлината и топлината поддържа съзнанието. Тогава *аюс* не е необходим.

[Вайбхашиките:] *Аюс* е необходим, защото в *Арупядхату* топлината отсъства. Каква е основата на съзнанието в *Арупядхату*, ако *аюс* не съществуваше?

[Саутрантиките:] В *Арупядхату* съзнанието се поддържа чрез действия.

[Вайбхашиките:] А имате ли право да промените мнението си? Ту твърдите, че съзнанието се подкрепя от топлина, ту понякога – че се подкрепя от действия.²⁶⁷ А пък същевременно допускате, че човек трябва да избягва заключението, че всички съзнания – от утробата до смъртта – са възмездие. Следователно *аюс* съществува и е основата на топлина и съзнание.

[2. Саутрантиките:] Ние не отричаме съществуването на *аюс*. Казваме само, че *аюс* не е нещо само по себе си.

[Вайбхашиките:] Тогава коя е *дхармата*, която наричате *аюс*?

[Саутрантиките:] Това е определена сила, която действието от едно предишно съществуване поставя в дадено същество в момента на зачеване – сила, посредством която

скандхите се обновяват за определен период от време в тази хомогенна серия, представляваща конкретното съществуване (*никаясабхага*, *nikāyasabhāga*, ii.41). По същия начин семето поставя определена сила в стъблото, чрез която растението се развива до зряла възраст. По същия начин една изстреляна стрела има определена сила, която я кара да лети определен период от време.

[*Вайбхашиките* вярват, че] в стрелата възниква определен вид *гуна*, *gūṇa*, или „качество“, наречено *самскара* или *вега* ((импулс, тласък)). По силата на тази *гуна* стрелата лети без да спира до момента, в който падне.²⁶⁸

Самскарата е уникална; от една страна стрелата не среща никакво препятствие, откъдето следва, че промяна в скоростта на летене не е възможна. От друга страна, стрелата няма да падне. Ще кажете ли, че „вятърът“ създава препятствия пред *самскарата*? „Вятърът“, който създава препятствията е един и същ без значение дали е далеч или близо, така че стрелата или би паднала веднага, или никога няма да падне.

Вайбхашиките твърдят, че *аюс* е нещо само по себе си.²⁶⁹

[Как Настъпва Смъртта?]

Дали смъртта настъпва единствено поради изчерпване на живота?

*Праджяптишастра*²⁷⁰ казва: „Случва се човек да умира поради изчерпването на живота, без да умира поради изчерпване на заслугите ((за добри дела)). Има четири алтернативи.

1. Смърт поради изчерпване на действие, узряло в настоящия живот.
2. Смърт поради изчерпване на действия, узрели в обектите на радост.²⁷¹
3. Смърт поради изчерпване на тези два вида действия.
4. Смърт поради факта, че не се избягват причините, носещи вреда, например преяждане“.

Трябва да добавим смърт поради изоставяне на *аюхсам-скара* ((*āyuhṣaṃskāra*, силата-на-живота, принципа-на-живота)) (ii.10).²⁷²

Когато животът се изчерпи, изчерпването на действията, които узряват в обектите на радост, не оказват въздействие върху смъртта и обратно. Следователно третата алтернатива трябва да бъде разбрана като „смърт поради изчерпване на двата вида действия“.

[Преждевременна смърт (*акаламара̀на*, *akālamaraṇa*, iii.85c)]

Jñānaprasthāna (TD 26, т. 997b28) казва: “Трябва ли да се казва за *аюс*, че „зависи от серията“, или че „продължава, след като вече е възникнал?“ *Аюс* е от първата категория за същества от *Камадхату*, които не са в едно от двете вглъбявания (*асам-джнисамапатти* и *ниродхасамапатти*) и е от втората категория за същества в *Камадхату*, които са в двете вглъбявания, както и за същества в *Рупадхату* и *Арупядхату*“.

Какъв е смисълът на горния параграф?

Ако *аюс* се убива, когато е убито тялото, тогава *аюс* е „вързан към серията на тялото“. Ако тялото не може да бъде увредено, тогава *аюс* трае за цялото време, за което е бил произведен и в този случай се казва, че *аюс* продължава след като вече е възникнал.²⁷³

Учителите от Кашмир казват, че първата категория *аюс* „подлежи на възпрепятстване“, а втората – не.

Така има преждевременна смърт.²⁷⁴

Според *Сутрата* имаме четири начина на съществуване²⁷⁵ – съществуване, което може да бъде разрушено от самия човек и не от друг и пр.²⁷⁶

Четири са алтернативите:

1. Съществуване, разрушено от самия човек: някои същества в *Камадхату*, а именно боговете *Кридапрадушика*, *Kṛīdā-pradūṣika* и *Манахпрадушика*, *Manahpradūṣika*²⁷⁷ разрушават собственото си съществуване поради прекомерна радост или

гняв; тук трябва да добавим и Будите, които навлизат в *Нирвана*.

2. Съществувания, разрушавани от други – същества в утроба и в яйца.

3. Съществувания, разрушавани от самия човек и от другите: най-общо същества в *Камадхату*, но трябва да изключим съществата в адските състояния, съществата в междинните състояния (iii.12) и пр.

4. Съществувания, които не се разрушават нито от самия човек, нито от други. Това са: съществата в междинните състояния, всички същества в *Рупадхату* и *Арупядхату* и част от съществата в *Камадхату*, а именно:

- частта от съществата в адските състояния (iii.82);
- населяващите *Уттаракуру* (iii.78c);
- хора във вглъбяването „любяща доброта“ (vii.29);
- същества в не-съзнателното вглъбяване (ii.42, *Kathāvatthu*, xv.9);
- *Раджарши*, *Rājarsi*, тоест *Чакравартинът*, който е изоставил живота на стопанин;
- пратеник на Буда;²⁷⁸
- хора, за които Буда е предрекъл, че ще живеят определен период от време²⁷⁹ – *Дхармила*, *Уттара*, *Гангила*, *Dharmila*, *Uttara*, *Gaṅgila*;²⁸⁰
- синът на търговеца *Яшас*, *Yaśas*, *Кумара*, *Kumāra*, *Дживака*, *Jīvaka* и пр.;
- *Бодхисаттва* в своето последно съществуване;
- майката на *Бодхисаттва*, бременна с *Бодхисаттва*;
- *Чакравартинът*;
- майката на *Чакравартин*, бременна с *Чакравартин*.

[Възражение:] *Сутрата* ни казва за един въпрос на *Шарипутра* и за отговора на Благословения: „Учителю, кои са съществата, чието съществуване не може да бъде разрушено нито от самите тях, нито от други?“ „*Шарипутра*, съществата,

които са родени в *Наивасамджнянасамджняятана* ..“, тоест в най-висшата сфера на *Арунядхату* – *Бхавагра*. Как в светлината на този пасаж може да казвате, че съществуването на всички същества в *Рунадхату* и *Арунядхату* е защитено от каквото и да било разрушаване – от самите тях или от други?

Школата (*Vibhāṣā*, TD 27, т.772a29) обяснява: „Същества в *Рунадхату* и в първите три нива на *Арунядхату* могат сами да разрушават съществуването си“, тоест чрез курса на действие, който задават в техния собствен свят; но и „чрез други“, а именно чрез курса на действие, принадлежащ на по-ранните нива на едно по-високо ниво (vi.48, viii.22). Но на последното ниво в *Арунядхату* курсът на действие, принадлежащ на това ниво, както и действията, принадлежащи на по-високо ниво, отсъстват. Ето защо съществуването на съществата, които пребивават там, не може да бъде променяно нито от тях, нито от други.

Този отговор ни изглежда слаб: в действителност човек може на последното ниво на *Арунядхату* да практикува курс на действие, принадлежащ на непосредствено по-ниското ниво (*акинчанятана*, *akīñcanūyātana*, viii.20). Тогава трябва да допуснем друго обяснение (*Вибхаши*, пак там). В своя отговор към *Шарипутра* Буда, посочвайки съществата в *Наивасамджнянасамджняятана*, има намерение да обозначи всички същества от *Рунадхату* и *Арунядхату*, тъй като обозначавайки последното, той обозначава първото. Можем да покажем, че това е смисълът. Понякога Свещените текстове споменават първото от понятията от един списък, подразбирайки всичко в него, като например: „Първите *сукхопатти*, *sukhoparatti* (iii.72), а именно (*тадятха*, *tadyathā*) боговете *Брахмакаика*, *Brahmakāyika*“. Под това също трябва да разбираме „*Брахмакаиките*, *Брахмапурохитите* и *Махабрахмите*“. Понякога Свещените текстове посочват последния член от списъка: „Вторите *сукхопатти*, а именно боговете *Абхасвара*, *Ābhāsvara*“. И тогава следва да разбираме „*Паритабхите*, *Апраманабхите* и *Абхасварите*, *Parīttābha*, *Apramāṇābha*, *Ābhāsvara*“.

Но някой може да оспори това обяснение. В двата примера, дадени по-горе, *тадьятха* ((*tadythā*, също така, а именно)) е използвана, за да представи един пример. Затова трябва да преведем думата *тадьятха* не като „именно“, а като „например“. Правилото, касаещо примерите е, че когато се посочва един случай, това е в сила и за всички подобни случаи. Свещеното писание обозначава всички понятия от списъка, като споменава само първия или последния. А отговорът на Благословения до *Шарипутра* не съдържа думата *тадьятха*.

Ще кажем, че това обяснение не служи за пример, защото го срещаме в *Сутри*, които дават пълно изброяване: „Материалните същества, разнообразието сред телата, разнообразието в идеите, а именно (*тадьятха*) човешките същества и част от боговете ...“ (iii.6). По този начин думата *тадьятха* представя дефиниция (*упадаршанартха*, *upadarśanārtha*). Ето защо Благословения в отговора на *Шарипутра* обозначава началото, като споменава края, тоест той говори за двете висши сфери в тяхната цялост.²⁸¹

Какви са характеристиките на обусловените *дхарми*?

45c-d. **Техните характеристики са възникване, старост, продължителност и непостоянство.**²⁸²

lakṣaṇāni punar jātir jarā sthitir anityatā ||

Тези четири *дхарми* – възникване, старост, продължителност и непостоянство – са характеристиките на обусловените неща. *Дхармата*, в която тези характеристики се намират, е обусловена. *Дхармата*, в която те не се намират, е необусловена.²⁸³

Възникването произвежда или е причина за произвеждане на обусловени неща; продължителността ги стабилизира или е

причина те да продължават; старостта ги прави да се влошават, а непостоянството ги разрушава.

Не учи ли *Сутрата* за съществуването на три „обусловени характеристики“ на обусловените неща? *Сутрата* в действителност казва: „Има, о *Бхикиу*, три характеристики на обусловените неща, като самите те са обусловени. Кои са тези три? Произвеждането или произхода на обусловените неща е един обект на съзнанието; неговото изчезване, а също неговото продължаване-изменение е един обект на съзнанието“.²⁸⁴

[*Вайбхашиките*:] *Сутрата* трябва да изброи четири характеристики. Характеристиката, която тя пропуска е характеристиката продължителност или *стхити*. В интерес на истината, тя използва *стхити* в съставната дума *стхитя-нятхатва*, *sthityanyathātvā* – „продължителност-изменение, но *стхитя-нятхатва* е израз, който обозначава „старост“. Както *Сутрата* казва „произвеждане“ (*утпада*, *utpāda*) вместо „възникване“ (*джати*, *jāti*) и „изчезване“ (*вья*, *vyaya*) вместо „непостоянство“ (*анитята*, *anityatā*) по същия начин казва *стхитя-нятхатва* вместо „старост“ (*джара*, *jara*).

Ако *Сутрата* дава само три характеристики, то е защото, с оглед да се предизвика отвращение у вярващите, тя посочва като характеристики на обусловените неща онези *дхарми*, които са причина обусловените неща да преминават през трите времеви периода – силата на възникването причинява *дхармата* да преминава от бъдещето в настоящето; старостта и непостоянството причиняват тя да преминава от настоящето в миналото, а след като старостта я е омаломила, непостоянството я довършва. Школата дава следното сравнение (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 201b7): Да предположим, че човек е в тъмна гора, а там има трима врагове, които искат да го убият. Първият кара този човек да излезе от гората, вторият го омаломира, а третият унищожават жизнения му принцип. Такава е ролята на трите характеристики по отношение на обусловените неща.²⁸⁵ Продължителността, напротив, поддържа обусловените неща и е причина те да траят. Ето защо *Сутрата* не я причислява сред характеристиките. Освен това необусловеното трае вечно

поради самата си природа: характеристиката продължителност не е без сходство с постоянството на обусловеното. Така, за да избегне всякаква неяснота, *Сутрата* не посочва продължителността като характеристика на обусловените неща.

[*Саутрантиките* мислят, че] *Сутрата* споменава продължителността. Тя я споменава като я свързва със старостта – *стхитиянятхатва*, тоест „*стхити* и *анятхатва*, *sthiti*, *anuyathātvā*“.

Каква е ползата, ще кажете, да се прави една характеристика от тези две характеристики?

Хората биват привлечени от продължителността: за да подбуди отвращение по отношение на продължителността, *Сутрата* я посочва заедно със старостта, както благосъстоянието се свързва с „черни уши“ ((вид черна гъба, приличаща на човешко ухо, считана за белег за богатство)).²⁸⁶

Заклучение: има четири характеристики.

Възникването, продължителността и пр. на всеки вид *дхарма* също е обусловено. Те също възникват, продължават, остаряват и умират, следователно от своя страна те трябва да притежават четири характеристики – възникване-на-възникването и пр., които са вторични характеристики (*анулакшана*, *anulakṣaṇa*) на разглежданата *дхарма*. Тези вторични характеристики, бидейки обусловени, на свой ред имат четири характеристики и така до безкрайност.

Само че безкрайно развитие няма.

46а. **Те от своя страна имат характеристиките, наречени възникване-на-възникването, продължителност-на-продължителността и пр.**
jātijātyādayas teṣāṃ

Четириите първични характеристики са така, както са описани по-горе.

Четириите вторични характеристики (*анулакшани*) са възникване-на-възникването, продължителност-на-продължителността, старост-на-старостта и непостоянство-на-непостоянството.

Всички обусловени неща са обусловени от тези първични характеристики; те от своя страна са обусловени от четириите вторични характеристики.

Вие казвате, че всяка от първичните характеристики трябва да има, точно както и *дхармата*, която тя характеризира, четири характеристики, и така нататък. Но вие не разбирате, че те са дейността, задвижването (*вритти* = *дхармакаритра* = *пурушакара*; *vṛtti* = *dharmakāritra* = *puruṣakāra*, iv.58) на различните характеристики.

- 46b. **Първичните характеристики имат отношение към осем дхарми, а вторичните характеристики – към една дхарма.**²⁸⁷
te 'ṣṭadharmāikavṛttayaḥ |

Когато една *дхарма* възниква – която ние ще наречем „основна“ *дхарма*, *муладхарма* (*mūladharma*, коренна *дхарма*)), ум или умствено състояние – заедно с нея възникват девет *дхарми*: основната *дхарма*, четириите първични характеристики и четириите вторични характеристики. Първата първична характеристика, първичното възникване, причинява възникването на основната *дхарма* плюс трите първични характеристики (продължителност, старост и непостоянство), плюс четириите вторични характеристики – всичко осем *дхарми*. Тя не е причина за собственото си производство: тя възниква чрез вторичната характеристика възникване-на-възникването (*джати-джати*). Както кокошката снася много яйца, а всяко яйце причинява раждането на само едно пиле (*Vibhāṣā*, TD 27 т. 200c19), така първичното възникване причинява да възникнат

осем *дхарми*, а възникването-на-възникването причинява да възникне само една *дхарма*, а именно – първичното възникване.

Същото се отнася и за другите първични и вторични характеристики. Продължителността-на-продължителността причинява първичното продължаване да продължава, което от своя страна причинява основната *дхарма* да продължава ((да съществува)), както и причинява да продължават ((съществуването си)) трите първични характеристики и четирите вторични характеристики, които пък съставляват продължаването-на-продължаването. Същото се отнася и за първичните старост и непостоянство, които причиняват осем *дхарми* да остаряват и да умират, а самите те остаряват и умират чрез съответните им вторични характеристики – старост-на-старостта и непостоянство-на-непостоянството.

Така самите характеристики имат характеристики, наречени *анулакшана*, те са четири на брой, а не шестнадесет и няма безкрайно развитие.

Саутрантиките казват:

1. И всичко това, за да се анализира на пустотата!²⁸⁸ Възникване, продължителност и пр. не са реални обекти, разграничими неща, съществуващи сами по себе си. Ние познаваме нещата или посредством пряко възприятие, или вследствие на умозаклучение, или от свидетелствата на Свещените писания: тези три средства за правилното знание (*прамана*, *pramāṇa*) липсват що се касае до тези характеристики.

Но, [отговарят *Сарвастивадините*] *Сутрата* казва: „Произвеждането на обусловени неща е един обект на съзнание ...“²⁸⁹

Невежи! Хващате се за думите и грешите относно смисъла им. Благословения обаче е казал, че смисълът е средството за

разбиране, а не буквата.²⁹⁰ Колкото до смисъла на тази *Сутра*, той е очевиден.

Заслепени от невежество, глупавите хора си въобразяват, че серията от обусловени явления (*самскар*) е Азът или принадлежи на този Аз и като следствие се привързват към тази серия. Благословения е искал да сложи край на тази грешна представа и на привързаността, която произтича от нея. Той е искал да покаже, че серията е обусловена, тоест „произведена от последователно следващи причини“ (*пратитясамутпанна*, *pratītyasamutpanna*) и е учил на трите белега на онова, което се произвежда от такива последователни причини, казвайки: „Три *самскриталакишани* на *самскрита* ((обусловени характеристики на обусловеното)) са обектът на съзнанието“. Именно серията е онова, която Благословения е имал предвид да обозначи като обусловено, защото е напълно ясно, че той не приписва трите белега на всеки момент на серията, тъй като казва, че тези белези са обектът на съзнанието. В действителност, произвеждането на момента, неговото остаряване и неговото изчезване не са обекти на съзнание. Онова, което не е обект на съзнание, не може да бъде белег.

Ако *Сутрата* използва думата *самскрита* два пъти „Има три *самскриталакишани* на *самскрита*“, то е, за да се знае, че тези три белега, не са белези, показващи наличието на *самскрита*, както чаплиите показват близост на вода; нито пък са определящи белези на *самскрита*, както белезите, по които човек може да каже за едно младо момиче, че е добро или лошо. Не, когато тези белези биват открити в нещо, те показват че това нещо е *самскрита* ((обусловено)). [Ето защо можем да преведем този каноничен текст така: „Обусловените неща притежават три видими белега, които показват, че са обусловени, тоест, произведени от последователно следващи причини. Тези белези са тяхното възникване, продължаване-изменение и непостоянство“.]

2. Според нас това, което следва да се разбира под производство или възникване е фактът, че серията започва. Изчезването или непостоянството е краят или приключването на

серията. Продължителността е да продължава от началото си до своя край. Развитие или старостта е изменението на непрекъснатата серия, разликата между нейните последователно следващи състояния. Именно от тази гледна точка, тоест разглеждайки възникването, устояването, продължаването на самия себе си и промяната си, Благословения казва на *Сундара-нанда*, *Sundarananda*, който постоянно следял състоянията на ума си: „Чудесно, драги! Ти знаеш, че твоите усещания възникват, продължават, свършват и изчезват“.²⁹¹

Тогава ще кажем:²⁹²

„Възникването е началото на серията, изчезването е нейното прекъсване, продължителността е самата серия, развитието е разликата в нейните последователни състояния“.

И освен това:

„Възникването е съществуване следващо след не-съществуване; продължителността е серията; непостоянството е прекъсването на серията; а развитието се възприема като разлика в последователните състояния на серията“.

„Тъй като *дхармите* са мигновени, ще кажете ли, че *дхармите* ще умрат [веднага], ако продължителността отсъства? Но [ако *дхармите* са мигновени] те умират спонтанно; напразно приписвате продължителност на мигновената *дхарма*“.²⁹³

Следователно именно серията е това, което *Сутрата* има предвид, когато говори за продължителност и определението на *Абхидхарма* (*Prakaraṇapāda*, TD, т. 694a26) е обосновано: „Какво е продължителност? Възникналите и неунищожени *самскарите*“. Природата на „момента“ (*кишанадхармата*, *kṣāṇadharmatā*) не може да бъде „възникнала и неунищожена“.

Въпреки това *Jñānaprasthāna* (TD 26, т. 926b21) казва: „Що се отнася до един ум (*екасмин читте*, *ekasmin citte*), какво е произвеждане? То е възникване. Какво е изчезване? То е смърт. Какво е развитие? То е остаряване“.

Но този откъс от *Шастрата* не се отнася до един момент от ума, а до ума в едно хомогенно съществуване (*никаясабхага-*

चित्ता, nikāyasabhāgacitta). [В хомогенно съществуване умовете са многочислени, а тази многочисленост може да бъде посочена като един ум.]

3. Но след като човек не може да разглежда характеристиките като неща сами по себе си, може да се каже, че всеки момент, взет поотделно, притежава четирите характеристики.

В действителност (1) всеки момент съществува, след като е бил несъществуващ: неговото съществуване, следващо несъществуването му, е неговото възникване; (2) след като е съществувал, той повече не съществува: това е неговото изчезване; (3) продължителността на момента е навързване или следващи един след друг моменти; в действителност, ако последващият момент наподобява предишния момент, тогава той е негов заместител: предишният момент все още съществува или все още продължава. Така последващият момент може да бъде разглеждан като продължаване на предишния момент; (4) несходството в продължението е неговото видоизменение.

Ще кажете ли тогава, че няма несходство, ако последователните моменти са подобни (*सदृशा, sadṛṣa*)?

Има несходство, тъй като то е резултат от разликата във времето за падане – по-бавното или по-бързото падане – на *ваджрата* ((*vajra*, светкавица)), която зависи от това дали е била запратена със сила или не. Разлика, дължаща се във всеки случай на различно видоизменение или на разлика на първичните елементи на *ваджрата*. Когато *дхармите* следват една след друга в хомогенна серия ((еднородна последователност)), различието е малко; ето защо, макар и да се различават, те се считат за подобни ((сходни)).

[*Сарвастивадините* възразяват:] Вашата дефиниция за характеристиките не важи за всички обусловени *дхарми*. В действителност вашата дефиниция за продължителност предполага един последващ момент, но такъв момент не съществува в последния момент от ума на един *Архат*. Така последният момент на един звук, един пламък или един *Архат*, няма нито продължителност, нито видоизменение.

Ние не приписваме продължителност на всички обусловени *дхарми*. По-скоро казваме, че цялата продължителност е предмет на видоизменение. Благословения учи за три характеристики, защото, в определени случаи, има три характеристики. Но за последния момент на един пламък има само производство и изчезване, няма продължителност, нито видоизменение.

Накратко, обусловените *дхарми* след като не са съществували съществуват. След като са съществували, те повече не съществуват; серията от *дхарми* е нейната продължителност; несходството е нейното видоизменение. Такова е учението, което Благословения е дал в *Сутрата за Трите Характеристики*. И това няма нищо общо с неща сами по себе си, възникване и пр.

[4. *Вайбхашиките* възразяват:] Според вас едно възникване е *дхарма* самото то, дотолкова доколкото съществува, бидейки не-съществуващо преди това. *Дхармата*, която е „нещо охарактеризирано“ (*лакшия*, *lakṣya*) ще е и характеристика (*лакшана*, *lakṣaṇa*).

Какво лошо има в това? Белезите на *Маханурушите* ((*Maḥāpuruṣa*, велик човек)) не са различни или отделни от самия *Махануруша*. Рогата, гърбицата, глезена, копитото и опашката на една крава, не са различни от кравата. Първичните елементи не съществуват отделно от техните индивидуални характеристики – твърдост и пр. (i.12d). По същия този начин за *Вайбхашиките*, които утвърждават „мигновеността“ на *дхармите*, издигането на дима не е нищо друго освен самият дим“.²⁹⁴

Нека разгледаме това по-отблизо. Въпреки че аз сграбчвам индивидуалната природа на видими неща и пр., които са обусловени, все пак докато не знам факта, че те не са съществували преди това, че няма да съществуват по-късно и че тяхната серия се видоизменя, няма да знам качеството им, че са обусловени. Затова качеството да бъдеш обусловен няма за белег качеството да бъдеш обусловен, а по-скоро предишното не-съществуване и

пр.²⁹⁵ И не съществуват характеристики, неща сами по себе си, отделно от видими и други обусловени неща.

5. Ако допуснем реалността на характеристиките, тогава, тъй като се приемат като едновременни, трябва да приемем, че една *дхарма* възниква, продължава, остарява и умира по едно и също време.

Напразно *Сарвастивадините* претендират, че характеристиките не упражняват своята активност по едно и също време; че възникването се поражда преди да се роди самото то, докато все още е в бъдещо състояние, и че веднъж е родено, то не се поражда повече; че продължителността, старостта и непостоянството упражняват своята активност, когато те са в сегашно, а не в бъдещо състояние и като резултат последните три характеристики са активни в момент, в който първата повече не е активна, така че четирите характеристики да могат да бъдат едновременни без противоречие.

Нека първо разгледаме възникването, което, бидейки бъдещо, поражда. Трябва да се изследва дали една бъдеща *дхарма*, приемайки че тя съществува, може да бъде активна. Ако бъдещото възникване произвежда действието пораждане, как може да се каже, че то е бъдещо? В действителност, според *Вайбхашиките*, бъдеща *дхарма* е тази, която не упражнява своята активност. Ще трябва да дефинирате „бъдеще“. От друга страна, ако една *дхарма* е възникнала, била е породена, и действието по възникване е в миналото, как може да казвате, че възникването е от настоящето? Ще трябва да дефинирате „настояще“.

А за другите характеристики е в сила да се избере едно от двете: активността им се осъществява едновременно или активността им се осъществява последователно. При първата хипотеза, докато продължителността довежда до това *дхармата* да трае, старостта довежда до това да остарява, а непостоянството я унищожават – и *дхармата* трае, остарява и умира по едно и също време. Що се отнася до втората хипотеза, да се приеме, че активността на тези характеристики не е едновременна, озна-

чава да се приемат три момента, а това означава да се отречем от учението за мигновеността.²⁹⁶

[*Вайбхашиките* отговарят:] За нас *киана* или момент е времето, през което характеристиките са осъществили своето действие.²⁹⁷

Обяснете защо тогава, според тази хипотеза, продължителността, възникването по същото време, по което и старостта и непостоянството, извършва своето действие „да прави онова, което трябва да трае, да трае“ преди старостта и непостоянството да осъществят своите действия, правейки нещата да остаряват и да се унищожават. Ако отговорите, че продължителността, бидейки по-силна, извършва своята дейност първа, тогава ще попитаме как продължителността по-късно отслабва по такъв начин, че срещайки старостта и непостоянството, тя остарява и умира не сама, а с *дхармата*, която тя би трябвало да е накара да трае.

Вероятно казвате, че продължителността, след като е реализирала своята задача, не може да я изпълни отново – така както възникването, след като е породило нещо, повече не го поражда. Сравнението е неоснователно. Действието по възникване се състои от изтегляне от бъдещето на *дхармата*, която то трябва да породи, карайки я да влезе в настоящето. Щом *дхармата* влезе в настоящето, възникването не може да я накара тя пак да влезе на това място. Само че действието на продължителността е да накара *дхармата* „която трябва да се направи така, че да трае“, да трае, като възпрепятства *дхармата*, която предизвиква старостта и смъртта, да траят. Продължителността е способна да накара нещото, което трае, да трае вечно. Следователно, продължителността е способна да повтаря своето действие.

Поради каква спънка или поради какви неблагоприятстващи сили дейността на продължителността може да се прекрати, след като веднъж вече е започнала? Тези сили не са ли старостта и изчезването – старостта, отслабваща продължителността, която непостоянството след това убива? Тъй като в тази

хипотеза старостта и непостоянството са по-силни от продължителността, нормално е те първи да упражняват своето действие. По-нататък, съгласно вашата концепция за продължителността и нейната роля, поради активността на продължителността става така, че трайна е не само основната *дхарма*, но и старостта, и непостоянството. Така че когато се прекрати активността на продължителността, своето траене прекратяват и началната *дхарма*, и старостта, и непостоянството. И тук питаме: как и по отношение на кой обект старостта и непостоянството упражняват своята активност да се остарява и причиняват умирането?

Ние не виждаме нещо, което трябва да се прави от старостта и непостоянството. Поради продължителността става така, че една *дхарма*, веднъж възникнала, не изчезва през едно *определено време*, не умира непосредствено след възникването. Ако продължителността, осъществила вече задачата си, пренебрегне *дхармата*, тя съвсем сигурно няма да продължава повече, тоест тя умира от само себе си.

Ние добре разбираме продължителността и непостоянството на *дхармата*: „*Дхарма*, след като е възникнала, не умира“, „*Дхарма*, след като е траела, умира“. Но как може да се приписва старост на дадена *дхарма*? Старостта е трансформация, несходство между две състояния. Само че може ли да се каже за една *дхарма*, че тя става различна от само себе си?

„Ако нещо остава както е, то не е друго, а ако се е изменило, вече не е същото. Следователно изменението на една *дхарма* е невъзможно“.

Според друга Школа,²⁹⁸ взаимодействието на външни причини за унищожение – печка, чук и пр. – е причина характеристиката непостоянство да предизвиква това определени *дхарми* да изчезват, както става с дървата или делвата.

Тази теория е толкова абсурдна, колкото и случая с болен човек, който след като си е взел лекарството, моли боговете да го направят ефикасно! По логиката на тази система външните

причини за унищожение са тези, които разрушават, а характеристиката непостоянство няма участие.

Същата Школа допуска, че умът и неговите умствени състояния, също като звука или пламъка, изчезват незабавно, без намесата на никакви външни причини, а поради характеристиката непостоянство. Непостоянството и продължителността постигат своето действие по едно и също време – *дхармата* трае и умира по едно и също време. Това е недопустимо.

Така заключаваме, че що се касае до серията Благословения учи за характеристиките на обусловените неща. Така разбрана, *Сутрата* не предизвиква критика: „Има три характеристики, които показват, че обусловеното е обусловено, че е произведено посредством последователни причини“.²⁹⁹

Ако възникването поражда, в едно бъдещо състояние, *дхармата*, която трябва да се породи, защо тогава всички бъдещи *дхарми* не възникват по едно и също време?³⁰⁰

46c-d. Възникването поражда *дхармата*, която то трябва да породи, но не без съдействието на причини и условия.³⁰¹

januasya janikā jātir na hetupratyayair vinā ||

Самото изолирано възникване, независимо от причини и условия, няма силата да породи *дхармата*, която трябва да породи.

[1. Възражение на *Саутрантиките*:] Ако това е така, аз ((*Васубандху*)) вярвам, че причината е това, което поражда, а не възникването. Тази характеристика придружава *дхармата* от началото на времето и кара *дхармата* да възникне, когато най-накрая причините за тази *дхарма* се срещнат! Когато пълният комплект причини е налице, *дхармата* възниква; когато не

всички са налице, тя не възниква – каква роля може да приписваме на възникването?³⁰²

[2. *Сарвастивадините* отговарят:] Нима претендирате, че познавате всички *дхарми*, които съществуват? Природата на *дхармите* е неуловима!³⁰³ Дори човек да ги вижда, не познава тяхната природа.

Нещо повече, при отсъствие на характеристиката „възникване“, идеята за „раждане“ (*джатабудхи* = *джата ити*, *jata-buddhi* = *jata iti*) би отсъствала.³⁰⁴ А ако възникването не е нещо друго освен самата *дхарма*, съществуваща след като е била несъществуваща, родителният падеж в изразите „възникването на топлина“ или „възникването на усещане“ няма да е оправдан, защото би означавало да се каже „топлина на топлината“ и „усещане на усещането“. ((Във френския превод е посочено „възникването на цвят“ вместо „възникването на топлина“).) Същото се отнася и за продължителността, старостта и унищожението.

[3. *Саутрантиките* отговарят:] Тази теория ви отвежда много далеч от целта: за да оправдаете идеята за пустотата (*шуня*, *śūnya*) или идеята за безличност, вие бихте допуснали съществуването на една единица, наречена „пустота“ или съществуването на единица, наречена „не-Аз“. И още, за да оправдаете идеите за едно и две, голямо и малко, отделно, заедно и разединено, това и онова, съществуващо и пр., вие бихте приели, в съгласие с *Вайшешиките*, една дълга серия от неща – брой, разпростиране, индивидуалност, свързване, развързване, качество да бъдеш това, качество да бъдеш онова, съществуване и пр. Ще трябва да изфабрикувате и „гърне-ност“, за да наложите идеята за гърне.

Колкото до родителния падеж, вие не приемате, че самата същност на топлината и топлината са различни неща, но въпреки това говорите за самата същност на топлината.

Така че не сте убедителни, че „възникването“ е реално нещо, не сте убедителни, че това не е само едно обозначение на

дхарма, просто защото тя съществува, след като е била не-съществуваща.

Когато искам някой да научи, че съществува определена *дхарма*, като преди това не е съществувала, аз му казвам: „Тази *дхарма* възникна“ и я обозначавам като родена. Много *дхарми* – топлина, усещане и пр. – възникват, така да се каже „съществуват, след като са били не-съществуващи“. Оттук имаме много възниквания, тоест много възникващи *дхарми*. Тъй като възникването е многожествено и за да го отличим от други възниквания, така че интересуваният се да знае, че се отнася за възникване, имащо име „топлина“, а не за възникване, имащо име „усещане“, ще си послужи с родителен падеж „възникването *на* топлина“ или „възникването *на* усещане“, независимо че възникването на топлина е просто и само топлината възникваща. По същия начин се казва „аромат на сандалово дърво“, макар че сандалово дърво е само аромат или „тяло на бюста“, макар че бюстът ((скулптурата)) е просто тяло.³⁰⁵

[4. *Сарвастивадините* отговарят:] Ние настояваме за съществуването на характеристиката „възникване“, която принадлежи на обусловените неща, а не принадлежи на необусловените неща и можем лесно да обясним това с факта, че необусловените неща не възникват. Но ако обусловените неща възникват без „възникване“, защо необусловените неща – пространство и пр. не възникват?

Ние казваме, че обусловените неща възникват, защото съществуват след като са били не-съществуващи. Но как може необусловените неща да възникват, след като са вечни? Вие обяснявате, че определени *дхарми* – необусловените *дхарми* – са пусти откъм характеристиката „възникване“, защото, казвате вие, такава е природата на нещата (*дхарматá*, *dharmatā*): ние обаче казваме, че по силата на природата на нещата, нито една от *дхармите* не е податлива на възникване. Нещо повече, според вас всички обусловени неща еднакво притежават характеристиката „възникване“, която отказвате за необусловените неща, но въпреки това допускате, че определени причини са способни да произведат топлина и неспособни да произведат

усещане. По същия начин според вас, тъй като обусловените и необусловените неща са еднакво пусти откъм характеристиката „възникване“, всички причини, които произвеждат обусловени неща са неефикасни по отношение на необусловените неща.

[5. *Вайбхашиките* казват, че] четирите характеристики – възникване и пр. – са неща сами по себе си ((във фр. превод – реално съществуващи неща)).³⁰⁶

Защо?³⁰⁷ Следва ли да изоставим *Агамите* ((*Āgama* – Книгите на Будисткия канон на санскрит))³⁰⁸ поради единствената причина, че има хора, които възразяват срещу това? Човек не се отказва да сее поради опасение от сърни и не се отказва от лакомства заради мухите³⁰⁹. Той трябва да отхвърли възраженията и да се придържа към Учението.

Какво е *намакая*, *падакая* и *вянджанакая*, *nātakāya*, *padakāya*, *vañjanakāya*?

47a-b. ***Намакая* и пр. е набор от самдженя, вака и акшари.**³¹⁰

nātakāyādayaḥ samjñāvākyākṣarasamuktayaḥ |

1. *Наман*, *nātan* „име“ или „дума“ се разбира като „това, което причинява идеите да възникват“,³¹¹ например думите „топлина“, „звук“, „мирис“ и пр.

2. *Пада* ((*pada*, букв. поетична стъпка)) или „фраза“ се разбира като *вака*, *vāka* – реч, разговор, фраза – довеждаща до оформянето на цялостно изречение,³¹² например строфата „Непостоянни са *самскарите* ...“ и останалото.³¹³ Или по-скоро под „*пада*“ следва да се разбира онова, благодарение на което човек има представа за разнообразието от дейности, свойства и граматично време, които засягат определен човек, напр. той готви,

чете, ходи; това е черно, жълто или червено³¹⁴; той готви, той ще сготви или той е сготвил.³¹⁵

3. *Вянджана*, *вуаѝѝана*, се разбира като *акшара*, *akṣara* или фонема (*варна*, *varṇa*) – гласни и съгласни, например *a*, *ā* [*i*, *ī*] и т.н.

Но не са ли *акшарите* имена на буквите?

Човек не образува, нито произнася фонемите с цел да обозначи или да даде идея за буквите, а използва или пише буквите с цел да даде представа за фонемите, така че дори когато не ги разбира, той все пак има идея за тях чрез изписването. Затова фонемите не са имена на буквите.

4. *Кая*, *kāya* или „тяло“ означава „набор“; в действителност *самукти* ((*samuktī*, изречен към, адресиран)) има смисъла на *самавая* ((*samavāya*, събиране заедно, комбинация)) според *Дхатупатха*, *Dhātupāṭha*, iv.114.

И отгук имаме: *намакая* = цвят, звук, мирис и т.н.; *падакая* = „*Самскарите* са непостоянни, *дхармите* са безлични; *Нирвана* е спокойствие...“ и пр.; а *вянджанакая* = *ка*, *кха*, *га*, *гха* ... ((буквите от азбуката)).

[1. Възражение на *Саутрантиките*:] А не са ли думите, фразите и фонемите (*наман*, *пада*, *вянджана*) по природата си „глас“ (*вач*, *vāc*) и следователно „звук“ (*шабда*, *śabda*)? Така те формират част от *рупаскандха* ((*скандхата* на материята)); те не са *самскарите*, несвързани с ума, както *Сарвастивадините* вярват.

[*Сарвастивадините*:] Те не са „глас“. „Гласът“ е „гласов звук“ само един гласов звук. Например, един крясък не може да накара някой да постигне смисъла или да разбере даден обект. Но думата (*наман*), която при това е функция на гласния звук,

осветява, води до това човек да добие представа за обекта или го обозначава.

[*Саутрантиките*:] Каквото наричам „глас“ не е просто гласен звук, а гласен звук, който е причина човек да има представа за ((букв. да достигне до)) даден обект, тоест гласен звук, по отношение на който хората, които говорят, са в единомислие за значението на дадено нещо. Поради това Древните са вложили в звука *go* силата да означава девет неща: „Мъдреците са въвели звукът *go* в девет неща, тоест: най-главните области, добитък ((*go*, крава)), земя, лъч светлина, дума, диамант, око, небе и вода“.³¹⁶ Философът, за когото „думата (*наман*) е това, което осветява обекта“, трябва да признае, че звукът *go* е бил по договореност „натоварен“ с тези различни смислови значения. Така, ако даден обект е обозначен спрямо слушателя с определена дума, то именно гласовият звук, а не нещо друго, му придава смисъл. Каква полза има да приемаме съществуването на някакъв обект, който вие наричате „дума“?

[2. *Саутрантиките* продължават:] Една дума е или произведена от гласа,³¹⁷ или обявена³¹⁸ чрез гласа.

а) При първата хипотеза, тъй като гласът е гласов звук по природата си, всеки гласов звук, дори ревът на животно, би произвел дума. Ако отговорите, че една дума се произвежда единствено от гласов звук с определена природа – артикулирания звук, *варнатмака*, *varṇātmaka* – тогава ще кажем, че този вид гласов звук, който е способен да произведе дума, би бил напълно способен да обозначи също и един обект.

При втората хипотеза същата тази преценка остава в сила, ако се смени глагола „да произвежда“ с глагола „да обявя“.

б) Но е абсурд да се предполага, че гласът произвежда дума. В действителност звуците не съществуват едновременно – казваме например, *р-у-п-а* ((материя)) – докато думата, която вие определяте като *дхарма*, една цялост, не може да възниква на части. Как тогава гласът може, когато произвежда дума, да я произведе? Казвате, че случаят е аналогичен с този на *авиджняпти* (iv.3d): последният момент от *виджняпти* – едно

телесно или гласово действие – създава *авиджняпти* в зависимост от свои предишни моменти. Но, бихме казали пък ние, ако последният момент на звука на гласа създава думата, би било напълно достатъчно просто да чуем последния звук, за да достигнем до смисъла, да разберем обекта.

Не е увъртане да предположим, че гласът поражда фонемата (*вянджана*), че фонемата поражда думата, а думата довежда до разбирането на обекта. В действителност и тук го има същото възражение: „Фонемите не съществуват едновременно и т.н.“

в) [Хипотезата, че „глас“ поражда фонема – хипотеза, която преди толерирахме – все пак изисква някои нови забележки.] Експертите напразно напругат умовете си, но не откриват фонема, различна от гласа. Нещо повече, гласът нито поражда, нито обявява фонема по същите причини, които довеждат до това, че гласът нито поражда, нито обявява дума. [Тъй като „гласът“ е гласов звук по природата си, всички гласови звуци биха пораждали или обявявали фонемите. Ако вие отговорите, че фонемите се пораждат или проявяват единствено от гласовия звук с определена природа ... отговаряме както по-горе в т. 2а2.]

[3. Но *Сарвастивадините* може да предполагат, че] една дума възниква заедно с нейния обект, както характеристиката „възникване“. Така въпросът да се знае дали тя е произведена или обявена от гласа, отпада.

При тази хипотеза няма дума за настоящето, която би обозначила нещо минало или бъдещо. Освен това, баща, майка или други хора произволно определят дума, която да е подходящо название за син и пр. Как може да приемете, че думата, както характеристиката „възникване“, възниква едновременно с обекта? И накрая, необусловените неща изобщо не биха имали име, тъй като не възникват – един извод, който *Сарвастивадините* не могат да приемат.

[4. Но *Сарвастивадините* се обосновават с текст.] Благословения е казал: „една строфа (*гатха*, *gāthā*) зависи от думи, а една поема – от строфи“.³¹⁹

[*Саутрантиките* отговарят, че] думата (*наман*) е звук (*шабда*), за който хората са постигнали съгласие, че означава определено нещо.³²⁰ „Строфата (*гатха*) е определено подреждане на думи. В този смисъл тя е това, за което Благословения казва, че зависи от думите. Да приемем една единица, сама по себе си наречена *пада*, е твърде прекалена разточителна хипотеза. Така може да твърдите и, че отделно от мравките и умовете съществуват неща сами по себе си, наричани „редица от мравки“ или „последователност от умове“.³²¹ Признайте тогава, че само фонемите (*акшара*), които са звуци, съществуват от само себе си.

Вайбхашиките приемат *намакая*, *падакая* и *вянджанакая* като *самскар*, несвързани с ума, защото, казвай те, никоя от тези *дхарми* не служи като порта за разбиране.³²²

Ние питаме: Първо, към коя сфера на съществуване принадлежат фонемите, думите и фразите? Второ, принадлежат ли те на живите същества (*самтвакхя*, *sattvākhyā*, i.10b)? Трето, те резултат от възмездие ли са, резултат от натрупване ли са или от постоянно изливащ се резултат (i.37)? Четвърто, добри ли са, лоши ли са или неутрални?

47c-d. Те съществуват в *Камадхату* и *Рупадхату*; те принадлежат на живите същества, те са вследствие на постоянно изливащ се резултат и са неутрални.³²³

kāmarūpāptasattvākhyā niṣyandāvyākṛtāḥ |

Фонемите и пр. принадлежат на две сфери на съществуване. Според едно мнение те съществуват и в *Арупядхату*, но са „непроизносими“.³²⁴

Те принадлежат на живите същества, защото се произвеждат от тях вследствие на усилие и се състоят от произнесени звуци (*варна*) и т.н. В действителност те принадлежат и представят човека, който говори, а не нещата, които се обозначават с тях.

Те са от постоянно изливащ се резултат, защото са произведени посредством *сабхагахету* (*(sabhāgahetu*, причина, подобна на своя резултат, ii.52)). Те не са от възмездие, тъй като произтичат от желанието на този, който говори. Те не са от натрупване, тъй като не са материални.

Те са незамърсени-неутрални (*анивритавякрита, anivṛtāvyaḅkrta*, ii.28).³²⁵

Ще обясним накратко все още неспоменатите характеристики на другите несвързани с ума *дхарми* (ii.35).

47d-48b. Същото и за „вида“ (*сабхагата*), който също е от възмездие и който принадлежи на трите сфери на съществуване.

tathā || |

„Същото“ означава, че както фонемите, думите и фразите, така и *сабхагата* ((подобността)) е от първите две сфери на съществуване; че тя принадлежи на живите същества; че е вследствие на постоянно изливащ се резултат и е не-замърсена-неутрална.

Но *сабхагата* не е само от постоянно изливащ се резултат, тя е и от възмездие. Принадлежи не само на първите две сфери на съществуване, но и на третата.

48b. **Притежаването (*прапти*) е два вида.**³²⁶
āptayo dvidhā |

То е от постоянно изливащ се резултат и от възмездие.

48c. **Неговите характеристики също.**
lakṣaṇāni ca |

Неговите характеристики – възникване и пр. са два вида, както на притежаването.

48c-d. **Вглъбяванията и не-притежаването (*апрапти*) са от постоянно изливащ се резултат.**
niḥsyandāḥ samāpattayasamanvayāḥ ||

Двете вглъбявания и не-притежаването са единствено от постоянно изливащ се резултат.

Колкото до техните сфери, тяхното взаимоотношение с живите същества, нравствените им характеристики (добър и пр.), обясненията бяха дадени по-горе. Характеристиките принадлежат на всички обусловени неща, следователно те принадлежат на живите същества и на неживите същества. За *асам-джника* и *аюс* вж. ii.41d и 45a.

Видяхме (ii.46c-d), че възникването, за да предизвика *дхармата*, която трябва да породи, се нуждае от съдействието на *хету*, *hetu* или причини и на *прапя*, *pratyaya* или условия. Какво представляват тези *хету* и тези *прапя*?³²⁷

49. ***Хету* са шесторни: *каранахету*, *сахабху*, *сабхага*, *сампраюктака*, *сарватрага* и *випака*.**³²⁸
kāraṇaṃ sahabhūś caiva sabhāgaḥ samprayuktakaḥ | sarvatraga vipākākhyāḥ ṣaḍvidho hetur iṣyate ||

Каранакхету, *kāraṇahetu*, е причина за съществуване. *Сахабхухету*, *sahabhūhetu*, е едновременно съществуваща причина. *Сабхагахету*, *sabhāgahetu*, е паралелна причина. *Сампраюктакахету*, *saṃprayuktakahetu*, е свързана причина. *Сарватрагахету*, *sarvatragahetu*, е всепроникваща ((универсална)) причина. *Виупакахету*, *vipākahetu*, е причина от възмездие ((причина, възникнала вследствие на възмездието за дадено действие)). Тези са шестте вида причини, които *Абхидхармиките* (*Jñānaprasthāna*, TD т. 920с5) признават.³²⁹

50а. **Всички дхарми са каранакхету по отношение на всичко с изключение на самите себе си.**
svato 'nye kāraṇaṃ hetuḥ

Една дхарма не е каранакхету на себе си.

Извън това изключение, всички дхарми са каранакхету по отношение на всички други обусловени дхарми, защото няма дхарма, която да представлява препятствие пред възникването на дхарма, податлива на възникване.

Именно от това определение следва, че дхармите, които са *сахабхухету* и пр., са също и *каранакхету*, защото всички други хету са включени в *каранакхету*. Хету ((причината)), която не получава някакво специално име, а е просто *карана* – „причина за възникване“ – без друго уточняване, е *каранакхету*. Тя получава за свое специфично име името, което подхожда на всички хету. Сравнете това с наименованието на *рупаятана* (i.24).

Каранакхету изисква следните допълнителни пояснения:

1. Пороците се произвеждат сред невежите. Веднъж след като Истините се знаят, пороци повече не се произвеждат – както звездите не се виждат щом слънцето заблести. Следователно осъзнаването на Истините, както и слънцето, стават препятствие за пороците или за звездите. Така че не е правилно да се казва, че всички обусловени дхарми са *карана-хету* – те просто не създават препятствия пред възникването.

Разбираме, че осъзнаването на Истините и чистата светлина на слънцето не създават препятствие пред възникването на *дхармата*, която е „в процес на възникване“ (*утпадямана*, *utpada-māna*), тоест за *дхармата*, която, след като причините за нея са налични всичките,³³⁰ продължава да съществува.

2. Това, което се нарича причина или основание за съществуване, може да е това, което е способно да причинява или да не причинява препятствие! В действителност, когато господарят не ги потиска, селяните казват: „Ние сме щастливи благодарение на действията на нашия господар“.³³¹ Но може ли да се нарече причина онова, което, бидейки неспособно да е причини спънки, не причинява препятствие? *Нирвана* е неспособна да създава каквито и да било препятствия пред възникването на което и да е обусловено нещо. Така са и бъдещите *дхарми* по отношение на миналите *дхарми* или създанията от ада, или животните по отношение на съществата в *Арупядхату*. *Нирвана*, бъдещите *дхарми* или съществата от ада са все едно не съществуват като препятствия пред възникването на въпросните обусловени неща. Може ли да се приемат за причини?

Причини са, защото дори когато господарят е в невъзможност да им навреди, селяните се изразяват по начина, както вече казахме. Но не би било така при един несъществуващ господар.

3. Дефиницията, която дадохме за *каранахету* е обща дефиниция и включва както онова, което във висша степен е *каранахету*, така и онова, което е просто *каранахету*. *Каранахету* във висша степен е генериращата причина. В този смисъл око и цвят са *каранахету* за зрителното съзнание – както е храната за тялото,³³² семената и пр. за филиза и пр. (вж. ii.56b).

[4. Възражение.] Ако всички *дхарми* се причиняват от други *дхарми*, понеже не причиняват никаква спънка, защо всички *дхарми* не възникват заедно?³³³ Защо когато е извършено едно убийство, всички създания, както и самият убиец, не се считат виновни за убийството, както е със самия убиец?

Това възражение е калпаво. В действителност всички *дхарми* получават името *каранахету*, защото те не създават

никакви пречки, но това не означава, че те всички са вършители ((активни фактори)).

5. Според други учители, всички *каранахету* имат истинско въздействие по отношение на всички *дхарми*. Например *Нирвана* и зрителното съзнание: едно умствено съзнание, добро или лошо, възниква, имайки *Нирвана* за свой обект (*аламбана*, *ālabhāna* ii.62c-d); от това умствено съзнание по-късно възниква зрителното съзнание, което значи, че *Нирвана*, макар и непряко, упражнява въздействие по отношение на зрителното съзнание.

Същият аргумент е в сила и за бъдещите *дхарми*, за съществата от ада и пр.

50c-d. ***Сахабхухету*, а именно елементите (*бхута*), умът и спътниците на ума, характеристиките и характеризираното нещо, са *дхармите*, които са причина една за друга.**³³⁴

sahabhūr ye mithaḥphalāḥ | bhūtavac cittacittānūvartilakṣaṇalakṣyavat ||

1. *Дхармите*, които са причини (*пурушакарафала*, *puruṣakāraphala*, ii.58) една за друга, се наричат *сahaбхухету*.³³⁵

Например първичните елементи (*махабхута*)³³⁶ са *сahaбхухету* помежду си. Същото се отнася за ума и съпътстващите го (ii.51). Същото за характеристиките – възникване и пр. (ii.45b) и за *дхармите*, които те характеризират.

В категорията *сahaбхухету* следователно са включени всички обусловени *дхарми*, които са във взаимна причинна връзка.³³⁷

2. Имаме причина да недовършим горната дефиниция. Една *дхарма* е *сahaбхухету* на своите вторични характеристики

(*анулакшана*, ii.45) без да бъде в причинна взаимовръзка с тях, защото вторичните характеристики не са *сахабхухету* на своята *дхарми*. Това е случай, който трябва да се добави към дефиницията.³³⁸

Кои *дхарми* са наречени „спътници на ума“?

51a-c. **Спътниците на ума са умствените състояния, двете дисциплини (*самвара*), и характеристиките (*лакшана*) на умствените състояния, на двете дисциплини и на ума.**

cāittā dvau saṃvarau teṣāṃ cetaso lakṣaṇāni ca / cittānuvarttinaḥ

Това са всички *дхарми*, свързани с ума (*читтасампраюкта*, *cittasaṃprayukta*, ii.24), дисциплината вглъбяване и чистата дисциплина (iv.17d), характеристиките възникване и пр. (ii.45b) на всички тях, както и характеристиките на ума.

[Защо са наречени „спътници на ума“?]

51d. **От гледна точка на време, резултат и пр., както и на доброта и пр.**

kālaphalādiśubhatādibhiḥ ||

Спътниците са свързани с ума:

1. По отношение на времето: те имат същото възникване, същата продължителност и същото разрушение, както и ума; те са от същия времеви период като ума.

2. Когато казваме „същото възникване ...“ разбираме думата „също“ в смисъл на съвместно съществуване – спътниците възникват, траят и умират в същото време, в което и ума, но тяхното възникване е различно.

Умовете, които не са предопределени да възникнат, не възникват, нито траят, нито умират – същото е и за техните спътници. Ето защо е добавена фразата: „Спътниците са от същия времеви период, от който е умът“. [Умът, който трябва да възникне, е бъдещ до момента, в който възниква, стига да е бил предопределен да възникне; следователно и неговите спътници са бъдещи. Той е минал след момента, в който ще умре, след като е възникнал: тогава и неговите спътници са минали.]³³⁹

2. По отношение на резултата и пр. Резултат означава *пурушакарафала* (ii.58a-b) и *висамйогафала*, *visamyogaphala* (ii.57d), а „и пр.“ се отнася до *випакафала*, *vipākaphala* (ii.57) и *нишияндафала*, *niṣyandaphala* (ii.57c).

Спътниците имат същия резултат, същата *випака* ((възмездие)) и същата *нишиянда* ((постоянно изливащ се резултат)), както ума: „същият, същата“ обозначават идентичност.

3. По отношение на добротата и пр. Спътниците на ума са добри, лоши или неутрални, като ума, който придружават.

Следователно има десет причини, поради които спътниците на ума са наречени спътници.³⁴⁰

Умът, имащ най-малък брой спътници,³⁴¹ е *сахабхухету* ((едновременно съществуваща причина)) на петдесет и осем *дхарми*, а именно 1) десетте *махабхумики* ((първични елементи)) (ii.23) с четирите характеристики на всеки от тях; 2) четирите характеристики и четирите вторични характеристики (*анулакшана*, ii.46).

Ако от тези петдесет и осем *дхарми* извадим настрана четирите вторични характеристики на ума, понеже те нямат ефект върху него, тогава ще имаме петдесет и четири *дхарми*, които са *сахабхухету* на същия ум.³⁴²

Според едно друго мнение само четиринадесет *дхарми* са *сахабхухету* на този ум, а именно неговите четири характеристики и десетте *махабхумики*. Тъй като вторичните характеристики нямат ефект върху ума, така и характеристиките на *махабхумиките* нямат ефект върху ума.

Вайбхашиките отхвърлят това мнение – че четиридесетте характеристики на *махабхумиките* не са *сахабхухету* на ума – като противоречащо на учението на *Пракаранагрантха*, *Prakarāṅgrantha*, според което „четирите характеристики (възникване, продължаване, старост и непостоянство), вярата в Аз (*саткаядришти*, *satkāyadr̥ṣṭi*) ... и *дхармите*, свързани с тази вяра (съдържащи *махабхумиките*), са едновременно и резултат, и причина за вярата в Аз“³⁴³.

Някои Учители, според техния прочит на *Пракаранагрантха*, изпускат думите „и *дхармите*, свързани с тази вяра“. Според *Вайбхашиките* от Кашмир тези думи присъстват в текста, или ако все пак липсват, контекстът показва, че трябва да бъдат добавени, а откъсът, както е даден, е непълен.

Всяка *дхарма*, която е *сахабхухету*, е *сахабху* или едновременно съществуващо нещо. Но има някои едновременно съществуващи неща, които не са *сахабхухету*:

1. Вторичните характеристики на основната ((коренна)) *дхарма* (*муладхарма*) не са *сахабхухету* по отношение на тази *дхарма* (ii.46a-b).
2. Същите не са *сахабхухету* помежду си.
3. Вторичните характеристики на спътниците на ума не са *сахабхухету* по отношение на ума.
4. Същите не са *сахабхухету* помежду си.
5. Вторичната материя, синьо и пр., податливи на съпротивление и възникнали заедно, не са *сахабхухету* помежду си.

6. Част от вторичната материя, неподатлива на съпротивление и също възникнала заедно с тях ((спътниците на ума)), не е *сахабхухету* с изключение на двете дисциплини (вж. i.136).

7. Някоя вторична материя, дори възникнала с елементите, не е *сахабхухету* на елементите.

8. Притежанието (*прапти*), дори когато възниква с *дхармата*, с която е свързано, не е *сахабхухету* с нея.

Дхармите от тези осем категории са едновременно съществуващи (*сахабху*), но не са *сахабхухету* (едновременно съществуваща причина), защото техните резултати – *винака* или *нишиянда*, не са идентични (вж. стр. 424). Колкото до притежанието, то не винаги придружава *дхармата*. То възниква или преди *дхармата*, или след нея, или по едно и също време с нея (ii.37-38).

[*Саутрантиките* критикуват учението за едновременно съществуващите причини.]

Всичко това може да е вярно, тоест „Всяка *дхарма*, която е *сахабхухету*, е *сахабху* или едновременно съществуващо нещо“, и останалото. Въпреки това в природата връзката причина-резултат е добре установена: причината предшества резултата. Така семето е причина за кълновете, кълновете – за стъблото и пр. Но подобна връзка не се наблюдава при едновременните неща. В този случай трябва да покажете, че *дхармите*, възникнали заедно, могат да бъдат в причинно-следствена връзка.

[*Сарвастивадините* дават два примера.] Лампата „възниква“ със своята светлина; стъблото, растейки на светлина, възниква със своята сянка. Така лампата е причина за светлината си, а стъблото – за своята сянка. Значи причината и следствието могат да бъдат едновременни.

[*Саутрантиките:*] Тези примери не доказват нищо. Трябва да изследваме дали лампата е причина за своята светлина или, както ние мислим, лампата заедно със светлината си са резултат от комплекс предхождащи причини и условия – масло, фитил и пр. По същия начин комплекс от предхождащи причини (семе, светлина) е причина за стъблото и неговата сянка, за стъблото с неговата сянка.

[*Сарвастивадините:*] Връзката причина-резултат се установява от съществуването и несъществуването на това, което се нарича резултат, съответен на и във връзка със съществуването и несъществуването на това, което се нарича причина. Дефиницията на Логиците (*хетуки, hetuka*) е много добра: „Когато „А“ е или не е и съответно „В“ е или не е, тогава „А“ се счита за причина, а „В“ се счита за резултат“. При това положение, ако изследваме *дхармите*, които определихме като взаимно съществуващи и *сахабхухету* виждаме, че те всички съществуват, когато една от тях съществува и че нито една не съществува, ако липсва една от тях.³⁴⁴ Тогава те са във взаимна причинно-следствена връзка.

[*Саутрантиките:*] Ако приемем, че сред едновременните *дхарми* една *дхарма* може да бъде причина за друга *дхарма*, тогава органът на зрение е причина за зрителното съзнание.³⁴⁵ Но как би могло едновременни *дхарми* са причина и резултат една за друга?

[*Сарвастивадините:*] Взаимната причинност се установява от дефиницията, която дадохме за причинността. Когато умът съществува, съществуват и неговите умствени състояния и обратно.

[*Саутрантиките:*] Много добре. Но тогава *Сарвастивадините* трябва да ревизират системата си. В действителност те отричат взаимната причинност на вторичната материя (физическата материя, вкус и пр.), въпреки че физическата материя никога не съществува без вкус (ii.22). Те отричат взаимната причинност на вторичната материя и на първичните елементи,

както и взаимната причинност на вторичните характеристики и ума.

[*Сарвастивадините:*] Както трите крака на триножника могат да стоят изправени, крепейки се един друг, така се установява и причинната връзка на едновременните неща, на ума и умствените състояния и пр.

[*Саутрантиките:*] Този нов пример трябва да се проучи. Ние питаме дали трите крака стоят изправени заедно благодарение на силата, която притежават поради това, че са възникнали заедно, или по-скоро, дали силата на комплекса от предишни причини, довела до това те да възникнат заедно, не е също и причина да възникнат, крепейки се един друг. По-нататък, тук има неща, различни от взаимната сила на подкрепа: има въже и кука, има и земя.

Но, [отговарят *Сарвастивадините,*] едновременно съществуващите неща имат причини, различни от *сахабхухету*, а именно *сабхахгахету*, *сарватрагахету* и *випакахету*, чиято роля е аналогична на тази на въжето и пр. Така се установява *сахабхухету*.

52а. Подобните дхарми са сабхахгахету или подобни причини.³⁴⁶

sabhāgahetuḥ sadṛśāḥ

Подобните (*сабхага*) са *сабхахгахету* на подобните.

1. Петте добри *скандхи* са *сабхахгахету* на петте добри *скандхи*. Когато са замърсени, тоест лоши, или замърсени-неутрални, те са *сабхахгахету* на замърсените. Неутралните, тоест незамърсените-неутрални, са *сабхахгахету* на неутралните.

Все пак, учителите не са на едно мнение по тази последна точка. Според някои неутралната *рупа* е *сабхахгахету* за петте неутрални *скандхи*, но четирите *скандхи* – усещане и пр. – не са *сабхахгахету* на *рупа*.³⁴⁷

Според други, четири *скандхи* са *сабхагахету* на петте ((неутрални *скандхи*)); но *рупа* не е *сабхагахету* на четирите ((неутрални *скандхи*)).

А пък според трети, *рупа* не е *сабхагахету* на четирите и обратно.

2. Ако разглеждаме едно съществуване, първото ембрионално състояние е подобна причина за десет състояния. Това са петте ембрионални състояния – *калала*, *арбуда*, *пешин*, *гхана* и *прашакха*, *kalala*, *arbuda*, *peṣin*, *ghana*, *praśākhā*; и петте пост-ембрионални състояния – *бала*, *кумара*, *юван*, *мадхя* и *вриддха*, *bāla*, *kumara*, *yuvan*, *madhya*, *vṛddha*. Второто ембрионално състояние е *сабхагахету* за девет състояния (*арбуда* до *варддха*) и така нататък. Предходният момент на всяко състояние е подобна причина на последващите моменти на същото това състояние (срв. iv.53).

От гледна точка на състоянията на едно съществуване, следвани от същите видове последващо съществуване от подобен тип, всяко от състоянията на предишното съществуване е подобна причина за десет състояния.

Същото е в сила и за външни неща – царевица, ориз и пр., – тоест качеството *сабхагахету* остава ограничено в рамките на всяка серия – царевицата е подобна причина за царевица, не за ориз.

[3. *Дарштантиките* отричат, че] физическата материя (*рупа*) е подобна причина на материята, но това противоречи на Книгата (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 985b14), която казва: „Миналите първични елементи са *хету* ((причина)) и *адхипати* ((доминиращото условие)) за бъдещите първични елементи“. *Адхипати* означава *адхипатипратя*, *adhīpatipratya* (преобладаващи условия, ii.62d), а *хету* означава *сабхагахету*, защото тук *хету* очевидно са освободени от смисъла на причина.

Дали всички подобни *дхарми* са подобни причини на подобните *дхарми*? Не. Подобни причини са подобните *дхарми*, които

52b. Принадлежат на същата категория (никая) и същото ниво (бху).
svanikāyabhavaḥ |

Това означава, че *дхармите*, принадлежащи към определена категория и ниво (*бхуми*, *bhūmi*), са подобни причини на *дхармите* от същата категория и същото ниво.

Дхармите са класифицирани в пет категории според това доколко са податливи на изоставяне чрез Виждането на всяка една от Четирите Истини или чрез Медитация (i.40).

Дхармите принадлежат на девет нива: те се намират или в *Камадхату*, или в една от Четирите *Дхияни*, или в една от четирите *Аруня*.

Една *дхарма*, податлива на изоставяне чрез Виждането на Истината за Страданието, е подобна причина за друга *дхарма*, податлива на изоставяне чрез Виждането на Истината за Страданието, но не и за *дхарми*, спадащи към другите четири категории – и така и за другите.

Сабхагахету още не е точно дефинирана. В действителност подобни причини са само онези *дхарми*, които са

52b. Възникнали преди това.
agrajāḥ |

Една възникнала *дхарма*, тоест всяка отминала или настояща *дхарма* е подобна причина за по-късна подобна *дхарма*, възникнала или невъзникнала. Бъдеща *дхарма* не може да бъде подобна причина.³⁴⁸

1. На какъв авторитетен източник се основава тази дефиниция?

Тя се основава на *Мулашастра*, защото *Jñānaprasthāna* (TD 26, т. 920с15) казва: „Какво е подобна причина (*сабхагахету*)? Коренът на доброто, възникнал и предишен, е причина в качеството си на една подобна причина по отношение на по-късния корен на доброто и на *дхармите*, свързани с него, които са от същата категория и ниво. По подобен начин корените на доброто от миналото са подобна причина по отношение на минали и настоящи корени на доброто. Минали и настоящи корени на доброто пък са подобни причини по отношение на бъдещите корени на доброто“.

2. [Възражение:]

Една бъдеща *дхарма* е подобна причина, защото в същата тази *Джнянапрастхана* четем: „[Въпрос:] Има ли случай, когато *дхармата*, причина за определена *дхарма*, не е подобна причина? [Отговор:] Никога няма такъв случай, когато тази *дхарма* не е причина“.

[*Вайбхашиките*:] Този текст не противоречи на първия, защото *Джнянапрастхана* няма предвид онова, което е причина в качеството му на подобна причина (*сабхагахету*), а по-скоро онова, което е причина в качеството на *сабхагахету*, *сампра-юктакахету* или *випахету*.

Според друго мнение, това на „последователите от последното ниво“ (*парамавастхавадин*, *paramāvasthāvādin*), отговорът на *Джнянапрастхана*: „Никога няма такъв случай, когато тази *дхарма* не е причина“ се отнася до *сабхагахету* и го обосновават така: Една бъдеща *дхарма*, която е в състояние на възникване, определено е *сабхагахету*. Оттук, и като взема предвид бъдещата *дхарма* в нейното последно ниво, *Джнянапрастхана* може да каже, че никога няма такъв случай, в който *дхармата* не е причина, че тя е винаги причина, защото в определен момент в бъдещето, тя е причина.

Това обяснение не разрешава затруднението. В действителност, ако бъдещата *дхарма*, след като не е била причина,

става причина, достигайки до състояние на възникване, то излиза, че тя не винаги е била причина. Само че *Джнянапрастхана* казва, че никога няма такъв случай, когато да не е причина.

Нещо повече, това обяснение е несъвместимо с отговора, който *Jñānaprasthāna* (т. 1026b19; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 87a2) дава на друг въпрос: „Има ли случай, в който *дхармата*, която е непосредствено предшестващо условие (*саманантара*, *samanantara*, ii.62a-b) на определена *дхарма*, да не е *саманантара*? Да, когато тя все още не е възникнала“. Тук случаят със *саманантара* е аналогичен на този със *сабхагахету* – бъдещата *саманантара*, достигайки до състояние на възникване, е *саманантара*. Следователно, ако тълкуването на отговора: „Никога няма такъв случай, в който тази *дхарма* да не е причина“, в смисъл че „В бъдеще, в едно състояние на възникване, тя е *сабхагахету*“ е правилно, тогава *Джнянапрастхана*, занимавайки се с въпроса за *саманантара*, трябва да отговори така, както отговаря за *сабхагахету*: „Тази *дхарма* никога не е *саманантара*“. Само че *Джнянапрастхана* отговаря: „Тя не е *саманантара*, когато не е възникнала“. Така думата „причина“ в първия отговор не трябва да се разбира като *сабхагахету*.

„Последователите от последното ниво“ казват, че *Джнянапрастхана* отговаря на първия въпрос така: „Никога няма такъв случай, в който тя да не е причина“, а на втория: „Тя не е причина, когато не е възникнала“, за да покажат, че може да се отговори по два начина, за да се изрази един и същи смисъл. На първия въпрос може да се даде отговора на втория въпрос, а на втория въпрос – отговора първия въпрос.

Какъв чудат метод на обяснение! Тогава авторът на *Шастрата* би бил напълно безполезен! Ето защо първото обяснение е най-доброто обяснение.

3. Ако една бъдеща *дхарма* не е подобна причина (*сабхагахету*), защо *Пракарананада* учи, че бъдещата *саткаядришти* ((вяра в съществуването на Аз)) има за своя причина *саткаядришти*, а от своя страна е причина за *саткаядришти*? В дей-

ствителност в цитирания текст (бел. 342, параграф В1(b)) четем: „с изключение на бъдещата *саткаядришти* и на Исти-ната за Страданието, свързана със страданието“ (*анагатам саткаядришти татсампраюктам ча духкаساتям стханаптва; anāgatām satkāyadr̥ṣṭi tatsamprayuktam ca duḥkhasatyam sthapayitvā.*)³⁴⁹

Този прочит, [отговарят *Вайбхашиките*] е изопачен. Следва да се разбира така: „с изключение на Истината за Страданието, свързано с бъдещо *саткаядришти* (*анагатам саткаядриштитсампраюктакам, anāgatasatkāyadr̥ṣṭisamprayuktam*)“³⁵⁰. Ако предположим, че вашият прочит е достоверен, ние трябва – поради смисъла, който текстът изразява – да го считаме като неубедителен (*на тантрам, на tantram*) и изваден от контекста (тоест чрез имитиране на предишната фраза).

4. Ако една бъдеща *дхарма* не е *сабхагахету* как ще обясните следващия *бхашиям* ((коментар)) от *Праджняпти*?³⁵⁰ Този Трактат в действителност казва: „Всички *дхарми* са определени от четворна гледна точка: причина, резултат, основа (*аишрая*) и обект (*аламбана*)“³⁵¹.

[*Вайбхашиките* отговарят:] Когато казва: „Тази *дхарма* никога не е причина за онази *дхарма*“, Трактатът няма предвид всички видове причини. Под причина трябва да разбираме *сампраюктакахету* и *сахабхухету*; под резултат – *адхипатифала* и *пурушакарафала* (ii.58);³⁵² под основа – шестте органа (органът на зрение и пр.) и под обект – шестте сфери (*вишая, viśaya*), видимите неща и пр.

5. Ако една бъдеща *дхарма* не е *сабхагахету*, тогава *сабхагахету* първоначално не съществува, а после съществува.

Та това е съвсем същото, което *Вайбхашиките* твърдят! Състоянието (*авастха, avasthā*) на *сабхагахету* за *сабхагахету* е ново, тоест то съществува след като е било не-съществуващо; но самото нещо, *дравята*, която несъмнено е *сабхагахету*, не е ново. Една бъдеща *дхарма* не е *сабхагахету*, но веднъж е възникнала, тя става *сабхагахету*. В действителност резултатът от комплекса причини е състоянието на нещо, а не самото нещо

(*дравя*), *дхармата*. (Една бъдеща *дхарма* съществува като нещо, *дравята*; комплексът от причини води до това тя да премине от бъдещето в настоящето, дава ѝ състоянието настояща и по същата причина ѝ дава качеството *сабхагахету*; вж. v.25).

6. Какво лошо виждате в това бъдещата *дхарма* да е подобна причина (*сабхагахету*) по същия начин, по който е причина от възмездие (*випакахету*, ii.54)?

Ако тя беше *сабхагахету*, щеше да е спомената като такава в *Джнянапрастхана* (вж. по-горе стр. 431), но *Джнянапрастхана*, отговаряйки на въпроса: „Какво е *сабхагахету*?“ не уточнява, че бъдещите корени на доброто са *сабхагахету* на бъдещи корени на доброто.

Ние не мислим, че изпускането на бъдещата *дхарма* от този текст е аргумент против тезата ни. Този текст в действителност споменава само *сабхагахету*, които са способни да „сграбчат“ и „предават нататък“ резултата (*фаладанаграханасамартха*, *phaladānagrahaṇasamartha*, ii.59).

Не, защото резултатът от *сабхагахету* е „постоянно изливащ се от изливането“ – резултат, подобен на своята причина (*нишияндафала*, *niṣyandaphala*, ii.57c), а този вид резултат не способства за една бъдеща *дхарма*, защото в бъдещето няма предшестване и следване. От друга страна не може да се приеме, че една минала или настояща *дхарма*, вече възникнала, е постоянно изливане на една бъдеща *дхарма*, също както една минала *дхарма* не е постоянно изливаща се на една настояща *дхарма*, защото резултатът не предшества своята причина. Следователно: бъдещата *дхарма* не е подобна причина.

7. Ако това е така, тогава една бъдеща *дхарма* повече няма да е *випакахету*, причина от възмездие (ii.54c), защото първо, резултатът от възмездието (*випакафала*, ii.56a) не може да бъде нито едновременен, нито предхождащ своята причина и второ, защото бъдещите *дхарми* нямат по-раншен или по-късен период от време.

[*Вайбхашиките* отговарят, че] случаят не е такъв. Една подобна причина, *сабхагахету*, и нейният постоянно изливащ

се (*нишиянда*) резултат, са подобни *дхарми*. Ако предположим, че те съществуват в бъдещето, без там да има предшестване и следване, то тогава те ще са взаимна причина една за друга и като следствие – резултатите една на друга, само че е недопустимо две *дхарми* да са постоянно изливащи се една спрямо друга. Напротив, причината от възмездие и резултатът от възмездие не са подобни. Дори ако предшестването и следването отсъстват, причината си остава само причина и резултатът – само резултат. Качеството *сабхагахету* произлиза от условие или от състояние (*авастха*). Затова една бъдеща *дхарма* не е *сабхагахету*, но когато тя влезе в настояще или минало състояние, става *сабхагахету*. Качеството ѝ да бъде причина от възмездие произлиза от самата природа на *дхармата*.

Казахме, че една *дхарма* е подобна причина (*сабхагахету*) само на онези *дхарми*, които принадлежат на нейното ниво. Дали това ограничение важи за всички *дхарми*?

То важи само за нечистите *дхарми*, не за чистите *дхарми*:

52c-d. Но Пътят е *сабхагахету* на Пътя без да разграничава деветте нива.

anyo 'nyatṅ navabhūmis tu mārgaḥ

Пътят се състои от девет нива ((етапа)) или сфери: *анагамя*, *дхиянантара*, Четирите основни (*мула*, *tīla*) *Дхияни* и трите нисши, основни *Арупи* (vi.20c). Смисълът на това е, че един аскет, пребивавайки в тези девет състояния на вглъбяване, може да отглежда Пътя.

Дхармите, които съставляват Пътя, са подобни причини на *дхармите*, които съставляват Пътя, от ниво в ниво. В действителност, Пътят пребивава в различните нива като гост без да образува част от сферите на съществуване, към които принадлежат тези нива: ненаситното желание от *Камадхату*, *Рупа-*

дхату или *Арупядхату* не е част от Пътя. Пътят, независимо от нивото, на което аскетът се надява да може да го отгледа, си остава със същата природа. От което следва, че Пътят е подобна причина на Пътя.

Въпреки това, цялостният Път не е подобна причина на цялостния Път. Трябва да се имат предвид не нивата, на които той се отглежда, а характеристиките, свойствени за самия Път.

52d. Пътят е *самхагахету* на един равен или по-висш Път.

samaviśiṣṭayoḥ ||

Не и на един по-нисш Път, защото Пътят винаги се придобива с усилие.

Нека дефинираме термините „по-нисш“, „равностоен“ и „по-висш Път“.

1. Когато минал или настоящ *дукхе дхармаджняна-кианти* (първият момент от Пътя на Виждането, *даршанамарга*, *darsanamārga*, vi.25d), е подобна причина на същия този *кианти* (*ksānti*, Търпение) от бъдещето, причиненият Път е равностоен на причиняващия Път.

2. Когато този *кианти* е подобна причина за *дукхе дхармаджняна* (вторият момент от Пътя на Виждането (*даршанамарга*), vi.26a), причиненият Път е по-висш от причиняващия Път.

И така до *анутпададжняна* (*anutpādajñāna*, знание за непораждането), vi.50, което, нямайки по-висше, може да бъде само подобна причина за равностоен Път, а именно – за бъдещо *анутпададжняна*.

Казано по-точно, Пътят на Виждането (*даршанамарга*) е подобна причина на Пътя на Виждането, на Пътя на Медитацията (*бхаванамарга*, *bhāvanāmārga*) и на Пътя на *Ашаикша* (*ашаикшамарга*, *aśaikṣamārga*); Пътят на Медитацията е подобна причина за Пътя на Медитацията и за Пътя на *Ашаикша*; а

Пътят на *Ашаикша* е подобна причина за един равностоен или по-висш Път на *Ашаикша*.

3. Всеки Път може да бъде отгледан от аскет със слаби или със силно изразени способности: Пътят при едни слаби способности е подобна причина за също такъв Път на слаби способности или за силно изразени способности. Пътят при силно изразените способности е подобна причина за също такъв Път на силно изразени способности. Следователно Пътищата на *шраддханусарина* (*(śraddhānusārin*, аскет, уповаващ на вярата в Учението за постигане на резултати)) (vi.29), на *шраддхадхимукта* (*(śraddhādhimukta*, аскет, освободен благодарение на вярата в Учението)) (vi.31) и на *самаявимукта* (*(samayavimukta*, аскет, освободен по силата на обстоятелствата)) (vi.56-7) са съответно подобни причини на шест, четири и два Пътя. Докато Пътищата на *дхарманусарина* (*(dharmānusārin*, следващият *дхарма*)) (vi.29), *дрштитипранти* (*(dr̥ṣṭiprāpti*, притежаващият виждането)) (vi.31) и *асамаявимукта* (*(asamayavimukta*, освободен не по силата на обстоятелствата)) (vi.56-7) са подобни причини съответно на три, два и един Път.

Когато един Път, отгледан на по-високо ниво, е подобната причина за Път, отгледан на по-ниско ниво, как може той да е причината за един равностоен или по-висш Път?

Пътят, отглеждан на по-ниско ниво, може да бъде равностоен или по-висш при две положения: от гледна точка на способностите (*индриите*), които могат да бъдат слаби или силно изразени при всяко ниво и от гледна точка на натрупването на причини.³⁵³

От това не следва, че един и същи човек последователно грабва Пътя на *шраддханусарина* и Пътя на *дхарманусарина*³⁵⁴. Все пак първият, независимо дали е в миналото или настоящето, е подобна причина за втория, по-късния.³⁵⁵

Дали правилото за равностоен и по-висш резултат важи само за чистите *дхарми*, тоест за *дхармите*, които образуват част от Пътя?

53a. *Дхармите*, придобити вследствие на отглеждане, са *сабхагахату* на същите два класа – равностоен и по-висш.

prayogajās tayor eva

Светските *дхарми*, придобити с усилие или практика, са подобни причини на равностойни или по-висши *дхарми*, но не и на по-нисши *дхарми*.

Кои са *дхармите*, придобити с усилие?

53b. *Онези*, които възникват вследствие на слушане, размишление и пр.

śrutacintāmayādikāḥ |

Дхармите, „придобити с усилие“, са обратното на „вродените“ *дхарми*. Първите *дхарми* са качества (*гуна*, *guṇa*), произлизащи от слушането (*шрута*, *śruta*), тоест от Словата на Буда, от размишление (*чинта*, *cintā*) и от медитация (*бхавана*, *bhāvanā*).

Тъй като се придобиват с усилие, те са подобните причини за по-добри или еднакво добри, но не и за по-малко добри *дхарми*.

Дхармите, придобити вследствие на слушане в *Камадхату*, са подобни причини за *дхармите* на слушане и размишление в *Камадхату*, но не и за *дхармите* от медитация, защото тези *дхарми* не съществуват в *Камадхату* и защото една *дхарма* е подобна причина на *дхармите* от същата сфера на съществуване.

Дхармите, придобити вследствие на слушане в *Рупадхату* са подобни причини за *дхармите* на слушане и медитация в *Рупадхату*, но не и за *дхармите* на размишление, защото тези *дхарми* не съществуват в тази сфера на съществуване. В *Рупа-*

дхату щом някой започне да размишлява, той незабавно навлиза във вгълбяване (*самадхи, samādhi*).

Дхармите, придобити вследствие на медитация в *Рупадхату*, са подобни причини на *дхармите* от медитация в *Рупадхату*, но не и на *дхармите* от слушане в *Рупадхату*, защото последните са по-малко добри.

Дхармите, придобити вследствие на медитация в *Арупядхату*, са подобни причини а *дхармите* от медитация в *Арупядхату*. *Дхармите* от слушане и размишление не съществуват в тази сфера на съществуване.

В допълнение трябва да се знае, че *дхармите*, придобити с усилие са девет класа: слаби-слабо, слаби-средно и пр. Слабите-слабо са подобна причина на *дхармите* от деветте класа; слабите-средно – на *дхармите* от осем класа с изключение на класа слаби-слабо и аналогично за следващите класове.

Деветте класа на „вродените“ добри *дхарми* са подобна причина една за друга. Същото се отнася и за замърсените *дхарми*.

Незамърсените-неутрални *дхарми* са четири категории (ii.72) като следващата е „по-добри“ от предходната:

- *дхарми*, възникнали от възмездие (*вирикаджа, vipākaja*, i.37);
- *дхарми*, отнасящи се до позите на тялото при лежане, седене и пр. (*айряпатхика*);
- *дхарми*, отнасящи се до професионалната работа и опит, изкуство и занаяти (*шаилпастханика*);
- умът, който може да създава фиктивни същества (*нирманачитта*, vii.48).

Тези четири категории са подобни причини съответно на четири, три, две и една категория.

В допълнение, тъй като умът, способен да създава фиктивни същества в сферата на *Камадхату*, може да бъде резултат от всяка от Четирите *Дхияни* (*Vibhāṣā, TD 27*, т. 89a12), има осно-

вание да се установят същите различия – умовете, способни да създават фиктивни същества, съставляват четири класа и съобразно класа си са подобни причини за четири, три, два или един ум, способен да създава фиктивни същества. В действителност, тъй като е резултат от по-висша *Дхияна*, умът, способен да създава фиктивни същества, не е подобна причина на ум, способен да създава фиктивни същества, който е резултат от една по-нисша *Дхияна*: от една подобна причина (ум, способен да създава фиктивни същества), постигната с по-голямо усилие, не може да произлезе по-малко добра *дхарма*, постигната с по-малко усилие.

След като тези принципи бяха установени, се поставят и разрешават следните въпроси:³⁵⁶

1. Има ли чиста *дхарма*, вече възникнала, която да не е причина за една чиста *дхарма*, не-предназначена да възникне?

Да. *Духкхе дхармаджняна*, ((*duḥkhe dharmajñāna*, *дхарма-знание за страданието*)), вече възникнала, е причина за *дукхе дхармаджнянакшиантитата*, които не са предназначени да възникнат. Нещо повече, нещо по-добро не е причина за по-малко добро.

2. Има ли в една серия чиста *дхарма*, придобита по-рано (на която човек за първи път придобива нейното *прапти*), която по-късно да не е причина за възникване на една чиста *дхарма*?

Да. Бъдещи *дукххе дхармаджнянакшианти* [чието притежание (*прапти*) е било придобито в първия момент от Пътя] не са причина за вече възникнала *дукххе дхармаджнянакшианти*. Това е, защото резултат не може да бъде предшестваш своята причина и защото една бъдеща *дхарма* не е подобна причина.

3. Има ли чиста *дхарма*, възникнала преди това, която да не е причина за чиста *дхарма*, възникнала по-късно?

Да. Най-доброто не е причина за по-малко доброто. Например, след като някой, паднал от един по-висш резултат, постигне по-нисш резултат, по-висшият резултат не е бил причината за този по-нисш резултат. Нещо повече, притежаването на *дукхе дхармаджняна*, което е възникнало по-рано, не е причина за притежаването на *дхармаджжнянакшанти*, което ще възникне в следващите моменти (*дукхе 'нваяджжнянакшантикшане*, *duḥkhe 'nvayaājñānakṣāntikṣaṇe* и пр.), защото тези нови притежания са по-малко добри.

53c-d. Умът и неговите умствени състояния са единствено *сампраюктакахету* – причини от свързване.³⁵⁷

saṃprayuktakahetus tu cittacaittāḥ |

Умът и умствените състояния са *сампраюктакахету*.

Това означава ли, че умове и умствени състояния, възникнали в различни моменти и в различни серии, са помежду си *сампраюктакахету*?

Не.

Тогава ще кажете ли, че умът и умствените състояния с едни и същи аспекти ((черти)), тоест имащи същото синьо и пр. и с един и същ обект (*екаламбана*, *ekālabhāna*), тоест, имащи за свой обект същото синьо и пр., са *сампраюктакахету*?

Не. Тази дефиниция търпи същото възражение, а именно: умовете и умствените състояния от различни времеви периоди и различни серии могат да имат същата черта и същия обект.

Ще кажете ли, че умът и умствените състояния с едни и същи черти и с един и същ обект, трябва също да бъдат от същия времеви период?

Това все пак не е достатъчно: много хора могат да видят по едно и също време новата Луна.

Затова авторът добавя:

53d. Които имат същата основа.

samāśrayāḥ ||

Умът и умствените състояния, които имат една и съща основа, помежду си са *сампраюктокахету*.

„Една и съща“ означава уникална.³⁵⁸

Например, даден момент (*кишана*) от органа на зрение е основа на: 1) зрителното съзнание и 2) на усещането (*ведана*), както и на другите умствени състояния, свързани с това съзнание. Същото е и за другите органи – чак до *манас*. Даден момент от умствения орган (*манас*) е основа на умственото съзнание и на умствените състояния, свързани с това съзнание.

Всичко, което е *сампраюктокахету* е също и *сахабхухету*. Каква е разликата между тези две причини?³⁵⁹

Някои *дхарми* са наречени *сахабхухету*, защото те взаимно са си резултат една на друга. Както спътниците в един керван пътуват благодарение на подкрепата, която си оказват един на друг, по същия начин умът е резултат от умствените състояния, а умствените състояния са резултат от ума.

Някои *дхарми* са наречени *сампраюктокахету*, взаимна причина посредством свързване, защото те функционират по един и същ начин, тоест защото сред тях са петте подобия или еднаквости, дефинирани по-горе в ii.34. Пътуването на спътниците от кервана се подсигуриява от взаимната подкрепа, която си оказват един на друг. Освен това, те ядат една и съща храна, напитки и пр. По същия този начин умът и неговите умствени състояния ползват същата основа, имат същите аспекти и пр. Ако някоя от тези пет идентичности липсва, те вече не функционират по същия начин и не са свързани.

54a-b. **Преишни, проникващи навсякъде замърсявания, са *сарватрагахету* или универсални причини за замърсените *дхарми* от тяхното ниво.**

sarvatragākhyah klīṣṭānām svabhūtau pūrvasarvagāḥ

Универсалните причини, които ще разгледаме в Глава пета „Латентни замърсявания“ (v.12), възникнали преди, тоест в миналото или в настоящето и принадлежащи на определено ниво (*бхуми*), са универсалната причина за по-късни замърсени *дхарми* от същото ниво, които са замърсени по природа или чрез свързване, или поради възникването си (iv.9c).

Универсалните са причина единствено за замърсени *дхарми*. Те са причината за замърсените *дхарми* от тяхната собствена категория и от други категории (*никая*, ii.52b): поради тяхната сила възникват замърсявания със съпровождащите ги, които принадлежат на категории, различни от техните.³⁶⁰ Така те представляват причина, различна от *сабхагахету*.³⁶¹

[Възражение:] При това положение замърсените *дхарми* на един *Ария* (*рага* или похот и пр.) ще имат ли за своя причина универсалните? Все пак *Ария* е изоставил всички универсални, тъй като те се изоставят чрез Виждане на Истините.

[Отговор:] *Вайбхашиките* от Кашмир приемат, че всички замърсени *дхарми* имат *дхармите*, изоставяни чрез Виждане на Истините за своя причина. Защото *Пракаранапада*³⁶² се изразява по следния начин: „Кои *дхарми* имат за причина *дхармите*, изоставяни чрез Виждане на Истините? Замърсените *дхарми*³⁶³ и възмездие за *дхармите*, изоставяни посредством Виждане на Истините.

„Кои *дхарми* имат за причина неутрални (*авякрита*) [*дхарми*]? Неутралните обусловени *дхарми*³⁶⁴ и лошите *дхарми*.

Има ли *дуккхасатя* (*duḥkhasatya*, истина за страданияето), която да има за своя причина вярата в Аз (*самкая-*

дришти), но която от своя страна не е причина за вяра в Аз?...“ и така нататък до: „с изключение на възникване-старост-продължителност-непостоянство на вярата в един бъдещ Аз³⁶⁵ и съпровождащите го, както и на всички други замърсени *дукххасатя*“.

[Възражение:] Ако някои лоши *дхарми* имат за свои причини не само някои лоши *дхарми*, но също и някои неутрални *дхарми*, как може тогава да се обясни следният *бхашям* ((коментар)) от *Праджняпти*:³⁶⁶ „Има ли лоша *дхарма*, която да има за своя причина единствено лоша *дхарма*? Да, първата замърсена воля (*четана*), която един *Ария* произвежда при падането си от разединение“.³⁶⁷

[Отговор:] Неутралните *дхарми*, които се изоставят чрез Виждане на Истините, са причина (т.е. *сарватрагахету*) от тази лоша воля. Ако *Праджняпти* не го споменава, то е защото желае да назове само причините, които не са били изоставени.

54с-d. Лошите *дхарми* и нечистите добри *дхарми* са причини от възмездие.³⁶⁸

vipākahetur aśubhāḥ kuśalāś caiva sāsraṇāḥ ||

1. Лошите *дхарми* – а те всички са нечисти – и нечистите добри *дхарми* са единствено причини за възмездие, защото тяхната природа е да узрват ((да довеждат до резултат)).

Неутралните *дхарми* не са причини за възмездие, защото са слаби: както загнилите семена не порастват, дори да се поливат.

Чистите *дхарми* не са причини от възмездие, защото те не са просмукани³⁶⁹ от желание ((*тришна*, *trṣṇā*, жажда)) – както здравите семена не растат, ако не се поливат.

Нещо повече, чистите *дхарми* не са обвързани с никоя сфера на съществуване, така че към коя сфера би се отнасял резултатът от възмездието, което те биха произвели?

Дхармите, които са нито неутрални, нито чисти, притежават две качества, необходими за възмездие – подходящата сила и просмукването на ненаситното желание, както е случаят със здрави и поливани семена.

2. [Възражение:] Какъв е смисълът на израза *випакахету* (*(vipākahetu, причина от възмездие)*)? Имате избор между две тълкувания на тази съставна дума – или „причина за *випака*“, или „причина, която е *випака*“.

В първия случай суфиксът „а“ (*гхан, ghan*) обозначава състоянието (*бхава*): *випака* (= *випакти*) е резултатът от действието, обозначено чрез корена *ви-пач, vi-pac*.

Във втория случай суфиксът „а“ обозначава действието (*карман, karman*) – *випака* е онова, което узрява (*випачяте, vipasyate*), тоест действието достига до момента, в който предизвиква резултат.

Към кое от тези две обяснения се придържате? Ако приемете първото, как ще обясните текста (*Jñānaprasthāna, TD 26, т. 974a26*), „Окото възниква от *випака*?“ Ако приемате второто, как ще обясните израза „*випака* от действие?“

[Отговор:] Показахме (i.37), че и двете обяснения на думата *випака* са правилни. Когато изследваме резултатите, трябва да разбираме думата *випака* според първото обяснение – смисълът е: резултат от възмездие. Текстът: „Окото възниква от *випака*“ следва да се разбира като: „Окото възниква от причината за *випака*“.

3. Какъв е смисълът на съставната дума *ви-пака*?

Префиксът *ви* обозначава различие. *Випака* е *пака* или резултат, различен от своята причина.³⁷⁰

Какво имате предвид?

В *Камадхату*:

(1) Причина от възмездие (*винакахету*), състояща се от само една *скандха*, може да произведе единичен резултат – притежаване (*прапти*, ii.36b) с неговите характеристики (*лакшана*, ii.456c);

(2) Причина от възмездие, състояща се от две *скандхи*, може да произведе единичен резултат – действие на тялото и речта с техните характеристики;

(3) Причина от възмездие, състояща се от четири *скандхи*, може да произведе единичен резултат: умът и неговите умствени състояния – добри и лоши – с техните *лакшани*.

В *Рупадхату*:

(1) Причина от възмездие, състояща се от една *скандха*, може да произведе единичен резултат – притежаване с неговите характеристики, тоест *асамджнисамапатти* (ii.42a) с неговите характеристики;

(2) Причина от възмездие, състояща се от две *скандхи*, може да произведе единичен резултат – *виджняпти* (iv.2) от Първата *Дхияна* с неговите характеристики;

(3) Причина от възмездие, състояща се от четири *скандхи*, може да произведе единичен резултат – добър ум, но не от вглъбяване (защото умът от вглъбяване винаги се състои от *рупа* ((материя)) и дисциплина ((спазване на установените морални правила)), iv.13 и затова е от пет *скандхи*) с неговите характеристики;

(4) Причина от възмездие, състояща се от пет *скандхи*, може да произведе единичен резултат – умът от вглъбяване с неговите характеристики.

В *Арупядхату*:

(1) Причина от възмездие, състояща се от една *скандха*, може да произведе единичен резултат – притежаване, *ниродхасампатти* (ii.43) със съответните му характеристики;

(2) Причина от възмездие, състояща се от четири *скандхи*, може да произведе единичен резултат – умът и неговите умствени състояния с техните характеристики.

4. Има действие, възмездието за което е включено в една *аятана*, в една *дхармаятана* (i.15), а именно действие, което има за свое възмездие жизнения орган (*дживетендрия*, ii.45a).³⁷¹

В действителност действие, което има жизнения орган за свое възмездие, задължително има жизнения орган и неговите характеристики като възмездие (ii.45c). Двете формират част от *дхармаятана*.

Действие, което има умствения орган (*манас*) като свое възмездие, задължително има две *аятани* за свое възмездие, а именно *мана-аятана* (i.16b) и *дхармаятана* (която включва усещанията и пр., както и характеристиките, които задължително придружават умствения орган).

Действие, което има осезаеми неща (*спраштаваятана*, *spraṣṭavyūṭana*, i.10d) за свое възмездие, задължително има две *аятани* за свое възмездие, а именно осезаемите неща и *дхарма-аятана* (която включва характеристиките на осезаемите неща).

Действие, което има органа на осезание (*кааятана*, *kāyātana*, i.9a) за свое възмездие, задължително има три *аятани* като свое възмездие – органът на осезание, осезаемите неща (а именно четирите първични елемента, които са основата на органа на осезание) и *дхарма-аятана* (която включва неговите характеристики).

По същия начин действие, което има или физическата материя (*рупаятана*, *rūpāyatana*), или миризмите (*гандхаятана*, *gandhāyatana*), или вкуса (*расаятана*, *rasāyatana*) като свое възмездие, задължително има три *аятани* като свое възмездие – осезаемите неща и *дхармаятана*, както по-горе плюс, според случая, *аятаната* на физическа материя, мириса или вкуса.

Действие, което има окото, ухото, носа или езика за свое възмездие, задължително има четири *аятани* за свое възмездие:

(1) един от четирите органа; (2) органа на осезание; (3) осезаемите неща; (4) *дхармаятана*.

Едно действие може да има пет, шест, седем, осем, девет, десет или единадесет *аятани* за свое възмездие.³⁷²

Действията в действителност са два вида: с променлив резултат и с непроменлив резултат. Същото важи и за семената: лотос, нар, смокиня, просо, царица и др.

5. Възмездието за едно действие може да принадлежи на само един времеви период или на три времеви периода;³⁷³ но обратното не е възможно,³⁷⁴ защото резултатът не може да бъде нискостоящ по отношение на своята причина. Възмездието за дадено действие, продължаващо един миг, може да продължава множество мигове; но обратното не е в сила поради същата причина (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 98a7).

Възмездието не е едновременно с действието, което го произвежда, защото резултат от възмездие не се преживява в момента, в който се извършва действието. Възмездието не следва непосредствено след дадено действие, защото непосредствено предшестващото състояние (*саманантаранпратя*, *samanantarapratyaya*, ii.63b) е онова, което довежда до момента, непосредствено следващ след действието. В действителност причината от възмездие зависи от развитието на серията, за да постигне своя резултат.

Към кой времеви период трябва да принадлежи една *дхарма*, за да може да бъде всяка от тези шест причини? Ние посочихме неявно това правило, но още не сме го обяснили в *Кариката*:

55a-b. *Сарватрагахету* (универсалните причини) и *сабхагахету* (подобните причини) са от два времеви периода; три причини са от три времеви периода.³⁷⁵

sarvatragaḥ sabhāgaś ca dvyadhvagau tryadhvagās trayāḥ |

Минала и настояща *дхарма* може да бъде *сарватрага* и *сабхагахету* (ii.52b). Минали, настоящи и бъдещи *дхарми* могат да бъдат *сампраюктака* ((свързани)), *сахабху* ((едновременни)) и *винапахету* ((причина от възмездие)). Горната *Карика* не споменава *каранахету* ((причина за съществуване)) (ii.50a): обусловените *дхарми* от трите времеви периода са *каранахету*. Необусловените *дхарми* са извън времето.

Кои причини с кои резултати си съответстват? Поради кои резултати причините на кои неща се припознават като причини?

55c-d. **Обусловените неща и разединението са резултати.**³⁷⁶

saṃskṛtaṃ savisaṃyoga phalaṃ

Мулашаистра казва: „Кои *дхарми* са резултат? Обусловените неща и *пратисамкхяниродха*“.³⁷⁷

[Възражение:] Ако необусловеното е резултат, то трябва да има причина, въз основа на която може да се каже, че е резултат. Нещо повече, щом твърдите, че то е причина (*каранахету*, ii.50a), би трябвало да има резултат, заради който резултат ще се казва, че това е причина.

Само обусловените неща [отговарят *Сарвастивадините*] имат причина и резултат.

55d. Необусловените неща нямат нито причина, нито резултат.³⁷⁸

nāsaṃskṛtasya te ||

Защото не можем да ги свържем нито с някоя от шестте причини, нито с някой от петте резултата.

1. Защо да не приемем, че част от Пътя, наречена *анан-тарямарга*,³⁷⁹ е *каранахету* на резултата разединение (*висам-йогафала*, *viṣaṃyoga-phala*, ii.57d)?

Видяхме, че *каранахету* е причина, която не създава никакви препятствия пред възникването, но разединението, бидейки необусловено, не възниква. Ето защо не може да му се приписва *каранахету*.

2. Как тогава разединението е резултат? На какво е резултат?

То е резултат от Пътя, защото се придобива със силата на Пътя (vi.51) С други думи вследствие на Пътя аскетът придобива притежание (*прапти*, ii.36c-d) на разединението.

3. Оттук именно придобиването или притежаването на разединение е резултатът от Пътя, а не самото разединение, защото Пътят е даващ резултат с оглед постигането на разединение, а не по отношение на разединението.

Грешно! Ефикасността на Пътя показва разлики по отношение на двете: придобиване и разединяване.

Пътят произвежда придобиване; Пътят е причина да се придобие разединение. Следователно, въпреки че Пътят не е причината за разединение (*пратисамкхяниродха*), може да се каже, че то е резултатът от Пътя.³⁸⁰

4. Тъй като нито едно необусловено нещо няма *адхипати-фала*, как може то да се определя като *каранахету*?

Всяко необусловено нещо е *каранахету* ((причина за съществуване)), защото не създава препятствия пред възникването на която и да е *дхарма*, но то тяма никакъв резултат,

защото, бидейки извън времето, не може нито да доведе до, нито да произведе резултат (ii.59a-b).

[*Саутрантиките* отричат, че] необусловеното нещо може да е причина. В действителност *Сутрата* не казва, че една причина може да бъде необусловена. Тя казва, че причината е просто обусловена, а именно: „Всички *хету* ((причини)), всички *пратяя* ((условия)), които имат за резултат произвеждането на цвят ((физическа материя)) ... на съзнание, са също самите те непостоянни.³⁸¹ Произведени от непостоянни *хету* и *пратяя*, как може цвета ... и съзнанието да бъдат постоянни?“

[*Сарвастивадините* отговарят:] Ако едно постоянно нещо, тоест едно необусловено нещо, не е причина, то няма да бъде „обект в качеството си на условие“ (*аламбанапратяя*, *ālambanapratyaḥ*, ii.63) за съзнанието, с което е свързано.

[*Саутрантиките*:] *Сутрата* заявява, че *хету* и *пратяя*, които са способни да произвеждат, са непостоянни. Тя не казва, че всички условия (*пратяя*) за съзнанието са непостоянни. Тогава нещо необусловено може да бъде „обект в качеството му на условие“ за съзнанието, защото „обект в качеството му на условие“ сам по себе си не е продуктивен.

[*Сарвастивадините*:] *Сутрата* казва, че продуктивните причини са непостоянни. Значи *Сутрата* не отрича, че едно необусловено нещо е *карнахету*, тоест „причина, която не създава препятствие“.

[*Саутрантиките*:] *Сутрата* допуска съществуването на „обект в качеството му на условие“ (ii.61c), но не говори за *карнахету* – „причина, която не създава препятствие“. Така че не е доказано, че дадено необусловено нещо е причина.

[*Сарвастивадините*:] Наистина *Сутрата* не казва, че това, което не създава препятствие е причина; но и не му противоречи. Много *Сутри* са изчезнали. Как може да сте сигурни, че някоя *Сутра* не приписва качеството *карнахету* на необусловени неща?

[*Саутрантиките*:] Коя е *дхармата*, наречена *висамйога*, тоест разединение?

[*Сарвастивадините*: *Мулашастра* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 923b6) казва, че] разединението е *пратисамкхяниродха* (ii.57d).

[*Саутрантиките*:] Когато ви попитах (i.6) какво е *пратисамкхяниродха*, вие отговорихте: „Тя е разединение“. Попитах: „Какво е разединение“ и вие отговорихте: „То е *пратисамкхяниродха*“! Двата отговора образуват порочен кръг и не обясняват природата на *дхарма*, необусловеното, за което се отнасят. Дължите ни друго обяснение.

[*Сарвастивадините*:] Тази *дхарма* по природата си е автентична, но неизразима; само *Ариите* я „осъществяват“ вътрешно, всеки за себе си. Единственото, което е възможно, е да посочим нейните общи характеристики, като кажем, че има реално съществуващо нещо (*дравя*), различно от другите неща, което е добро и вечно и което получава името *пратисамкхяниродха* и което също е наречено разединение или *висамйога*.

Саутрантиките твърдят, че трите вида необусловени неща (i.5b) не са реални. Трите *дхарми*, които се имат предвид, не са отделно различни и истински неща – като цвета, усещането и пр.³⁸²

1. Това, което е наречено „пространство“ (*акаша*, *ākāśa*), е просто отсъствието на каквото и да е осезаемо нещо, тоест отсъствие на съпротивляващо се тяло. Хората поради неразбиране казват, че има пространство в случай, че не срещат никакво препятствие.

2. Това, което е наречено *пратисамкхяниродха* или *Нирвана* е – при условие, че произведените вече замърсявания и произведеното вече съществуване са унищожени – е отсъствието на всякакви други замърсявания или на всякакво друго съществуване и то вследствие на силата на съзнанието (*пратисамкхя* = *праджня*; *pratisamkhyā* = *prajñā*).³⁸³

3. Когато независимо от силата на съзнанието (*пратисамкхя*), а поради самото отсъствие на причини има и отсъствие на възникващи *дхарми*, това е, което се нарича *апратисамкхяниродха*, *apratīsamkhyānirodha*. Например, когато преждевременна смърт прекъсне съществуване (*никаясабхага*, *nikāyasa-bhāga*, ii.10, 14), има *апратисамкхяниродха* на *дхармите*, които биха възникнали в хода на съществуването, ако то продължеше.

4. Според друга школа,³⁸⁴ *пратисамкхяниродха* е бъдещото невъзникване на замърсяванията по причина на съзнанието (*праджня*); *апратисамкхяниродха* е бъдещото невъзникване на страдание, тоест на съществуване поради изчезване на замърсяванията, а не пряко като следствие от съзнание. (Първото тогава би било *сопадхишеша нирванадхату* ((*sopadhiṣeṣa nīrvāṇadhātu*, *нирвана* с остатък)), а второто – *нирупадхишеша нирванадхату* ((*nīrupadhiṣeṣa nīrvāṇadhātu*, *нирвана* без остатък)).

Но [*Саутрантиките* възразяват:] бъдещото невъзникване на страдание предполага съзнание (*пратисамкхя*); следователно то е включено в *пратисамкхяниродха*.

5. Друга пък Школа³⁸⁵ дефинира *апратисамкхяниродха* като „по-късно несъществуване на *дхарми*, възникнали“ по силата на своето спонтанно унищожение.³⁸⁶

(Отговор:) При тази хипотеза *апратисамкхяниродха* не би била вечна, тъй като тя няма да съществува, докато *дхармата* в качеството си на причина, (тоест замърсяването) не умре.

(Въпрос:) Но дали *пратисамкхяниродха* няма определено съзнание – *пратисамкхя* – за свой предшественик? В такъв случай тя също не би била вечна, защото ако отсъства нейно предшестващо, то ще отсъства и нейното последващо.

(*Вайбхашиките* отговарят:) Не може да казвате, че *пратисамкхяниродха* не е вечна, защото нейното предшестващо е *пратисамкхя*: В действителност тя няма *пратисамкхя* за свое предшестващо. Не може да се каже, че *пратисамкхя* е по-раншна или че „невъзникването на невъзникнала *дхарма*“ е нещо следващо. Нека обясним. Невъзникването винаги съществува само по себе си. Ако отсъства *пратисамкхя*, *дхармата* ще възникне; но ако възникне *пратисамкхя*, *дхармите* по никакъв начин няма да възникнат. Въздействието, ефектът на *пратисамкхя* по отношение на тяхното невъзникване се състои в следното:

1) преди *пратисамкхя* няма препятствие пред тяхното възникване;

2) но при наличие на *пратисамкхя*, *дхармите*, чието възникване не е било възпрепятствано по-преди, не възникват.

[*Сарвастиваните* оборват *Саутрантиките*.] Ако *Нирвана* е просто невъзникване (*анутпада*, *anutpāda*), как се обяснява *Сутрата* (*Самюктагама*, *Samyuktagama*, TD 2, т. 182b15), която казва: „Отглеждането на петте способности ((доминанти)) – вяра и пр. – има за свой резултат изоставянето на минало, настоящо и бъдещо страдание?“³⁸⁷ В действителност това изоставяне не е нищо друго освен *Нирвана* и може да има невъзникване само на бъдеща *дхарма*, а не на минала или настояща *дхарма*.

[1. *Саутрантиките*:] Тази *Сутра* не противоречи на нашата дефиниция за *Нирвана*. В действителност, „изоставянето на минало и настоящо страдание“ означава изоставяне

на замърсяванията, отнасящи се до минало и настояще страдание. Нашето тълкуване се потвърждава от друг текст (*Самюкта*, *Samyukta*, TD 2, т. 19а8?), който казва: „Изостави желанието (*чхандарага*, *chandarāgai*,³⁸⁸) отнасящо се до *рупа*, до усещания ... и до съзнание. Когато желанието е изоставено, *рупа*, ... и съзнание ще бъдат изоставени и разбрани от вас“.³⁸⁹ Именно по този начин трябва да разбираме „изоставянето на минало и настоящо страдание“, за което говори *Сутрата*, посветена на способностите.

Ако човек предприеме един друг прочит на тази *Сутра* за способностите, а именно: „Отглеждането на уменията... има за свой резултат изоставянето на минали, настоящи и бъдещи замърсявания“, то обяснението е същото.

Или по-точно, минало замърсяване е замърсяването от предишно съществуване; настоящето замърсяване е замърсяване от настоящето съществуване – и те не се отнасят до замърсявания от даден минал или настоящ момент. Същото важи и за осемнадесетте *тришнавичарити*, *trīṣṇavicāritā*, (*Aṅguttara*, ii.212) или „разновидности на жаждата“. Разновидностите (*вичарита*), отнасящи се до минало съществуване, се наричат минали разновидности, тези, които се отнасят до настоящето съществуване, се наричат настоящи разновидности, а тези, които се отнасят до едно бъдещо съществуване, се наричат бъдещи разновидности.

Минали и настоящи замърсявания поставят в настоящата серия семена, които ще доведат до възникването на бъдещо замърсяване. Когато тези семена биват изоставени, се изоставя и миналото, и настоящето замърсяване. По същия начин може да се каже, че едно действие е изчерпано, когато възмездие за него е изчерпано.

„Що се отнася до бъдещо страдание и бъдещо замърсяване, това, което се разбира под тяхно „изоставяне“, е фактът, че те абсолютно няма да възникнат, щом семената липсват.

Как иначе да се разбира изоставянето на минало или настоящо страдание? Няма никакъв смисъл в това да се прави

усилие за унищожаване на онова, което е умряло или което умира.

[2. *Сарвастиваните*:] Ако необуловените неща не съществуват, как може *Сутрата* да казва: „Разединяването (*вирага*, *virāga*) е най-добрата от всички обусловени и необуловени *дхарми*?“ Как може *дхарма*, която не съществува, да е най-добра сред *дхармите*, които не съществуват?³⁹⁰

[*Саутрантиките*:] Ние не казваме, че необуловените неща не съществуват. Те съществуват фактически по начина, по който ние казваме, че съществуват. Нека обясним. Преди да се произведе звук, казваме: „Има несъществуване (на звука) преди звука“. След като звукът е „умрял“, казваме: „Има несъществуване (на звук) след звука“, но все пак не е доказано, че несъществуването съществува.³⁹¹ Същото е в сила и за необуловените неща.

Макар че е не-съществуващо, едно необуловено нещо заслужава да се уважава, а именно разединяването (*вирага*), абсолютното бъдещо не-съществуване на нищо лошо. Това не-съществуващо нещо е най-бележитото от всички не-съществуващи неща. *Сутрата* го възхвалява като казва, че то е най-доброто, така че у привържениците да се породи радост и обич по отношение на него.

[3. *Сарвастиваните*:] Ако *пратисамкхяниродха* или *Нирвана* е несъществуваща, как може да бъде една от Истините. Как може да бъде Третата Благородна Истина?

(Отговор:) Какво трябва да разбираме под „Благородна Истина“ или *ариясамя*, *āriyasatya*? Без съмнение смисълът на *самя*, *satya* (Истина) е „не-неправилен“. *Ариите* виждат това, което съществува и това, което не съществува по един не правилен начин: в това, което е страдание, те виждат само страдание, а в несъществуването на страдание те виждат несъществуването на страдание. Какво противоречие виждате в несъществуването на страданието и в *пратисамкхяниродха*, че са Истина?

А въпросното не-съществуване е Третата Истина, защото *Ариите* я виждат и обявяват веднага непосредствено след Втората Истина.

[4. *Сарвастиваните*:] Но ако необуловените неща не съществуват, съзнанието, което има пространството и двете унищожения за свой обект, би имало едно „не-нещо“ за свой обект.

[*Саутрантиките*:] Ние не виждаме никакво неудобство в това, както ще обясним в дискусиата за миналото и бъдещето (v. 25).

[5. *Сарвастиваните*:] Какво лошо виждате в това да се твърди, че необуловените неща наистина съществуват?

[*Саутрантиките*:] Какво преимущество виждате в това?

[*Сарвастиваните*:] Това преимущество, че доктрината на *Вайбхашиките* е запазена и защитена.

[*Саутрантиките*:] Нека боговете бъдат натоварени със защитата на тази доктрина, ако преценят, че това е възможно! Но да се твърди, че необуловените неща съществуват сами по себе си, означава да се твърди, че нещо несъществуващо е нещо реално. В действителност необуловените неща не се опознават чрез пряко възприятие (*пратякша, pratyakṣa*), както е в случая с физическата материя, усещанията и пр., нито чрез подразбиране и заключения (*анумана, апитāна*) въз основа на тяхното действие, както е в случая със сетивните органи.

[6. *Саутрантиките*:] Нещо повече, ако *ниродха* или унищожението е нещо само по себе си, как ще оправдаете родителния падеж при *духкхася ниродхах, duḥkhasya nirodhaḥ* – унищожение на страданието – като унищожение на замърсяването или като унищожение на обекта на замърсяване? В нашата система лесно се обяснява: унищожаването на нещо е просто не-съществуването на това нещо. „Унищожението на страданието“ означава, че „страданието няма да съществува повече“. Но ние не можем да си представим, че съществува някаква връзка – причина и резултат, резултат и причина, както

и връзка на цялото към частите и пр. – между нещата, тоест между замърсяванията и тяхното унищожение, възприемано като нещо съществуващо само по себе си, което би оправдало родителния падеж.

Ние твърдим [отговарят *Сарвастиваните*,] че унищожението е нещо само по себе си. И въпреки това можем да приемем унищожението като свързано с такива неща (унищожение на похот и пр.), защото човек придобива притежаване (*прапти*, ii.37b) на унищожението в момента, в който той отсича притежаването на дадено нещо.

Но, отговаряме ние, кое е това, което определя или установява вземането на притежание на унищожението?³⁹²

[7. *Сарвастиваните*:] *Сутрата* говори за *Бхику*, който придобил *Нирвана* в този живот.³⁹³ Ако *Нирвана* е не-съществуване, как може да я придобие?

[*Саутрантиките*:] *Бхику* чрез притежаването на противостоящата сила или на противоотровата, тоест чрез притежаването на Пътя, е придобил тъждественост (*ашрая*), противопоставяща се на замърсяванията и противопоставяща се на ново съществуване. Ето защо *Сутрата* казва, че е придобил *Нирвана*.

8. Още повече че имаме текст, който показва, че *Нирвана* е чисто не-съществуване. *Сутрата* (*Saṃyukta*, TD 2, т.88a7)³⁹⁴ казва: „Пълното изоставяне, пречистването, изтощаването, разединяването, унищожаването, стихването, окончателното преминаване на това страдание и не-прераждането, не-вкопчването, не-появяването на друго страдание – това е мир и спокойствие, това е чудесно, а именно отхвърлянето от всички *упадхи* (*upadhi*, основа, субстрат на съществуването)), изчерпването на жаждата, разединяване, унищожаване, *Нирвана*“.

[*Сарвастиваните*:] Когато *Сутрата* казва, че *Нирвана* е не-появяване на ново страдание, *Сутрата* иска да каже, че няма появяване на страдание в *Нирвана*.³⁹⁵

[*Саутрантиките*:] Не виждаме локативът ((падежът, показващ място)) „в *Нирвана*“ да има каквато и да е сила, че да доказва, че *Нирвана* е нещо. В какъв смисъл вие разбирате локатива *асмин* ((*asmin*, в мене))? Ако това иска да каже *асмин сати*; *asmin sati*, „ако има *Нирвана*, няма появяване на страдание“, то тогава страданието никога няма да се появи, тъй като *Нирвана* е вечна. Ако иска да каже *асмин прапта*, в смисъл „ако *Нирвана* е била придобита“, ще трябва да се признаете, че бъдещото страдание няма да се появи, докато Пътят – по силата на който предполагате, че се придобива *Нирвана* – или е придобит, или по-скоро е бил придобит.³⁹⁶

[9. *Саутрантиките*:] Следователно сравнението в *Сутрата* е отлично, „Освобождаването на неговия ум е като *Нирваната* ((потушаването)) на огъня“.³⁹⁷ Тоест както унищожаването на огъня е само „отмирането“ на огъня, а не нещо, определено само по себе си, така е и освобождаването на ума на Благословения.

[10. *Саутрантиките*:] все още се придържат към *Абхидхарма*, където четем: „Какво са *дхармите авастука*, *avastuka*? Те са необусловените неща“.³⁹⁸ Думата *авастука* означава „нереален“, „без присъща, собствена природа“.

[*Вайбхашиките* не приемат това тълкуване]. Думата *васту* в действителност има пет утвърдени значения:

1. *васту* в смисъл на нещо само по себе си, например: „Когато някой е придобил това *васту* (*аиубха*, *aśubhā*, vi.11), той е в притежание на това *васту*“ (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 102c11; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 985a22);

2. *васту* в смисъл на кой да е обект на съзнанието, например: „Всички *дхарми* се познават чрез различни знания, всяко познаващо своя собствен обект“ (*Prakarāṇa*, TD 26, т. 713c20);

3. *васту* в смисъл на „място на привързване“, например: „Онзи, който е привързан към *васту* чрез оковата обич, дали е привързан към същото *васту* чрез оковата омраза?“ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 298b-c);

4. *васту* в смисъл на причина, например: „Кои са *дхармите*, притежаващи причина (*савастука*)? Обусловените *дхарми*“ (*Prakaraṇa*, TD 26, т. 716a4);³⁹⁹

5. *васту* в смисъл на действието „акт на присвояване“, например: „*васту* на ниви, *васту* на къща, *васту* на магазин, *васту* на богатства“. Изоставяйки действието присвояване на такива неща за себе си, той се отказва от тях (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 288b5).⁴⁰⁰

Вайбхашиките заключават. В откъса, който ни интересува, *васту* има значението на причина. *Авастука* означава „онова, което няма причина“. На необусловените неща, въпреки че са реални, винаги им липсва активност, те нямат причина, която да ги е произвела и не произвеждат резултати.

Трябва да обясним какъв вид резултат следва от всеки вид причина.

56a. **Възмездие** е резултатът от последната причина.⁴⁰¹

vipākaphalam antyaśya

Последната причина е причина, водеща до възмездие, *випахету*, защото причината, водеща до възмездие, е посочена последна в списъка. Първият резултат, *випахала* (iii.57), е резултатът от тази причина.

56b. **Доминиращият резултат** е резултатът от първата.⁴⁰²

pūrvasyādhipataṃ phalam |

Първата причина е *карнахету* или причина за съществуване. Последният резултат произлиза от нея.

Такъв резултат се нарича *адхипаджа*, *adhipaja*, възникнал от доминиране ((поради това, че доминира)) или *адхипата*, *adhipata*, принадлежащ на доминирането, защото той е резултатът от доминиращата причина (*адхипатифала*, ii.58c-d). *Каранакхету* се счита за играеща ролята на господар (*адхипати*).

Но, ще кажете, способността за несъздаване на препятствие (*анаваранабхаваматравастхана*, *anāvaraṇabhāvamātrāvasthāna*, ii.50a) е достатъчна да бъде *каранакхету*. Как може тя да се счита за „доминираща причина?“

Каранакхету е или „не-ефикасна причина“ и тогава се счита за доминираща, понеже не създава препятствие, или „ефикасна причина“, при което пак се счита за доминираща, защото притежава надмощие, доминира и поражда активност. Например, десетте *аятани* (цветът и органът на зрение и пр.) са доминиращи по отношение на петте сетивни съзнания. Общите действия на живите същества доминират ((са преобладаващи)) по отношение на физическия свят.⁴⁰³ Органът на слуха упражнява непряко доминиране (*адхипатя*, *ādhipatyā*) по отношение на зрителното съзнание, защото след като чутото е разбрано, човек изпитва желание да го види. Аналогично за следващите. (Вж. ii.50a).

56c-d. Постоянно изливащото се е резултатът от подобната причина и от универсалната причина.
sabhāga sarvatragayor niṣyandaḥ

Постоянно изливащият се резултат (*нишияндафала*, *niṣyandaphala*) произлиза от *сabhāгахету* (ii.52) и от *сарватрагахету* (ii.54), защото резултатът от тези двете е подобен на неговите причина (ii.57c; iv.85).

56d. Пауруша или мъжки резултат е резултат от две причини.
pauruṣaṃ dvayoḥ ||

Резултатът от *сабхагахету* (ii.59) и от *сампраюктакахету* (ii.53) се нарича *пауруша*, *рауриша*, или мъжки, тоест резултатът от *пурушакара* е „мъжки“ (*пауруша*) резултат.

Пурушакара или мъжкия резултат не е различен от самия човек, защото действието не е различно от този, който го извършва. Мъжкия резултат (*пурушакарафала*) следователно може да се нарече „мъжки“ (*пауруша*) резултат.

Какво разбираме под „мъжки“?

Активността на една *дхарма* се нарича „мъжка“ (*пурушакара*), защото тя е подобна на действието, извършвано от даден човек. Както даваме име на растението *какаджангха*, *kākaṅga* „гарванов крак“, защото прилича на крак на гарван. Героите са наричани *маттахастини* (*mattahastin*, разгневен слон), защото приличат на разгневени слонове.

Дали *сампраюктакахету* и *сахабхухету* са единствените причини, даващи мъжки резултат?

Според едно мнение всички други причини имат този вид резултат с изключение на причините от възмездие (*випакахету*). Този резултат в действителност е или едновременен със, или непосредствено следващ своята причина; но не такъв е случаят с причината от възмездие.

Според други Учители,⁴⁰⁴ причината от възмездие може да дава „от разстояние“ мъжки резултат, както например прибирането на плодовете не от този, който ги е засадил.

(От това следва, че една *дхарма* е: (1) *нишияндафала*, защото възниква като подобна на своята причина; (2) *пурушакарафала*, защото възниква чрез силата на своята причина; (3) *адхипатифала*, защото възниква поради не-срещане на препятствие пред своята причина.)

Какви са характеристиките на различните резултати?

57а. Възмездието е неутрална дхарма.

vipāko 'vyākṛto dharmah |

Възмездието (*винака*) е незамърсена, неутрална (*анивритавякрита*) дхарма.

Измежду незамърсените, неутрални дхарми някои принадлежат на живи същества, докато други не принадлежат на живи същества. Поради това авторът уточнява:

57б. Принадлежащи на живите същества,

sattvākhyaḥ

тоест те възникват в серията на живите същества.

За някои принадлежащи на живите същества дхарми се казва, че са поради натрупване (*аупачаика, аурасауика*, дошло от храна и пр.), а за други се казва, че са поради постоянно изливане (*нашияндика, naiṣyandika*, дошло от причина, подобна на тях, i.37, ii.57c). По-нататък авторът уточнява, че те

57с. Възникват по-късно в сравнение с една не-неутрална дхарма.

vyākṛtodbhavaḥ |

Едно не-неутрално действие е наречено така, защото произвежда възмездие. Не-неутралните действия биват лоши действия и добри-нечисти (*кушаласасрава, kuṣalāsāsrava*, ii.54c-d) действия. От действия с такава природа по-късно – не по същото време и не непосредствено след тях – възниква резултатът, който се нарича „резултат от възмездие“ или „зрял резултат“ (*винакафала*).

Защо не разглеждаме дхармите, които не са част от живи същества – планини, реки и пр. – за резултати от възмездие? Те не възникват ли от добри или лоши действия?

Дхармите, които не са част от живи същества, са, по природата си, общи – всеки може да се ползва от тях. Докато резултатите от възмездие са уникални по дефиниция: друг човек никога не изживява резултатите от възмездието за действия, които извършвам аз. В допълнение към резултата от възмездие, действието произвежда и „доминиращ резултат“ (*адхипатифала*). Но всички същества изживяват съвместно този резултат, тъй като съвкупността от техните действия става причина за неговото създаване (вж. по-горе бел. 403).

57d. **Резултат, който наподобява своята причина се нарича постоянно изливащ се.**⁴⁰⁵
niḥsyando hetusadrśaḥ |

Една *дхарма*, наподобява своята причина, е постоянно изливащ се резултат (*нишияндафала*). Две причини – подобната причина и универсалната причина (*сабхагахету*, ii.52 и *сарва-трагахету*, ii.54a-b) – произвеждат един постоянно изливащ се резултат.

Ако резултатът от универсалната причина е продължаващ резултат, резултат, подобен на своята причина, защо тогава универсалната причина не я именуваме подобна причина?

Резултатът от една универсална причина винаги е подобен на своята причина, защото: (1) от гледна точка на нивото: той, като нея, принадлежи на *Камадхату* и пр.; (2) от гледна точка на моралните му характеристики, той, като нея, е замърсен.

Но резултатът може да принадлежи на категория, различна от категорията на своята причина. „Категория“ означава методът на изоставяне. Той се поддава на изоставяне чрез Виждане на Истината за Страданието и пр. (ii.52b). Ако от тази последна гледна точка има подобие между една причина и нейния резултат, универсалната причина е едновременно и подобна причина.

Тук са възможни са четири алтернативи:

1. Подобна причина, която не е универсална причина – например, не-универсално замърсяване (*рага* ((похот)) и пр.), свързано със замърсявания от собствената им категория.

2. Универсална причина, която не е подобна причина – универсалните замърсявания, свързани със замърсяване от друга категория.

3. Универсална причина, която е в същото време и подобна причина – универсалните замърсявания, свързани със замърсяване от собствената им категория.

4. Всички останали *дхарми* не са нито подобни причини, нито универсални причини.⁴⁰⁶

57е. Унищожаване, дължащо се на интелект, е разединяване.

visamyoḡaḥ kṣayo dhiyā ||

Разединяването (*висамйога*) или *висамйогафала*, „резултатът, който се състои от разединяване“, е унищожение (*кшая* = *ниродха*), придобито вследствие на интелекта ((умозрително съзнание)) (*дхи* = *праджня* = мъдрост). Затова *висамйогафала* е *пратисамкхяниродха* (вж. по-горе стр. 424).

58а-в. Една дхарма е мъжки резултат от дхармата, по силата на която възниква.

yadbalāj jāyate yat tatphalaṃ puruṣakārajam |

Това е една обусловена *дхарма*.

Примери. Вглъбяването в Първата *Дхияна* е мъжки резултат на един ум от *Камадхату*, който я предизвиква или подготвя. Вглъбяването във Втората *Дхияна* е мъжки резултат на един ум от Първата *Дхияна*.

Една чиста *дхарма* може да бъде мъжки резултат на нечиста *дхарма* (напр. *лаукикаградхармите*, *laukikāgradharma* имат *духкхе дхармаджнянакшанти* за свой резултат, vi.25c-d).

Ум, който може да създава фиктивни същества (*нирмана-читта*), е мъжки резултат от един ум в *Дхияна* (vii.48). И така нататък.⁴⁰⁷

Пратисамкхяниродха или *Нирвана* се счита за „мъжки резултат“, но определението, дадено в *Карика* 58a-b, е неприложимо за *ниродха*, която, бидейки вечна, не възниква. Тогава казваме, че тя е мъжки резултат от *дхармата*, по силата на която се постига притежаването ѝ.

58c-d. Всяка обусловена дхарма е доминиращият резултат (*адхипатифала*) на обусловени дхарми с изключение на дхармите, които са по-късни от нея.⁴⁰⁸

apūrvāḥ saṃskṛtasyaiva saṃskṛto 'dhipateḥ phalam ||

Каква е разликата между мъжки резултат и доминиращ резултат?

Първият е свързан с вършителя. Вторият е свързан както с вършителя, така и с не-вършителя. Например, нещо измайсторено е резултат както на мъжкия резултат, така и на доминиращия резултат на майстора, който го е създал. Докато измайстореното е единствено доминиращият резултат на онова, което не е майстора.

Пита се, в какво състояние (*авастха*) – минало, настоящо, бъдещо – се намира всяка от причините (*хету*), когато тя грабва и когато произвежда своя резултат?

59. Пет причини грабват своите резултати в настоящето; две го произвеждат в настоящето. Две го произвеждат и в миналото, и в настоящето; една го произвежда в миналото.⁴⁰⁹

*vartamānāḥ phalaṃ pañca grhṇanti dvau prayacchataḥ /
varttamānābhyatītau dvau*

Какво се разбира под „грабване на резултат“ и „произвеждане на резултат“?⁴¹⁰

Една *дхарма* грабва резултат, когато става негово семе.⁴¹¹

Една *дхарма* произвежда резултат в момента, когато дава на този резултат силата да възникне, тоест в момента, когато бъдещият резултат, бидейки вече или насочен към възникване, или готов да възникне, тази *дхарма* му дава силата, която предизвиква влизането му в настоящето.

59а-б. Пет причини грабват своя резултат в настоящето.

vartamānāḥ phalaṃ pañca grhṇanti

Пет причини грабват своите резултати само когато са в настоящето. В миналото те вече са грабнали своите резултати, а в бъдещето те нямат активност (v.25).

Същото важи и за *каранахету* ((причината за съществуване)), но строфата не я споменава, защото за *каранахету* не е задължително да има резултат.

59б. Две произвеждат техния резултат в настоящето.

vartamānāḥ phalaṃ pañca grhṇanti

Едновременно съществуващата причина (*сахабху*) и свързаната причина (*сампраюкта*) произвеждат своите резултати, само когато са в настоящето. Тези две причини в действителност грабват и произвеждат своите резултати по едно и също време.

59с. Две произвеждат техния резултат и в миналото, и в настоящето.

varttamānābhyatītau dvau eko'tītaḥ prayacchati ||

Подобната причина (*сабхага*) и универсалната причина (*сарватрага*) произвеждат своите резултати, както когато са в настоящето, така и когато са в миналото.

Как може те да произвеждат своите постоянно изливащи се резултати (*нишиянда*, ii.56с), когато са в настоящето? Видяхме (ii.52b, 54a), че те са по-ранни от своя резултат.

Казва се, че те произвеждат своите резултати в настоящето, защото ги произвеждат незабавно. След като техният резултат вече е възникнал, те са минали, вече са го произвели. Те не произвеждат един и същ резултат два пъти.⁴¹²

1. Случва се, че в даден момент една добра подобна причина (*сабхагахету*) грабва резултат, но не произвежда резултат. Четири са алтернативите: да грабне, да произведе, да грабне и произведе и нито да грабне, нито да произведе.⁴¹³

(1) Притежаването на корените на доброто от човек, който ги е отсякъл (iv.80a), изоставяйки ги в последния момент, грабва резултат, но не произвежда резултат.⁴¹⁴

(2) Притежаването на корените на доброто, които човек взема отново (iv.80с), придобивайки ги в първия момент, произвежда резултат, но не грабва резултат.

Трябва да кажем:⁴¹⁵ Същото това притежаване – притежаването, изоставяно в последния момент от човека, който е отсякъл корените на доброто – произвежда своя резултат, но не го грабва в момента, когато този човек взема отново корените на доброто.

(3) Притежаването от човек, чиито корени на доброто не са отсечени, с изключение на горните два случая (на човека, който е постигнал тяхното отсичане и на човека, който отново ги придобива) и грабва, и произвежда.

(4) Във всички други случаи притежаването нито грабва, нито произвежда. Например, притежаването на корените на доброто от човек, чиито корени на доброто са отсечени и притежаването на корени на доброто от по-високо ниво от човек, паднал от това ниво – тези притежавания вече са грабнали своя резултат и следователно не го грабват повече; те не го и произвеждат, тъй като човек не може да притежава тези корени в настоящето.

2. *Вибхаша* посочва същите възможности за лошите подобни причини:

(1) Притежаването на лоши *дхарми*, което човек, придобил разединяване от желанието, изоставя в последния момент.

(2) Притежаването, което човек, паднал от разединяване, придобива в първия момент.

Трябва да се каже: Това са онези същите притежания, когато човек пада от разединяване.

(3) Притежаването от човек, който не е разединен, с изключение на двата случая по-горе.

(4) Притежаването във всички останали случаи. Например, притежаването от човек, който е разединен, но не е субект на падане.

3. И за замърсените-неутрални подобни причини също има четири алтернативи:

(1) Последното притежаване на замърсени-неутрални *дхарми*, което светецът, който става *Архат*, изоставя.

(2) Първото притежаване, което придобива един паднал *Архат*.

Или казано по-точно: гореспоменатото притежаване от даден *Архат*, който е паднал.

(3) Притежаването на един неразединен човек в *Бхавагра*, като предходните два случая се изключват.

(4) Притежаването във всички останали случаи – притежаването от един *Архат*.

4. Когато една незамърсена-неутрална подобна причина произвежда своя резултат, тя го грабва (защото незамърсените-неутрални издържат до *Нирвана*), но тя може да грабне своя резултат и без да го произведе. Например, последните *скандхи* на *Архата* нямат постоянно изливащ се (*нишиянда*) резултат.

5. До момента разгледахме *дхармите*, които нямат „обект на съзнание“ (*саламбана*). Но ако разглеждаме ума с неговите умствените състояния в последователността на техните моменти, може да установим следните четири алтернативи за добрите подобни причини:

(1) Грабва, но не произвежда. Когато един добър ум е следван непосредствено от замърсен или от незамърсен-неутрален ум, този добър ум – като подобна причина – грабва, тоест обективизира постоянно изливащ се резултат, а именно един добър бъдещ ум, който или е или не е предопределен да възникне. Той не произвежда постоянно изливащ се резултат, тъй като умът, който го следва – замърсен или незамърсен-неутрален – не е постоянно изливащ се от един добър ум.

(2) Произвежда, но не грабва. Когато добър ум следва непосредствено замърсен или незамърсен-неутрален ум, един добър по-раншен ум произвежда постоянно изливащ се резултат, а именно добрия ум, който току що разгледахме. Този по-ранен ум не грабва резултат, тъй като го е грабнал по-рано.

(3) И грабва, и произвежда. Два добри ума следват един подир друг, като първият грабва и произвежда един постоянно изливащ се резултат, който е вторият ум.

(4) Нито грабва, нито произвежда. Когато замърсени или незамърсени-неутрални умове се следват един друг, по-ранният добър ум, като подобна причина, е грабнал по-рано свой резултат и по-късно ще произведе свой резултат, но за един определен миг той нито грабва, нито произвежда.

По същия начин може да установим четири алтернативи и за лошите подобни причини.

59d. Една причина произвежда своя резултат в миналото

eko 'tītaḥ prayacchati ||

Причината от възмездие произвежда своя резултат, когато е в миналото, защото този резултат не е нито едновременен, нито непосредствено следващ своята причина.

Някои други Учители, [учените от Запада (*Vibhāṣā*, TD 27 т. 630b15)] казват, че съществуват четири резултата, различни от петте резултата, които току що споменахме. Тези четири са:

(1) *пратиштвафала*, *pratiṣṭhāphala*, основен резултат: един кръг от вода е резултатът от кръга вятър (iii.54) и така нататък, чак до растенията, които са резултат от земята;

(2) *прайогафала*, *prayogaḥphala*, резултат от подготвителни упражнения: *анутпададжняна*, (*anutpādajñāna*, знание за невъзникването) и пр. (vi.50) е резултатът от *шубха* (*śubhā*, доброта, благополучие, благоприятно) и пр. (vi.11);

(3) *самагрифала*, *samāgrīphala*, резултат от комплекс: зрителното съзнание е резултат от органа на зрение, от нещо видимо – от светлината и от един акт на внимание (*Мадхямакаврutti*, *Madhyamakavṛtti*, 454);

(4) *бхаванафала*, *bhāvanāphala*, резултат от медитацията: ум, способен да създава фиктивни същества (vii.48) е резултатът от *Дхияна*.

[Според *Сарвастивадините*] първият от тези четири резултата е включен в категорията на доминиращия резултат; другите три са включени в категорията на мъжкия резултат.

Обяснихме причините и резултатите. Сега трябва да проучим колко са причините, които произвеждат различните *дхарми*.

От тази гледна точка *дхармите* попадат в четири категории: (1) замърсени *дхарми*, тоест замърсяванията, *дхармите*, свързани със замърсяванията и *дхармите*, произлизащи от замърсяване (iv.8); (2) *дхарми* от възмездие или *дхарми*, възникнали от причина от възмездие (*винакахету*, ii.54c); (3) първите чисти *дхарми*, тоест *духкхе дхармаджнянакшанти* (i.38b, vi.27) и *дхармите*, съществуващи едновременно с това *кшанти*; (4) другите *дхарми*, тоест неутралните *дхарми* с изключение на *дхармите* от възмездие, както и добрите *дхарми*, с изключение на първите чисти *дхарми*.

60-61b. Умът и неговите умствени състояния са: 1) замърсени; 2) възникнали от причина от възмездие; 3) други; 4) чисти за пръв път и възникващи от причини, които остават, след като (в следната последователност) се изключват: 1) причините от възмездие, 2) универсалните причини, 3) и двете предишни причини, 4) двете предишни причини плюс подобните причини. Що се касае до *дхармите*, които не са ум или умствени състояния, допълнително се изключва и свързаната причина.⁴¹⁶

*kliṣṭā vipākajāḥ śeṣāḥ prathamāryā yathākramam |
vipākaṃ sarvaḡaṃ hitvā tau sabhāgaṃ ca śeṣajāḥ ||
cittacaittāḥ | tathā 'nye 'pi samprayuktakavarjitāḥ |*

Умът и неговите умствени състояния: (1) когато са замърсени, те възникват от пет причини, с изключение на причината от възмездие; (2) когато са от възмездие, те възникват от пет причини с изключение на универсалната причина; (3) когато са

различни от предишните две категории и от четвъртата, те възникват от четири причини с изключение на причината от възмездие и универсалната причина; (4) когато са чисти за пръв път, възникват от три причини, с изключение на споменатите по-горе две причини и подобната причина.

Дхармите, които не са ум или умствени състояния, а именно материалните *дхарми* и *самскарите*, несвързани с ума (ii.35), възникват (според това в коя от четирите категории попадат) от причини, свойствени за съответната категория, с изключение на свързаните причини, по следния начин:

- замърсени и от възмездие – от четири причини;
- различни – от три причини;
- чисти за първи път (*анасравасамвара*, *anāsravasamvara*, iv.13) – от две причини.

Няма *дхарма*, която да произлиза от една единствена причина, ((защото)): причината за съществуване и едновременно съществуващата причина никога не липсват.

Обяснихме причините (*хету*). Какво представляват условията (*пратяя*)?

61с. **Казано е, че пратяя са четири.**⁴¹⁷
catvāraḥ pratyayā uktāḥ cittacaittāḥ

Къде е казано?

В *Сутрата*. Тя казва: „Съществуват четири условия (*пратяя*), а именно:

- (1) причини като условия (*хетупратяята*);
- (2) едно равносилно и непосредствено предшестващо условие (*саманантара-пратяята*);
- (3) един обект като условие;
- (4) едно доминиращо влияние като условие (*адхипати-пратяята*)“.

Пратяята означава „вид пратяя“.⁴¹⁸

Какво означава „причина като условие“?

61d. **Прапята, която носи името хету, е пет хету.**
hetvākhyauḥ pañca hetavaḥ ||

Изключвайки *каранахету* ((причината за съществуване)), петте останали *хету* ((причини)) съставляват *хетупрапя* – причините като условия.

Какво означава „равносилно и непосредствено предшестващо условие“?

62a-b. **Умът и неговите умствени състояния, които са възникнали, с изключение на последните, са равносилно и непосредствено предшестващо условие.**
cittacaittā acaramā utpannāḥ samanantaraḥ |

Като се изключи последния ум и последните умствени състояния на *Архата* в момента на *Нирвана*, всички умове и умствени състояния, които са възникнали, са равносилно и непосредствено предшестващо условие.

1. Само умът и умствените състояния са равносилно и непосредствено предшестващи условия. За кои *дхарми* те са равносилни и непосредствено предшестващи условия?

(1) Този вид условие се нарича *саманантара* (равно и непосредствено предшестващо), защото то произвежда равносилни (*сама, сата*) и непосредствени (*анантара, анантара*) *дхарми*. Префиксът *сам* се разбира в смисъл на равнозначност.

Затова⁴¹⁹ само умовете и техните умствени състояния са равносилни и непосредствено предшестващи условия, защото няма равностепенност между причина и нейния резултат по отношение на другите *дхарми*, например, материалните *дхарми*. В действителност след една *рупа* от сферата на *Камадхату* по едно и също време могат да възникнат две *рупи* – едната от *Камадхату*, другата от *Рунадхату*,⁴²⁰ или две *рупи*: едната от *Камадхату*, другата – чиста;⁴²¹ докато един ум в *Камадхату* и един ум в *Рунадхату* никога не могат да възникнат по едно и също време след един ум в *Камадхату*. Появяват се на *рупа* е объркващо: нали едно равносилно и непосредствено предшестващо условие не произвежда объркани резултати – значи следва че материалните *дхарми* не са равносилни и непосредствено предшестващи условия.

Васумитра казва: Втора *рупа* от натрупване може да възникне в същото тяло, защото без нея серията на *рупа* от натрупване би била прекъсната. Следователно *рупа* не е равно и непосредствено предшестващо условие.⁴²²

*Бхаданта*⁴²³ казва: *рупа дхарма* е непосредствено следвана от повече или по-малко. Така тя не е равно и непосредствено предшестващо условие. По-малко възниква от повече, както когато голяма купчина слама, изгорена, се превръща в пепел. По-голямо възниква от по-малко, както когато едно малко семе произвежда корените на смокинята, нейното стъбло, клони и листа.

(2) [Възражение:] Когато умовете следват непосредствено един след друг, винаги ли допускат еднакъв брой видове свързани умствени състояния? Не. По-ранният ум допуска по-голям брой видове умствени състояния, а по-късният ум – по-малък брой; и обратно. Умове – добри, лоши или неутрални – следват един след друг, но те не допускат същия брой свързани умствени състояния (ii.28-30). Вгълбяванията, които следват едно друго допускат или не допускат *витарка* и *вичара* (iii.7). Така че няма равностепенност както при умствените състояния, така и при материалните *дхарми* (*Vibhāṣā*, TD, т. 52a21).

Вярно е: има последователност от по-малко към по-голямо и обратно (второ мнение на *Вибхаши*); но само чрез увеличаване или намаляване на броя на видовете умствени състояния (*Vibhāṣā*, TD, т. 50c5). По отношение на един определен вид никога няма разлики – по-многобройни усещания никога не възникват след по-малобройни усещания, нито пък обратното. Това означава, че ум, съпровождан от едно усещане, никога не е следван от ум, свързан с две или три усещания. Същото е и за идеите (*самджня*) и за другите умствени състояния .

Тогава само по отношение на собствения вид ли едно по-ранно умствено състояние е равносилно и непосредствено предшестващо условие на друго по-късно умствено състояние? Не е ли в този случай усещането равносилно и непосредствено предшестващо условие на единствено усещане?

Не. Общо взето, по-ранните умствени състояния са равносилни и непосредствено предшестващи условия на умствените състояния, които следват и то само на умствени състояния от техния вид. Но що се касае до един само вид, няма редуване от по-малко към по-голямо и обратно: това оправдава израза *саманантара*, „равносилен и непосредствен“.

(3) Последователите на *Абхидхарма*, приели името *Самтанасабхагики*, *Sāmtānasabhāgika* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 50c5) твърдят, че *дхарма* от определен вид е само равносилно и непосредствено предшестващо условие на *дхарма* от същия вид: ум възниква от ум, усещане – от усещане и пр.

[Възражение:] При тази хипотеза, когато една замърсена (*клишта* = *akuṣala*; *kliṣṭa* = *akuṣala* или *ниврита* *вякрита*, *nivṛtāvyaḅkrta*) *дхарма* възниква след незамърсена *дхарма*, тази замърсена *дхарма* не произлиза от равносилно и непосредствено предшестващо условие.

По-рано унищоженото замърсяване е онова, което е равносилно и непосредствено предшестващо условие на замърсяването, което замърсява тази втора *дхарма*. Предишното замърсяване се приема за непосредствено предшестващо по-късното замърсяване, въпреки че е разделено от незамърсена

дхарма, защото разделяне чрез *дхарма* с различна природа не представлява разделяне. Така както умът-на-излизане от вглъбяване в унищожението (*ниродхасамапатти*, ii.43a) има за свое равносилно и непосредствено предшестващо условие ум-на-влизане-във-вглъбяване, който е бил унищожен преди това: вглъбяването не представлява разделяне.

Ние смятаме, че теорията на *Самтанасабхагика* е неприемлива, защото според тази теория един чист ум, произведен за първи път (i.38b), не би имал никакво равносилно и непосредствено предшестващо условие.

(4) *Самскарите*, разединени от ума (*випраюкта*, ii.35),⁴²⁴ както материалните *дхарми*, се произвеждат без ред, следователно те не са равносилно и непосредствено предшестващо условие. В действителност след притежаване в сферата на *Камадхату*, притежаване, свързано с *дхармите* от трите сфери на съществуване и с чистите *дхарми* и пр., може да бъде произведено по същото време.

2. Защо да се отрича, че бъдещите *дхарми* са равносилно и непосредствено предшестващо условие?

Бъдещите *дхарми* са без ред ((неразличими)), сред тях няма нито по-ранни, нито по-късни (вж. стр. 432).⁴²⁵

А. Как тогава Благословения знае, че такава и такава бъдеща *дхарма* ще възникне първа и такава и такава *дхарма* ще възникне по-късно? Той знае реда на възникването на всичко, което възниква – чак до края на времето.

(1) Първи отговор.⁴²⁶ Неговото съзнание е резултат от заключение (*анумана*, *апитāна*), обосновано от миналото и настоящето. Той вижда миналото:⁴²⁷ „От такова едно действие възниква такъв резултат от възмездие, такава една *дхарма* произтича от такава *дхарма*“. Но той вижда и настоящето: „Тук има такова действие – и такъв резултат от възмездие ще възникне в бъдеще от това действие. Тук имаме ето такава *дхарма* – и ето такава *дхарма* ще произлезе от тази *дхарма*“.

Само че съзнанието на Благословения е наречено *прани-дхиджняна* ((*prañidhijñāna*, от постигнато разбиране)) (vii.37) и не е съзнание на база умозаклучения. По силата на умозаклученията, извлечени от миналото и настоящето, Благословения директно вижда *дхармата*, която безпорядъчно се намира някъде в бъдещето и тогава произвежда съзнанието: „Този човек, извършил такова и такова действие, със сигурност ще получи такова и такова бъдещо възмездие“.⁴²⁸

[Отговор:] Ако наистина го вярвате, то значи че щом Благословения не обмисля миналото, то той не знае бъдещето. Следователно той не е всезнаещ.

(2) Според други Учители,⁴²⁹ в серията на съществата има определена *дхарма*, която е индикация за резултатите, които ще възникнат в бъдеще, а именно определена *самскара*, разединена от ума. Благословения я съзерцава и размишлява върху нея⁴³⁰ и знае бъдещите резултати, без да е необходимо за целта да отглежда *Дхияните* и *Абхиджните* ((*Abhiñña*, свръхестествени знания или умения на Буда)) (vii.42; *чютюпапададжняна*, *суитиурапарādajñāna*, знание за смъртта и прераждането на съществата).

Саутрантиките: Ако това е така, тогава Благословения би бил тълкувател на знамения,⁴³¹ не би бил „ясновидец“.

(3) Следователно, Благословения знае непосредствено и по своя воля всички неща, а не по умозаклучение или пророчество. Това е мнението на *Саутрантиките*, потвърдено от словото на Благословения (*Екоттара*, *Ekottara*, TD 2, т. 640a4; срв. *Дигха*, *Dīgha*, i.31), „Качествата на Будите, сферите на Будите са неразбираеми“.

Б. Ако бъдещето няма никакво по-ранно или по-късно, как тогава може да се казва: „Единствено *дуккхе дхармаджняна-кианти* възниква непосредствено след *лаукика аградхармите* ((*laukika agradharmā*, най-висшата от всички светски *дхарми*)), а не някоя друга *дхарма* (vi.27) и така нататък до следното: „*Кшаядджняна* ((*kṣayañāna*, знанието за унищожението на всички замърсявания)) възниква непосредствено след *ваджро-*

намасамадхи ((*vajropamasamādhī*, подобна на диамант концентрация; последното ниво, при което каквито и замърсявания да са останали, всички се изоставят)) (vi.46c)“?

[*Вайбхашики* (*Vibhāṣā*, TD 27, p.51b1 отговарят:] Ако възникването на тази *дхарма* е обвързано с онази *дхарма*, то тогава тя възниква непосредствено след онази, както пъпката възниква след семето без намесата на никакво равносилно и непосредствено предшестващо условие.

3. Защо последният ум и последните умствени състояния на един *Архат* са равносилни и непосредствено предшестващи условия (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 50a22)?

Защото нито ум или умствени състояния възникват след тях.

Но вие казахте (i.17), че *манас* е умът, който току-що изчезва става основа на следващия ум. Тъй като никакъв ум не следва последния ум на *Архата*, този последен ум не би трябвало да получава наименованието *манас* или наименованието равносилно и непосредствено предшестващо условие; но въпреки това вие го считате за *манас*.

Не е същият случай. Онова, което в действителност е *манас*, не е неговата дейност, фактът да е опора за последващия ум. По-скоро това е качеството да бъде опора (*аширая*) на този ум. А това дали неговият ((последващ)) ум възниква или не възниква, няма значение. Последният ум на един *Архат* е „опора“: ако някой последващ ум, който би бил подкрепен от тази опора, все пак не възникне, то това ще е поради липса на други причини, необходими за неговото възникване. Обратно, това което представлява едно равносилно и непосредствено предшестващо условие, е неговата активност. Щом веднъж това условие е грабнало или предизвикало резултат, нищо на света не може да възпрепятства този резултат да възникне. Така че последният ум на един *Архат* справедливо е наречен *манас*, но не и равносилно и непосредствено предшестващо условие.

4. Дали една *дхарма*, която е *читтасаманантара*, *citta-samanantara*, тоест такава, която има един определен ум (*чит-*

танирантара, cittanirantara) за свое равносилно и непосредствено предшестващо условие, непосредствено следва този ум?⁴³²

Четири са алтернативите:

(1) Умът и умствените състояния при напускане на двете вглъбявания, свободни от ум (ii.41) и всички моменти от тези две вглъбявания, с изключение на първия, имат умът, влизаш във вглъбяване, за свое равносилно и непосредствено предшестващо условие и не следват непосредствено този ум (ii.64b).

(2) Характеристиките (*лакшана, lakṣaṇa*, ii.45c): от първия момент на двете вглъбявания, както и от всички умове и всички умствени състояния на съзнателното състояние, непосредствено следват ум, но те нямат никакво равносилно и непосредствено предшестващо условие.

(3) Първият момент на двете вглъбявания и всички умове и умствени състояния в едно съзнателно състояние имат ума, който те непосредствено следват като свое равносилно и непосредствено предшестващо условие.

(4) Характеристиките на всички моменти от двете вглъбявания с изключение на първия и на ума и умствените състояния на напускане на тези две вглъбявания, нямат равносилно и непосредствено предшестващо условие, защото те са *дхарми*, разединени от ума (*випраюкта*, ii.35) и не следват ум непосредствено.

Какво означава обект като условие?

62с. **Всички дхарми са обекти на съзнанието.**

ālabanaṃ sarvadharmāḥ |

Всички *дхарми*, както обусловени, така и необусловени, са „обекти на съзнанието“ на ума и неговите умствени състояния,

но не безразборно. Например, зрителното съзнание и умствените състояния – усещания и пр., които са свързани с него, имат всички видими неща за свой обект; слуховото съзнание – звуци; обонятелното съзнание – миризмите и съзнанието за осезание – осезаеми неща. Умственото съзнание и умствените състояния, които са свързани с ума, имат като свои обекти всички *дхарми*. (Така по отношение на *манас*, *Карика* 62с трябва да се разбира буквално.)

Когато една *дхарма* е обект на ум, невъзможно е дори за миг тази *дхарма* да не е обект на този ум. Това означава, че дори ако един видим обект не е сграбчен от зрителното съзнание като обект, той пак е обект, защото независимо дали е грабнат или неграбнат като обект, неговата природа си остава същата – както горивото е запалимо, дори когато не е запалено.

При разглеждането на проблема от гледна точка на ума, който грабва дадена *дхарма* за свой обект, можем да направим три заключения. Умът се определя: (1) по отношение на своята *аятана* – например, зрителното съзнание има за опора само видими неща (*рупа-аятана*); (2) по отношение на *дравя* или реалните неща – едно определено зрително съзнание – съзнанието за синьо, червено и пр. – има за опора синьото, червеното и пр. (вж. i.10); (3) по отношение на момента (*кшана*) – определено зрително съзнание има за опора определен момент от синьото.

Определя ли се умът по същия начин и по отношение на неговата опора (*ашрая*), тоест неговия орган, органът на зрение и т.н.?

Отговорът е положителен.⁴³³ Както и да е, в настоящето умът е вързан към своята опора, докато в миналото и бъдещето, той е отделен от нея.

Според други, той е вързан към своята опора както в миналото, така и в настоящето.⁴³⁴

Какво означава „доминиращо условие“?

62d. Причината, обозначава с термина *карана*, е наречена *адхипати* – доминираща.

kāraṇākhyo 'dhipaḥ smṛtaḥ||

Адхипатипратяята, *adhipatipratyayātā* или доминиращото условие е *каранахету*, „причина за съществуване“ (ii.50a), защото *каранахету* е „доминиращо условие“ (*адахипатипратяя*).

Това наименование се оправдава от две гледни точки. Доминиращото условие е онова, което принадлежи на по-голям брой *дхарми* и което се изпълнява по отношение на по-голям брой *дхарми*.

1. Всички *дхарми* са „обект като условие“ за умственото съзнание. Но *дхармите*, съществуващи едновременно с даден ум, не са обект на този ум, тъй като за него те са *каранахету*. По този начин *дхармите* – без изключение – са „доминиращи условия“ като *каранахету*, а не като „обект като условие“.

2. Всяка *дхарма* има всички *дхарми* за своя *каранахету* – с изключение на себе си.

Нито една *дхарма*, независимо от какъв вид е, не е условие на самата себе си. И една обусловена *дхарма* не е условие за една необусловна *дхарма*, както и обратното.

В какво състояние (*авастха*) – минало, настояще или бъдеще – се намират *дхармите* по отношение на които различни условия упражняват своята дейност?

Нека първо разгледаме причината като условие, тоест като пет причини, с изключение на *каранахету*.

63a-b. **Две причини упражняват своята дейност по отношение на една умираща дхарма.**⁴³⁵
nirudhyamāne kāritraṃ dvī hetū kurutaḥ |

„Умираща“ означава „от настоящето“. Една настояща дхарма се нарича „умираща“, „обърната към абхимукха ((*abhi-tukha*, с лице, насочено към)) умираше“, защото след като е възникнала, е обрната към своето унищожение.

Сахабхухету (ii.50b) и *сампраюктакахету* (53c) извършват своето действие по отношение на една настояща дхарма, защото те те извършват своето действие по отношение на дхарма, която възниква по същото време, по което и те.⁴³⁶

63b-c. **Три, що се отнася до една възникваща дхарма.**
trayaḥ | jāyamāne

„Една възникваща дхарма“ означава бъдеща дхарма, защото една бъдеща дхарма, още не възникнала, е обрната към възникване.

Впросните три причини са *сабхагахету* ((причини, подобни на своя резултат)) (ii.52a), *сарватрагахету* ((универсални причини)) (54a) и *випакахету* ((причини от възмездие)) (ii.54c).

Колкото до другите условия:

63c-d. **Две други условия, но в обратен ред.**
tato 'nyau tu pratyayau tadviparyayāt ||

На първо място в списъка с условия се намира равносилното и непосредствено предшестващо условие – то упражнява своята дейност както го правят трите причини, а именно по отношение на възникваща дхарма, защото умовете и умствените състояния от даден момент отстъпват своето място на ума и умствените състояния, които възникват.

Следващ в списъка е обектът като условие: той упражнява своята дейност, както го правят другите две причини, а именно

по отношение на умиращата *дхарма*: тази умираща *дхарма* е ум и умствени състояния, „обектите на съзнанието“ (*аламбака*, *ālabhaka*), които, умирайки – тоест те са от настоящето – грабват един настоящ обект.

Дейността на доминиращото влияние като условие се изразява само в несъздаване на каквито и да е пречки нито пред минала, нито пред настояща, нито пред бъдеща *дхарма*.

По причина на колко условия възникват различните видове *дхарми*?

64a. Умът и неговите умствени състояния възникват по причина на четири условия.⁴³⁷
caturbhiḥ cattacaitā hi

1. Причини като условия: петте причини.

2. Равносилно и непосредствено предшестващо условие: по-ранният ум и умствените състояния, които са възникнали неразделени заради други умове или умствени състояния.

3. Обект като условие: петте обекта, сред които физическата материя е първа, а в случая с умственото съзнание – всички *дхарми*.

4. Доминиращото влияние като условие: всички *дхарми* с изключение на ума и неговите умствени състояния, чието възникване се разглежда.

64b. Двете вгълбявания – поради три.
samāpattidvayaṃ tribhiḥ |

Тук трябва да се изключи обектът като условие, защото вгълбяването в не-съзнателност (ii.42) и вгълбяването в унищожението (ii.43) не грабват обект. Имаме както следва:

1. Причини като условия – две причини, *сахабхухету* (*лакшаните*, възникването и пр. ii.45с, на вглъбяването) и *сабхагахету* (добрите по-ранни *дхарми*, вече възникнали и принадлежащи на фазата на вглъбяването, тоест на Четвъртата *Дхияна* или на *Бхавагра* – според случая).

2. Едно равносилно и непосредствено предшестващо условие – умът при навлизане във вглъбяване и умствените състояния, свързани с този ум. Умът при навлизане не е разделен от никакъв друг ум във всичките моменти на вглъбяването.

3. Доминиращото влияние като условие – както по-горе.

Тези две вглъбявания възникват поради работата на ума, поради едно огъване на ума. По този начин те имат ума като равносилно и непосредствено предшестващо условие. Те възпрепятстват възникването на ума: така те не са равносилни и непосредствено предшестващи условия за ума, излизащ от вглъбяването, въпреки че граничат с него непосредствено (*нирантара*, *nirantara*, вж. стр. 480).

64с. **Другите *дхарми* – поради две условия.**

dvābhyām anye tu jāyante

Другите *дхарми*, а именно другите *самскар*, несвързани с ума, както и материалните *дхарми*, възникват поради причините като условия и поради доминиращото влияние като условие (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 702b21).

Всички *дхарми*, които възникват, възникват поради петте причини и четирите условия, които току що обяснихме. Светът не произлиза от една единствена причина, наречена Бог или *Пуруша*, *Puruṣa* или *Прадхана*, *Pradhāna*, или с някое друго име.⁴³⁸

Как обосновавате тази теза?

Ако смятате, че тезата се доказва с аргументи, вие предавате собствената си доктрина, че светът възниква от една единствена причина.

64d. **Нито от Бог, нито от каквато и да било друга причина, тъй като има последователна поредица и пр.**⁴³⁹
neśvarādeḥ kramādibhiḥ ||

Това, че нещата възникват от една единствена причина, от Бог, *Махадева*, *Mahadeva* или *Васудева*, *Vāsudeva*, е недопустимо по много причини.

1. Ако нещата бяха произведени от една единствена причина, те всички биха възниквали едновременно, а всеки от нас знае, че те възникват последователно.

[Богослов:] Те възникват последователно поради желанията на Бог, който казва: „Нека това възникне сега! Нека това умре сега! Нека това възникне и умре по-късно!“

Ако беше така, то нещата не възникват от единствена причина, тъй като желанията (на Бог) са многобройни. Нещо повече, тези многобройни желания ще трябва да бъдат едновременни, тъй като Бог, причината за тези желания, не е многократен и всички неща ще възникват по едно и също време.

а) [Богослов:] желанията на Бог не са едновременни, защото Бог, за да произведе желанията си, взема под внимание други причини.

Ако това е така, тогава Бог не е единствената уникална причина за всички неща. А причините, които Бог взема под внимание, възникват последователно – те зависят от причини, които от своя страна зависят от други причини – една безкрайна последователност.

[Богослов:] Да допуснем, че серията от причини няма начало.

Това би означавало да се признае, че *самсара* няма начало. И значи тогава вие изоставяте доктрината за единствената причина и се връщате към будистката теория за причините (*хету*) и условията (*пратяя*).

б) [Богослов:] Желанията на Бог са едновременни, но нещата не възникват едновременно, защото те възникват, след като Бог пожелае те да възникнат, тоест едно след друго.

Така е недопустимо. Желанията на Бог са си, каквито са. Да обясним. Да предположим, че Бог пожелава: „Нека това възникне сега! Нека това възникне по-късно!“ Ние не виждаме защо второто желание, бидейки първоначално безрезултатно, ще стане резултативно по-късно; и защо ако е резултативно по-късно, то не е било такова първоначално.

Какво чак толкова постига Бог чрез това огромно усилие, с което създава света?

[Богослов:] Бог създава света за свое собствено удоволствие (*прити*) ((*prīti*, радост)).

Тогава той не е Бог, Суверенът (*шивара*, *īśvara*), що се касае до неговото собствено удовлетворение, щом като не може да го реализира без никакви средства (*упая*, *upāya*). А ако той не е абсолютен по отношение на своето собствено удовлетворение, как може да бъде абсолютен по отношение на света? По-нататък, нима казвате, че Бог изпитва удовлетворение да вижда съществуващата, които е създал, в плен на цялото страдание на съществуването, включително мъченията в преизподните? Поклон пред такъв Бог! Наистина добре е казано в известния стих: „Наречен *Рудра*, защото изгаря, защото е нервен, свиреп, всяващ ужас, ядящ плът, кръв и костен мозък“.⁴⁴⁰

3. Последователите на Бог като единствена причина за света отричат видими причини – причини и условия – резултативността ((ефикасността)) на едно семе що се отнася до стръка и пр. Ако, променяйки своята позиция, те приемат съществуването на тези причини и претендират, че тези причини служат на Бог като нещо допълнително, тогава това ще бъде не повече от едно потвърждение на набожност, защото ние не виждаме

никаква активност на дадена причина извън активността на така наречените вторични причини. Нещо повече, Бог не би бил Суверен по отношение на допълнителните причини, тъй като те съдействат за произвеждането на резултат, благодарение на своята собствена ефикасност. Може би с цел да се избегне отричането на причини, които са видими, а и за да се избегне потвърждаването на една настояща дейност на Бог, която не е видима, Богословите ще кажат, че работата на Бог е създаване. Но създаване, зависимо единствено от Бог, никога не би имало начало, както и самият Бог, а това е извод, който богословите отхвърлят.

Ние ще опровергаем доктрината за *Пуруша* ((*Puruṣa*, първия човек, създаден от *Брахма*)) или за *Прадхана* ((*Pradhāna*, Върховният)) и пр. така както направихме с теософската доктрина – *mutatis mutandis* ((аналогично)). Така че няма *дхарма*, която да възниква поради една единствена причина.

Уви! Хората са непросветени! Както птиците и животните, наистина достойни за съжаление, те преминават от съществуване в съществуване, извършвайки различни действия. Те изпитват резултатите от тези действия⁴⁴¹ и погрешно вярват, че Бог е причината за тези резултати.⁴⁴² (За да се сложи край на това грешно разбиране, ние сме длъжни да обясним Истината.)

Видяхме (ii.64c), че материалните *дхарми* възникват по причина на две условия – причините като условия и доминиращите въздействия като условия. Но трябва да уточним и видим как първичните елементи (*бхута* или *махабхута*) и *дхармите* на вторичната материя (*упадаяруна* или *бхаутика*) са причини като условия – както помежду си, така и една на друга.

65а. Първичните елементи са причината за вторичните елементи по два начина.⁴⁴³
dvidhā bhūtāni taddhetuḥ

Четири първични елемента – земя, и пр. – са причини за четирите първични елементи в качеството им на подобни причини (*сабхагахету*) и на едновременно съществуващи причини (*сахабхухету*).

65b. А за вторичните елементи – по пет начина.

bhautikasya tu pañcadhā |

Четири първични елемента са причини за вторичните елементи – цвят, вкус и пр. – по пет начина – в качеството си на *джанана* (*janana*, пораждаща причина), *нишрая* (*niśraya*, причина за зависимост), *пратиштха* (*pratiṣṭhā*, опорна причина), *упастамбха* (*upastambha*, поддържаща причина) и *унабримханахету* (*uabṛmhaṇahetu*, причина за растеж).⁴⁴⁴

Джананыхету, *jananahetu* или пораждаща ((букв. генерираща)) причина, защото вторичните елементи възникват от нея, както дете от родителите си.⁴⁴⁵

Нишраяхету, *niśrayahetu*, или настояническа причина, защото *бхаутиките* ((производните елементи)), веднъж възникнали, попадат (*анувидха*, *anuvīdha*) под тяхното влияние, както монах се намира под обучението и ръководството на своя *Ачаря* (*Ācārya*, учител) или своя *Упадхяя* (*Upādhyāya*, старши монах, който има правото да предава ученията).

Пратиштхыхету, *pratiṣṭhāhetu*, или опорна причина, защото вторичните елементи биват подкрепяни, както една картина се опира на стена.⁴⁴⁶

Унастамбхыхету, *upastambhahetu* или поддържаща причина, защото първичните елементи са причина за непрекъснатостта при вторичните елементи.

Унабримханахету, *uabṛmhaṇahetu* или причина за растеж, защото първичните елементи са причината за развитието на вторичните елементи.

Това означава, че първичните елементи (*бхута*, *bhūta*) са, по отношение на вторичните елементи (*бхаутика*, *bhautika*), причината за възникване (*джанмахету*, *janmahetu*), причината

за трансформация (*викарахету*, *vikārahetu*), причината за основа (*адхаракету*, *ādhārahetu*), причината за статичност (*стхитихету*, *sthitihetu*) и причината за завихряне (*вриддхихету*, *vṛddhihetu*).

65c. Вторичните елементи са причината за вторичните елементи по три начина.

tridhā bhautikam anyonyam |

В качеството си на *сахабху*, *сабхага* и *випакахету*. Не споменаваме *каранахету*, защото всяка *дхарма* е *каранахету* за всяка друга *дхарма*.

1. Действията на тялото и гласа от категорията, описана в ii.51a (тоест двете дисциплини), които са вторични елементи, са *сахабхухету*.

2. Всички вторични елементи, които са възникнали, са, по отношение на подобните им (*сабхага*) вторични елементи, *сабхагахету*.

3. Действията на тялото и гласа са *випакахету*: омото произлиза ((букв. се произвежда)) от възмездие за определено действие и пр.

65d. А причината за първичните елементи – по един начин.

bhūtānām ekadhaiva tat ||

Действията на тялото и гласа произвеждат първичните елементи като резултат от възмездие – следователно те са *випакахету*.

Вече видяхме, че предшестващите умове и умствени състояния са равностойно и непосредствено предшестващо условие за последващите умове и умствени състояния. Но не

сме обяснили колко вида ум възникват непосредствено след всеки вид ум.

За да определим правилата, най-напред трябва да въведем една класификация на ума.

Първо трябва да разграничим дванадесет категории.

66а. Добри, лоши, замърсени-неутрални, незамърсени-неутрални умове в *Камадхату*.⁴⁴⁷

kuśalākuśalaṃ kāṃe nivṛtānivṛtaṃ manaḥ |

Четири вида ум принадлежат към *Камадхату* – добри, лоши, замърсени-неутрални и незамърсени-неутрални.

66б. Добри, замърсени-неутрални, незамърсени-неутрални умове в *Рупадхату* и *Арупядхату*.

rūpārūpyeṣv akuśalād anyatra

Три вида ум се намират в двете по-висши сфери – всички, посочени по-горе, с изключение на лошия ум.

66с. И два чисти ума.

anāsravaṃ dvidhā ||

Двата чисти ума са тези на *Шаикша* и на *Архата* или *Ашаикша*. Всички те общо съставляват дванадесет ума.

[Тези дванадесет ума не възникват безразборно един след друг:]

67а. Девет вида ум могат да възникнат след един добър ум в *Камадхату*.⁴⁴⁸

kāṃe nava śubhāc cittāc cittāni

1. Непосредствено след един добър ум в *Камадхату* могат да възникнат девет ума, а именно:

(1-4) четирите ума в *Камадхату*;

(5-6) двата ума в *Рупадхату* – добър, когато аскетът влиза във вглъбяване и замърсен-неутрален, когато човек, умиращ в

Камадхату с добър ум, преминава в междинното съществуване на *Рупадхату* (iii.38);

(7) ум в *Арупядхату* – замърсен-неутрален ум, когато човек, умиращ в *Камадхату*, се преражда в *Арупядхату* – не е добър, защото, защото *Арупядхату* е отдалечена от *Камадхату* от четири „отдалечености“ ((*дурата*, *dūrata*, далечно разстояние)),⁴⁴⁹ човек не може да премине направо от *Камадхату* във вглъбяване в *Арупядхату*;

(8-9) двата чисти ума – на *Шаикша* и на *Ашаикша* – при навлизане в Разбирането на Истините (vi.27).

67b. Такъв [добър] ум може да възникне след осем вида ум.

aṣṭābhya eva tat |

2. Един добър ум може да възникне непосредствено след осем ума, а именно:

(1-4) четирите ума в *Камадхату*;

(5-6) два ума в *Рупадхату* – добър и замърсен-неутрален при излизане от вглъбяване. Случва се на практика, че аскетът, обезпокоен (*умпидита*, *utpīḍita*) от замърсено (*клишита*) вглъбяване, напуска това вглъбяване: след замърсения (*клишита* = *ниврита*; *kliṣṭa* = *nirvṛta*) ум, който е това вглъбяване, той произвежда добър ум от по-ниско ниво (viii.14);

(7-8) два чисти ума – на *Шаикша* и *Ашаикша* – при излизане от Разбирането на Истините.

67c. Лош ум може да възникне след десет вида ум.

daśabhyo 'kuśalaṃ

3. Един ум *клишита*, тоест лош и замърсен-неутрален ум, може да възникне след десет ума – с изключение на двата чисти ума, защото умът при прераждане в *Камадхату* е замърсен (ii.14, iii.38) и може да следва всякакъв вид ум, принадлежащ на трите сфери на съществуване.

67d. **Четири вида ум могат да възникнат след такъв (тоест лош) ум.**
tasmāc catvāri |

4. Четири ума могат да възникнат след *клишита* ум, а именно четирите ума в *Камадхату*.

67e. **Същото важи за замърсения-неутрален ум**
nivṛtaṃ tathā ||

5. Един незамърсен-неутрален ум може да възникне след пет вида ума.

68a. **Един незамърсен-неутрален ум може да възникне след пет вида ум.**
pañcabhyo 'nivṛtaṃ

А именно: четирите ума в *Камадхату* плюс добър ум в *Рупадхату*, защото умът, способен да създава фиктивни същества (*нирманачитта*) в *Камадхату* – един ум, който има за свой обект създаването на един обект в *Камадхату*, следва след един добър ум от *Рупадхату*.

68b. **Седем вида ум могат да възникнат след незамърсен-неутрален ум.**
tasmāt sapta cittāny anantaram |

6. След един незамърсен-неутрален ум могат да възникнат седем ума, а именно:

(1-4) четирите ума в *Камадхату*;

(5-6) два ума в *Рупадхату* – добри умове, защото след гореспоменатия ум на създаване ((на фиктивни същества)), в *Рупадхату* отново се появява един добър ум и един замърсен-неутрален ум; когато човек, умирайки с този ум, се преражда в *Рупадхату*, първият от умовете задължително е замърсен-неутрален ум (iii.38);

(7) един ум в *Арунядхату* – замърсен-неутрален ум, когато човек, умиращ с такъв ум, се преражда в *Арунядхату*.

68с. **В Рупадхату** единадесет вида ум могат да възникнат след добър ум.

rūpe daśaikaṃ ca śubhāt

1. Единадесет ума, с изключение на незамърсен-неутрален ум в *Рупадхату*, могат да възникнат непосредствено след добър ум в *Рупадхату*.

68d. **Добър ум** може да възникне след девед вида ум.

navabhyas tadanantaram ||

2. Един добър ум може да възникне след девет вида ум, с изключение на двата замърсени ума в *Камадхату* (лош и замърсен-неутрален) и незамърсен-неутрален ум в *Арунядхату*.

69а. **Замърсен-неутрален ум** може да възникне след осем вида ум.

aṣṭābhyo nivṛtaṃ

3. Замърсен-неутрален ум може да възникне след осем ума, с изключение на двата замърсени ума в *Камадхату* и двата чисти ума.

69b. **Шест вида ум** могат да възникнат след замърсен-неутрален ум.

tasmāt ṣaṭ

4. След един замърсен-неутрален ум могат да възникнат шест ума, а именно: трите ума в *Рупадхату*, както и добър, лош и замърсен-неутрален ум в *Камадхату*.

69с. **Незамърсен-неутрален ум** може да възникне след три вида ум.

tribhyo 'nivṛtaṃ punaḥ |

5. Един незамърсен-неутрален ум може да възникне след три ума в *Рупадхату*.

69d. Шест вида ум могат да възникнат след такъв (замърсен-неутрален) ум.

evam āgīrye tasya nītiḥ |

6. След един незамърсен-неутрален ум могат да възникнат шест ума, а именно:

(1-3) трите ума в *Рупадхату*;

(4-5) двата замърсени ума в *Камадхату* (лош и замърсен-неутрален);

(6) замърсен ум в *Арупядхату* (замърсен-неутрален).

69e. Както по-горе, така и в *Арупядхату* за тези (незамърсени-неутрални умове).

śubhāt punaḥ ||

1. Един незамърсен-неутрален ум в *Арупядхату* може да възникне след три ума от тази сфера.

2. След един незамърсен-неутрален ум в *Арупядхату* могат да възникнат шест ума, а именно: (1-3) трите ума от тази сфера и (4-6) замърсените умове – в *Камадхату* (два) и в *Рупадхату* (един).

70a. Девет ума могат да възникнат след добър ум.

nava cittāni

3. Девет ума могат да възникнат след добър ум, с изключение на добър ум в *Камадхату* и незамърсен-неутрален ум в *Камадхату* и в *Рупадхату*.

70b. Такъв (добър ум) ума може да възникне след шест вида ум.

tat saṅgāt

4. Добър ум може да възникне след шест ума, а именно: (1-3) трите ума в *Арунядхату*, (4) добър ум в *Рупадхату* и (5-6) двата чисти ума.

70c. **Седем вида ум могат да възникнат след замърсен-неутрален ум.**
nivṛtāt sapta

5. След един замърсен-неутрален ум могат да възникнат седем ума, а именно: (1-3) трите ума в *Арунядхату*; (4) един добър ум в *Рупадхату*, (5-6) два замърсени ума в *Камадхату*, (7) един замърсен ум в *Рупадхату*.

70d. **А същото и за него**
tat tathā |

6. Един замърсен-неутрален ум може да възникне след седем ума, с изключение на двата замърсени ума в *Камадхату*, един замърсен ум в *Рупадхату* и двата чисти ума.

70e. **Ум *Шаикша* може да възникне след четири вида ум.**
caturbhyaḥ śaikṣam |

Ум *Шаикша* – умът принадлежащ на свят човек, който не е *Архат* – може да възникне след четири ума, а именно след ум *Шаикша* и след добър ум от всяка една от трите сфери.

70f. **Но след такъв ум (ум на *Шаикша*) могат да възникнат пет вида ум.**
asmāt tu pañca

След един ум на *Шаикша* могат да възникнат пет ума, а именно четирите, които току-що бяха споменати, както и един ум *Ашаикша*.

70g. **Ум *Ашаикша* може да възникне след пет вида ум.**
aśaikṣam tu pañcakāt ||

Един ум *Ашаикша* може да възникне след пет ума, а именно: след ум *Шаикша*, след ум *Ашаикша* и след добър ум от всяка една от трите сфери.

71a. **Четири вида ум могат да възникнат след такъв ум (*Ашаикша*).**

tasmāc catvāri cittāni

След един ум *Ашаикша* могат да възникнат четири ума, а именно ум *Ашаикша* и добър ум от всяка една от трите сфери.

В съответствие с тези именно правила дванадесетте вида ум следват един след друг.

Но и още:

71b. **Дванадесетте вида ум правят двадесет.**

dvādaśaitāni viṃśatih |

Как така?

71c. **Чрез сдвояване на добрия ум от трите *Дхату* в два – придобит ум и вроден ум.**

prāyogikoparattyāptaṃ śubhaṃ bhittvā triṣu dvidhā ||

1. Един добър ум във всяка една от трите сфери се подразделя на две категории: 1. Придобит с усилие,⁴⁵⁰ и 2. Придобит по рождение.⁴⁵¹ Така имаме шест вида добър ум, съответстващи на трите вида от първия списък.

72a. **Чрез обособяване на един незамърсен-неутрален ум от *Камадхату* в четири категории: – от възмездие; в зависимост от позата на тялото, в зависимост от артистичността и ум, който може да създава фиктивни същества.**

vipākajair yāpathikaśailpasthānikanair mitam | catur-dhā 'vyākṛtaṃ kāme

Един незамърсен-неутрален ум в *Камадхату* се разделя на четири категории:

- а) възникнал от причина от възмездие (*винакаджа*, ii.57);
- б) в зависимост от позата на тялото (*айрияпатхика*): ходещ, стоящ, седящ, лежащ;
- в) в зависимост от артистичността (*шаилпастханика*) (*(śailpasthānika*, сръчност, майсторлък);⁴⁵²
- г) във връзка с фиктивните същества – ум, чрез който притежателят на свръхестествена сила създава видими неща и пр. и който се нарича „резултатът от *абхиджня*“ (*абхиджня-фала*, vii.49).

72b. Като се изключи незамърсения-неутрален ум в зависимост от артистичността в Рупадхату.
rūpe śilpavivarjitam ||

Доколкото се отнася до един незамърсен-неутрален ум в *Рупадхату*, той се разделя на три категории, защото *шаилпастханика* не съществува в тази сфера.

[Нямаме основание да разделяме незамърсения-неутрален ум в *Арупадхату*, защото той възниква изключително от причина от възмездие.]

Така имаме седем вида незамърсен-неутрален ум, отговарящи на двата незамърсени-неутрални ума от първия списък. Като вземем предвид и добрите умове, получаваме общо двадесет (= 6 + 4 + 3 + 7).

Три незамърсени-неутрални ума – *айрияпатхика* и следващите – имат видимите неща, миризмите, вкуса и осезаемите неща за свой обект.⁴⁵³ А освен това умът *шаилпастханика* има звука за свой обект.⁴⁵⁴

Тези три незамърсени-неутрални умове са просто умствени съзнания. Въпреки това петте сетивни съзнания предхождат и подготвят умовете *айрияпатхика* и *шаилпастханика*.⁴⁵⁵

Според друго мнение,⁴⁵⁶ има умствено съзнание, произведено от ум *айрияпатхика*,⁴⁵⁷ което има дванадесетте *аятани* – от органа на зрение до *дхармааятана* – като свой обект.

2. Тези двадесет ума възникват един след друг при спазване на следните правила:

i. *Камадхату*: осем вида ум от сферата на *Камадхату*, а именно: два добри ума, два ума *клишта* (лош и замърсен-неутрален) и четири незамърсени-неутрални ума.

1. Добър, Придобит с Усилие.

Следван от десет: (1-7) седем ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала* (*нирманачитта*); (8) един ум в *Рупадхату*, придобит с усилие, както и (9-10) ум *Шаикша* и ум *Ашаикша*.

Той следва седем: (1-4) четири ума от същата сфера – двата добри ума и двата ума *клишта*; (5-6) един ум, придобит с усилие и един незамърсен ум от *Рупадхату*; (7-8) по един ум – *Шаикша* и *Ашаикша*.

2. Добър, Придобит по Рождение

Следван от девет: (1-7) седем ума от същата сфера, с изключение на *абхиджняфала*; (8-9) незамърсените-неутрални умове от *Рупадхату* и *Арупядхату*.

Той следва единадесет: (1-7) седем ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала*, (8-9) един ум, придобит с усилие и незамърсен-неутрален ум от *Рупадхату*; (10-11) един ум *Шаикша* и един ум *Ашаикша*.

3-4. Лош и замърсен-неутрален.

Следвани от седем ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала*.

Те следват четиринадест: (1-7) седем ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала*; (8-11) четири ума от *Рупадхату* с изключение на един ум, придобит с усилие и на

абхиджняфала; (12-14) три ума от *Арупядхату* с изключение на ум, придобит с усилие.

5-6. *Випакаджа* и *айряпатхика*.

Следвани са от осем: (1-6) шест ума от същата сфера с изключение на един ум, придобит с усилие и на *абхиджняфала*; (7-8) по един незамърсен-неутрален ум от *Рупадхату* и от *Арупядхату*.

Те (*випакаджа* и *айряпатхика*) следват седем ума от същата сфера, с изключение на *абхиджняфала*.

7. *Шаилтастханика*.

Този ум е следван от шест ума от същата сфера с изключение на един ум, придобит с усилие и на *абхиджняфала*.

А той следва седем ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала*.

8. *Абхиджняфала*.

Следва се от два ума – *абхиджняфала* от същата сфера и от един ум, придобит с усилие в *Рупадхату*.

Той (*абхиджняфала*) следва два ума – същите.

ii. *Рупадхату*: шест вида ум от сферата на *Рупадхату*, а именно: два добри ума, един ум *клишита* (замърсен-неутрален) и три незамърсени-неутрални ума.

1. Добър ум, Придобит с Усилие.

Се следва от дванадесет: (1-6) шест от същата сфера, (7-9) три от *Камадхату* – добър, придобит с усилие, добър, придобит по рождение и *абхиджняфала*; (10) един ум от *Арупядхату*, добър, придобит с усилие; (11-12) ум *Шаикша* и ум *Ашаикша*.

Той следва десет: (1-4) четири от същата сфера, с изключение на *айряпатхика* и *випакаджа*, (5-6) два от *Камадхату* – придобитият с усилие и *абхиджняфала*; (7-8) два от *Арупядхату* – придобития с усилие и замърсен-неутрален; (9-10) ум *Шаикша* и ум *Ашаикша*.

2. Добър, Придобит по Рождение.

Следван от осем: (1-5) пет от същата сфера с изключение на *абхиджняфала*; (6-7) два от *Камадхату* – лош и замърсен-неутрален;⁴⁵⁸ (8) замърсен-неутрален ум от *Арупядхату*.

Той следва пет от същата сфера – с изключение на *абхиджняфала*.

3. Замърсени-неутрални умове.

Следват се от девет ума: (1-5) пет от същата сфера, с изключение на един ум *абхиджняфала*; (6-9) четири ума от *Камадхату* – два добри и два ума *клишита*.

Те следват единадесет ума: (1-5) пет ума от същата сфера с изключение на *абхиджняфала* ума; (6-8) три ума от *Камадхату* – ум, придобит по рождение, един ум *айряпатхика* и един ум *випакаджа*; (9-11) три ума от *Арупядхату* с изключение на ума, придобит с усилие.

4-5. Умове *випакаджа* и *айряпатхика*.

Те са следвани от седем ума: (1-4) четири ума от същата сфера с изключение на ума, придобит с усилие и ум *абхиджняфала*; (5-6) два ума от *Камадхату* – лош ум и замърсен-неутрален ум; (7) един ум от *Арупядхату* – замърсен-неутрален ум.

Те следват пет ума от същата сфера с изключение на един ум *абхиджняфала*.

6. *Абхиджняфала*.

Следва се от два ума от същата сфера – ум, придобит с усилие и един ум *абхиджняфала*.

Той (*абхиджняфала*) следва два ума – същите.

iii. *Арупядхату*. Четири вида ума от сферата на *Арупядхату*, а именно: два добри ума, замърсен-неутрален ум и един ум *випакаджа*.

1. Добър, Придобит с Усилие.

Следван е от седем ума: (1-4) четири ума от същата сфера; (5) един ум от *Рупадхату*, придобит с усилие; и (6-7) един ум *Шаукиша* и един ум *Ашаукиша*.

2. Добър, Придобит по Рождение.

Следван е от седем ума: (1-4) четири ума от същата сфера; (5) един замърсен-неутрален ум от *Рупадхату*; (6-7) един лош ум и един замърсен-неутрален ум от *Камадхату*.

Той следва четири ума от същата сфера.

3. Замърсен-неутрален.

Следван е от осем ума: (1-4) четири ума от същата сфера; (5-6) един ум, придобит с усилие и един замърсен-неутрален ум от *Рупадхату*; (7-8) един лош ум и един замърсен-неутрален ум от *Камадхату*.

Той следва десет ума: (1-4) четири ума от същата сфера; (5-10) един ум, придобит по рождение, един ум *айряпатхика* ум и ум *випакаджа* от *Рупадхату* и *Камадхату*.

4. *Випакаджа*.

Следва се от шест ума: (1-3) три ума от същата сфера с изключение на ума, придобит с усилие; (4) един замърсен-неутрален ум от *Рупадхату*; (5-6) един лош ум и един замърсен-неутрален ум от *Камадхату*.

Той следва четири ума от същата тази сфера.

iv. Двата чисти ума:

1. *Шаикша*.

Той е следван от шест ума: (1-3) по един ум от трите сфери, придобит с усилие; (4) един ум, придобит с усилие в *Камадхату*; (5-6) един ум *Шаикша* и един ум *Ашаикша*.

Следва се от четири ума: (1-3) по един ум от трите сфери, придобит с усилие; (4) един ум *Шаикша*.

2. *Ашаикша*.

Следва се от пет ума: шестте ума, които следват *Шаикша* с изключение на ум *Шаикша*.

Той следва пет ума: (1-3) по един ум от трите сфери, придобит с усилие; (4-5) един ум *Шаикша* и един ум *Ашаикша*.

3. Забележки.

а) Умове *випакаджа*, *айряпатхика* и *шаилпастханика* възникват непосредствено след ум в *Камадхату*, придобит с усилие в *Камадхату*. А по каква причина обратното не е в сила?

Един ум *випакаджа* не е благоприятстващ ум, придобит с усилие, защото е слаб и защото се разгръща спонтанно.

Умовете *айряпатхика* и *шаилпастханика* не са благоприятстващи ум, придобит с усилие, защото причината те да съществуват е създаването на определено положение ((на тялото)) или нещо измайсторено.

Обратното, *нишкраманачитта* или умът в състояние на напускане – тоест всеки ум, като ум *випакаджа* и пр., чрез който йогинът напуска серията от умове, придобити с усилие, като четене, философско размишление и пр. – се разгръщат спонтанно. Така умът в състояние на напускане може незабавно да последва един ум, придобит с усилие.

б) Възражение: Ако умът, придобит с усилие, не възниква непосредствено след умове *випакаджа* и пр., понеже подобни умове не са предразположени към него, още по-малко би могъл да възникне след замърсен (*клишита*) ум, който му е противоположен.

(Отговор:) Един замърсен ум е противоположен на ум, придобит с усилие. И все пак, когато аскетът е изтощен от дейността на замърсяванията, един ум, придобит с усилие, възниква поради факта, че аскетът твърдо е придобил съвършеното съзнание (*париджняна*) за тази ((тяхна)) дейност.

в) Вроденият добър ум в *Камадхату* е остър; така че той може да възникне след два чисти ума и също след ум, придобит с усилие в *Рупадхату*, но тъй като се разгръща спонтанно, той не се следва от същите тези умове.

Един вроден добър ум от *Камадхату*, бидейки остър, може да възникне след замърсен ум от *Рупадхату*, но вроден добър ум от *Рупадхату*, бидейки неостър, не може да възникне след замърсен ум от *Арупядхату*.

[4. Умовете възникват непосредствено един след друг и то вследствие на насочване на вниманието ((вследствие на акт на внимание)). Затова трябва да изследваме акта на вниманието].

i. Можем да различим три акта на внимание:

1. *Свалакшанаманаскара*, *svalakṣaṇamanaskāra*, насочване на вниманието към определени характеристики, например към съжденията: „*Рупа* има *рупана* като своя характеристика ... *виджняна* ((съзнанието)) има *пративиджняпти* ((разграничаването)) за своя характеристика“ (i.13,16).

2. *Саманялакшанманаскара*, *sāmānyalakṣaṇamanaskāra*, насочване на вниманието към общи или главни характеристики. Това се отнася към шестнадесетте аспекта на Истините – непостоянство и пр. „Обусловените *дхарми* са непостоянни“ (вж. vii.10).

3. *Адхимуктиманаскара*, *adhimuktimanaskāra*: този акт на внимание не е както първите два – насочено към това, което

съществува, а по-скоро произлиза от *адхимукти*, тоест от творческо въображение (*адхимуктя ... манаскарах*, вж. стр. 504). То управлява съзерцаването на: *ашубха* ((отвратителни неща)) (vi.9),⁴⁵⁹ *апрамана* ((неизмеримостите)) (viii.29), на *вимокиша* ((освобождението)) (viii.32), на *абхибхаваятана* ((*abhibhvāyatana*, осемте майсторства)) (viii.34), на *критсняятана* ((*kṛtsnāyatana*, който обгръща изцяло, без интервал)) (viii.35) и пр.

[в) Вроденият добър ум в *Камадхату* е остър; откъдето следва, че може да възникне след два чисти ума и също след един ум от *Рунадхату*, придобит с усилие, но тъй като се разгръща спонтанно, не е следван от същите тези умове.

Един Вроден ум от *Камадхату*, бидейки остър, може да възникне след един замърсен ум от *Рунадхату*; но един вроден добър ум в *Рунадхату*, бидейки неостър, не може да възникне след един замърсен ум от *Арундхату*.]

[Според първите Учители, цитирани във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 53a19) човек може да осъществи Пътя след тези три акта на внимание и, обратно, може да произведе тези три акта на внимание непосредствено след Пътя. Това мнение се основава на текста: „Той произвежда частта от *Бодхи* ((просветлението)), наречена „памет“ заедно със (тоест, след) съзерцаването на отвратителни неща (*ашубха*)“.]⁴⁶⁰

[Според третия Учители, цитиран във *Вибхаши*] единствено след акт на внимание към общите характеристики, човек може да осъществи Пътя. След Пътя човек може да произведе трите акта на внимание. Колкото до текста, цитиран от първите Учители, той би следвало да се разбира в смисъл, че след като е успокоил ума си посредством съзерцаването на противни неща, аскетът е способен да произведе акт на внимание, насочен към общите характеристики, след което и осъществява Пътя. Текстът се отнася до това непряко действие на съзерцаване на отвратителни неща и затова казва „*ашубхасахагатам, aśubhā-sahagatam ...*“

[Според четвъртия Учители от *Вибхаши*] единствено след акт на внимание към общите характеристики, един аскет може

да осъществи Пътя. Нещо повече, след Пътя, той може да произведе единствено акт на вниманието към общите характеристики.

Авторът оборва третия Учител: Несъмнено наистина виждаме, че аскетът, който е навлязъл в *самяктванияма*, *samyaktva-niūṭa*, в Пътя (вж. iv.27), разчитайки на едно от трите понисши нива (т.е. *анагамя*, Първа *Дхияна* или *дхиянантара*), може да произведе при излизане от Пътя акт на внимание към общите характеристики от *Камадхату* и може да се установи в ((да се концентрира за)) слушане или размишление, тъй като въпросните нива са близо. Но ако един аскет е навлязъл в *самяктванияма*, разчитайки на ((имайки за опора)) Втората, Третата или Четвъртата *Дхияна*, то, при излизане от Пътя, на кое ниво ще принадлежи акта на внимание към общите характеристики?

Той няма да произведе акт на внимание към общите характеристики в *Камадхату*, защото *Камадхату* е твърде отдалечена от висшите *Дхияни*. Той също така няма да произведе насочване на вниманието към общите характеристики от сферата на едната от трите висши *Дхияни*, защото преди това не е постигнал съзнателно насочване на вниманието (*манаскара*), с изключение по време на практикуване на *нирведхабхагиите* (vi. 17: съзерцаване, предхождащо навлизането в Пътя); само че един *Ария* не може отново да осъществи *нирведхабхагиите*, защото не можем да приемем, че той повторно би осъществил подготвителния път, тъй като вече притежава неговия резултат.

Но, ще кажем ние, има други насочвания на вниманието към общите характеристики (*саманяманаскара*), които са били отглеждани по същото време, по което и *нирведхабхагиите* (тъй като те се отнасят до Истините, но се различават по това, че не се отнасят до всички техни шестнадесет аспекта), например: като се види, че „всички *самскар* са непостоянни“, „всички *дхарми* нямат собствена същност“, „*Нирвана* е спокойствие“ (едно най-общо валидно (*саманя*) съждение, тъй като се отнася за „всяка“ *Нирвана*). Това е онзи различен вид *саманяманаскара*, който аскетът произвежда при излизане от Пътя.

Отговор: *Вайбхашиките* не приемат това мнение, защото е нелогично. [В действителност отглеждането на *манаскарите* от този вид е обвързано с *нирведхабхагия*]. (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 53b3).

(Правилното учение е, че Пътят може да бъде следван от три категории акт на внимание.) Когато човек постига резултата *Архат*, опирайки се на *Анагамя* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 53b25), умът напускащ вгльбяването е или от това ниво (*Анагамя*), или от сферата на *Камадхату*. Когато човек постигне същия резултат на основата на *Акинчания* (*Ākīncanya*, букв. имащ нищо)) умът при напускане е или от същото ниво (*Акинчания*) или от *наивасамджнянасамджняната* (*Бхавагра*). Когато човек придобие същия резултат, разчитайки на което и да е от другите нива, умът при напускане е единствено от това друго ниво.

ii. Има четири вида акт на внимание: (1) вроден или естествен акт на внимание, *упапатипратиламбхика*, *ирарати-пратиламбхика*; (2) внимание, произведено от Учението, *шрута-мая* (*śrutamaya*, букв. от чутото Учение)); (3) внимание вследствие на размишление, *чинтамая*, *cintāmaya* и 4) внимание вследствие на медитация, *бхаванамая*, *bhāvanāmaya*. В *Камадхату* са възможни три – първото, второто и третото, защото медитацията не е от *Камадхату*. В *Рупадхату* са възможни три – първото, второто и четвъртото, защото докато човек медитира или размишлява (*чинта*) в тази сфера, той влиза във вгльбяване. В *Арупядхату* са възможни две – първото и четвъртото. Така че има осем акта на внимание – три, три и две (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 53b14).

Пътят никога не се произвежда след акт на вроденото внимание, независимо на коя сфера принадлежи, защото Пътят изисква усилие. Пътят следователно се произвежда след пет акта на внимание – две в *Камадхату*, две в *Рупадхату* и едно в *Арупядхату*. Но след Пътя, в *Камадхату* може да възникне акт на вродено внимание, защото то е проникателно ((остро)).

Колко ума се придобиват, когато човек проявява всеки от дванадесетте вида ум?

73a-b. Със замърсения ум от всяка от трите сфери, се придобиват съответно шест, шест и два ума.
kliṣṭe traidhātuke lābhaḥ ṣaṅṅāṃ ṣaṅṅāṃ dvayoḥ

„Придобиване“ означава вземане на притежание на нещо, което преди не е било притежавано.

i. Придобиване на шест ума със замърсен ум от *Камадхату*.

а) Човек придобива добър ум в *Камадхату*, когато (1) отново взема корените на доброто в резултат на един съмняващ се ум, който е замърсен (iv. 80c) или когато (2) се връща в *Камадхату*, падайки от по-висшите сфери. Умът в момента на зачеване неизбежно е замърсен (iii.38). С този ум човек взема притежание на добър ум в *Камадхату*, защото преди това не го е притежавал.⁴⁶¹

б-в) Човек придобива в *Камадхату* лош ум и замърсен-неутрален ум, когато (1) се връща в *Камадхату* след падане от по-висши сфери, защото тогава той взема притежание на онзи от тези два ума, който се е проявил; или (2) когато когато пада от разединение от *Камадхату*.

г) Човек придобива в *Рупадхату* замърсен-неутрален ум, когато пада от *Арупядхату* в *Камадхату*. В действителност човек взема притежание на замърсен-неутрален ум от *Рупадхату* поради един замърсен ум при зачеване в *Камадхату*.

д-е) Човек придобива в *Арупядхату* замърсен-неутрален ум и ум *Шаикша*, когато пада от качеството *Архат* чрез някой ум от *Камадхату*.

ii. Придобиване на шест ума със замърсен ум от *Рупадхату*.

Човек придобива незамърсен-неутрален ум в *Камадхату* (умът, способен да създава фиктивни същества – *нирмана-читта*) и трите ума от *Рупадхату*, когато пада от *Арупядхату* в *Рупадхату*.

Човек придобива в *Арупядхату* замърсен-неутрален ум и ум *Шаикша*, когато пада от качеството *Архат* чрез един ум от *Рупадхату*.

iii. Човек придобива в *Арупядхату* замърсен-неутрален ум и ум *Шаикша* със замърсен ум в *Арупядхату*, когато пада от качеството *Архат* чрез един ум от *Арупядхату*.

73b-с. С добрия ум от *Рупадхату* се придобиват три.
śubhe | trayāṇāṃ rūpaḥ

Човек придобива три ума с добър ум от *Рупадхату* – самият ум и незамърсен-неутрален ум от *Камадхату* и *Рупадхату*, тоест умове способни да създават фиктивни същества, отнасящи се тези две сфери.

73с-d. С ум *Шаикша* се придобиват четири.
śaikṣe caturṇāṃ

Когато човек реализира първия ум *Шаикша*, а именно *дуккхе дхармаджнянакианти* (vi.25d), той придобива четири ума: (1) самият ум на *Шаикша*, (2-3) два незамърсени-неутрални ума – един от *Камадхату* и един от *Рупадхату* (умът, способен да създава фиктивни същества) и (4) един добър ум от *Арупядхату*: така благодарение на Пътя, има влизане в Пътя (*ниямавакранти*, *niyātvākrānti*, vi.26a) и разединяване от *Камадхату* и *Арупядхату*.

73d. Човек придобива същите тези умове с другите умове.
tasya śeṣite ||

((Посредством другите умове (1, 4, 7, 8, 10 и 12) човек придобива същите тези (10 и 12) умове.))

Непосочените по-горе умове се придобиват само при тяхното проявяване.

Според друго мнение, когато не се прави разграничение по сфери, може да се каже: „Мъдрият казва, че със замърсен ум човек придобива девет ума; с добър ум придобива шест ума, а с неутрален ум придобива неутрален ум“⁴⁶².

Що се отнася до добрия ум, горното изречение трябва да се коригира така, че да се чете „придобива седем“. Когато човек вземе отново корените на доброто благодарение на Правилния Възглед (*самягдришти, samyagdr̥ṣṭi*, iv.80), в *Камадхату* той придобива добър ум. Когато се разединява от *Камадхату*, придобива умовете, способни да създават в *Камадхату* и *Рупадхату* фиктивни същества, а те са два незамърсени-неутрални ума. Когато „взема“ вглъбяванията от *Рупадхату* и *Арупядхату*, той придобива добрите умове от тези две сфери. При влизане в Пътя, той придобива ум *Шаикша*, а при влизане в резултата *Архатство*, той придобива ум *Ашаикша*.

За другите два ума, изброяването на съображенията относно придобитите умове се извършва в съответствие с поясненията, които вече дадохме. А ето една строфа, която служи за подсещане:

„При зачеване, при вглъбяване, при разединяване, при падане и при вземане отново на корените на доброто, човек придобива умове, които не е притежавал“.

¹ По-долу в ii.2a, *адхипатя* = *адхикапрабхутва*, *ādhipatyā* = *adhikaprabhutva*, „върховенство“ или „доминираща сила“. Вж. *Сиддхантакаумуди*, *Siddhānta-kaumudī*, цитирана в Речника на Санкт Петербург (Dict. de Saint_Petersbourg); Garbe, *Sāmkhya-Philosophie*, 257. Срв. обяснението на *индрийите* в *Atthasālinī*, 304 и пр.

² *Карика* ii.1 в *Самаяпрадипика*, *Samāyapradīpikā* пропуска думата *кила* ((нали)), чрез която *Васубандху* показва, че той не споделя това учение на Школата. *Карики* ii.2-4, в които *Васубандху* представя учението на *Саутрантиките*, са пропуснати в *Самаяпрадипика*.

³ *Буддхагхоша* обяснява в *Atthasālinī* (641), че „момчешките игри не са като момичешките игри“.

⁴ Според *Вякхя*, *Vyākhyā*, Древните Учители (*пурвачаря*, *pūrvācārya*).

⁵ *Самютта*, *Samyutta*, i.39. *Асанга* (*Сутраламкара*, *Sūtrālamkāra*, xviii.83, стр.151, редакция на Леви, Lévi) показва доминирането на ума над *самскарите*: *चित्तं न्यायं लोको न्याये चित्तं न парिक्रियते चित्तас्योत्पन्नस्य वाशे वартते*; *cittena nīyāṃ loko nīyāte cittena parikṛṣyate cittasyotpannasya vaśe vartate* (*Āṅguttara*, ii.177)

⁶ *Сюан-цанг*: „защото всички чисти *дхарми* възникват и се развиват следвайки тях“.

⁷ Умът на човек, който изпитва благоприятно усещане е „съсредоточен“. Извадка от *Сутрата* за *Вимуктияятаните*, цитирана във *Vyākhyā*, стр. 56, пълна форма на думата в i.27; *Mahāvūyutpatti*, 81.

⁸ „Вярата възниква от страдание“, *Samyutta*, ii.31. За този смисъл на думата *упанишад*, *upaniśad* – причина – ((букв. седя в краката на учителя)), вж. по-долу ii.49 (бележката за *хету* и *пратяя*), *Āṅguttara*, iv.351 = *Суттанипата*, *Suttanipāta* (*Дваятанупасанасутта*, *Dvayaṭānupassanasutta*) (... *ка упаниса саваная*, *kā upaniśā savanāya*), *Sūtrālamkāra*, xi.9 (*йогопанишад*, *yogopaniśad* = *имащ усилие за своя причина*). В смисъл на „сравнение“, „да бъдат заедно“, *Панини*, *Pāṇini*, i.4.79, *Vajracchedikā*, 35.10, 42.7 и Hoernle, *Manuscript Remains*, i. стр. 192 (*упанишам на кшамате*, *upaniśām na kṣamate*), *Сукхавативюха*, *Sukhāvātīvyūha*, 31.9, *Mahāvūyutpatti*, 223.15 (като в Тибетския текст е дадена думата *rgyu*). В смисъл на *упамишу*, *upāṃśu* – тайна – *Яшомитра*, *Yāsomitra* (в ii.49) споменава *Dīgha*, ii.259 (*сурьопанишад до девах* = *сурьасупаниса дева*, *sūryopaniśado devāḥ* = *sūryassūpanissā devā*): *упанишачхабдас ту кадачид упамишау кадаचित пдамукхйе таятхя сурьопанишад до дева ити упамишорайога упанишатпрайога ити*; *upaniśacchabdas tu kadācid upāṃśau kadācit prāmukhye tadyathā sūryopaniśado devā ity upāṃśuprayoga upaniśatprayoga iti*. (E.Leumann, *ZDMG*, 62, стр.101 предполага *упанишра* = *упанисса*, *upaniśrā* = *upanissā* = *Grundlage*, *Nahe*, откъдето прилагателното *упанисса*). Вж. Minayev, *Zapiski*, ii.3,277); Wogihara, *ZDMG*, 58, 454

(данопанишада шилопанишада ... праджня, *dānopaniṣāda śīlopaniṣādā ... prajñauḥ*) и *Bodhisattvabhūmi* от Асанга, стр. 21; S. Lévi, *Sūtrālamkāra*, xi.9.

⁹ Сутрата казва: чакиурвиджнеяни рупани пратитиодпадяте сауманасям наишкрамяиритам | ... манах пратитя дхармами чотпадяте сауманасям | ... даурмансям ... упекиа; *caḥsurvijñeyāni rūpāṇi pratīyotpadyate saumanasyam naiṣkratyāśritam* | ... *manah pratītya dharmāṁś cōtpadyate saumanasyam* | ... *daurmanasyam ... upekṣā*.

Наишкрамя, *naiṣkratyā* = „чист или нечист път“ или по-скоро „отпътуване“ (*нишкрамана, niṣkramaṇa*) или разединяване от една сфера на съществуване (*дхату, dhātu*) или от *самсара, saṁsāra*“.

Вж. също iv.77b-c.

Ашрита, aśrita = „имащ за свой обект“ или по-скоро „благоприятен за“.

Така имаме: „По причина на видимите неща и пр. съществуват шест усещания на удовлетворение, шест усещания на неудовлетворение и шест усещания на безпристрастност, благоприятни за *наишкрамя*“.

Срв. *Majjhima*, iii.218, *Saṁyutta*, iv.232, *Majjhima*, iii.217, *Milinda*, 45 (*неккхаммасита, nekkhammasita*).

¹⁰ *Васубандху* казва: „Някои други учители ..“.

¹¹ Срв. *Dhammasaṅgaṇī*, 633 и *Atthasālinī*, 641.

¹² Японският преводач и издател *Киокуга Саеки, Kyōkuga Saeki*, насочва към *Madhyatā-gata*, TD 1, т. 458a24. Срв. *Saṁyutta*, iv.208: *yo sukḥaya vedanāya rāgānusaḥyo so anuseti*.

¹³ Усещането-на-удоволствие (*сукха, sukhā*) означава също усещане-на-удовлетворение (*сауманася, saumanasya*); вж. ii.7. Срв. v.23и 54; също *Yogasūtra*, i.7-8: *сукханушаи рагах | духкханушаи джешах; sukhānuśayī rāgaḥ | duḥkhānuśayī dveṣaḥ*.

¹⁴ В земния жизнен път (*лаукика, laukika*) вярата и другите морални способности разстройват замърсяванията; в *нирведхабхагиите* (vi.45c), те „водят до“ Пътя; чисти, те съставляват *анаджнятамаджнясями, anājñātamaññāsyāmi* и пр. (ii. 9b, vi.68).

¹⁵ *Парамартха* и *Сюан-цанг* превеждат първия ред така: „Поради доминиранието им по отношение на постигането на все по-висши и висши пътища, на *Нирвана* и пр.“

Dhammasaṅgaṇī, 286, 505, 553; *Nettipakaraṇa* 15, 60; *Compendium*, p.177.

¹⁶ *Аджнятавиндрия, ajñātāvindriya* се бърка с качеството *Архат*; тя включва *кшяаджняна, kṣayajñāna*, и *анутпададжняна, anutpādaññāna*: знание, че замърсяванията са унищожени и повече няма да възникнат и пр. (vi. 45, *Nettipakaraṇa*, стр. 15); той е „освободен“ (*вимукта, vimukta*) чрез освобождение от замърсяванията (*клешавимукти*) и чрез освобождение от съществуване (*самтанавимукти, saṁtānavimukti*): така тя е доминираща по отношение на *паринирвана, parinirvāṇa* или *нирупадхисешанирвана, nirūpadhiśeṣanirvāṇa*.

¹⁷ Възразение на *Самкхяите. Самкхякарика, Sāmkhyakārikā*, 34.

¹⁸ Тази *карика* ((стих)) става *карика* 2 в *Самаяпрадитика*.

¹⁹ Срещаме този израз в i.35 (вж. също бел. 20). Шестте опори на органите (*индриядритхана*, *indriyādhiṣṭhāna*), тоест виждането с очи и пр. и шестте съзнания (*шад виджнянакаях*, *ṣaḍ vijñānakāyaḥ*) са също *самтвадравя*, съставлящи живите същества, но не са първични (*маула*) съставлящи, защото зависят от доминиращото качество на шестте органа.

²⁰ *Шадаятана* в действителност е живото същество, за което се казва, че се превъплъщава: така тя е опората на превъплъщаването.

²¹ Само две *аятани* – *кая* ((тялото)) и *манас* ((умът)) – съществуват от зачеването (ii.14).

²² Новороденото бебе може да вижда, но не може да говори; думите са действие (*карман*) на езика, който е опората (*адхитхана*) на органа на вкуса (*джихвендрия*, *jihvendriya*). За *Самкхяите* органите на действие (*кармендрия*, *karmendriya*) са – като органите на съзнанието – свръхсезивни субстанции (*атиндрия*, *atīndriya*). „Гласът“ е силата да се говори, „ръката“ е силата да се хваща, и т.н.

²³ Вие твърдите, че змиите имат неуловими (*сукима*, *sūkṣma*) ръце и крака, но трябва да го докажете.

²⁴ *Упатха* е замислена като различна от мъжкия и женския орган, които са част, едно място от органа за осезание (*кайендрияикадешастрипурушендрияватириктакалпита*, *kāyendriyaikadeśastripuruṣendriyavyatiriktakalpita*). „Удоволствие“ (*ананда*, *ānanda*) е *клишма саукхя* ((*kliṣṭa saukhya*, замърсено щастие)).

²⁵ Срв. дефинициите във *Vibhaṅga*, стр. 123.

²⁶ Тялото е органът на зрение и четирите други органа на сетивно съзнание – тези органи в действителност са сбор (*кая*) или струпвания (*самчая*, *samśaya*) от атоми. Усещане, произвеждано в „тяло“ или което придружава поддържащото го, се нарича телесно. (Вж. ii.25 или телесно *прашрабдхи*, *praśrabdhi*).

²⁷ *Сукха* е *сата*, *sāta*, благоприятното, това, което върши добро (*саматвадхи сукхам учаяте*, *sātavād hi sukham ucyaṭe*); в допълнение, удовлетворението предполага радост (*прати*, *prīti*). Този проблем се разглежда отново в viii.9b.

²⁸ Трябва да се направи изключение за благоприятното умствено усещане, което произлиза от вглъбяване (*самадхи*) или което е от възмездие (*випакафала*) (ii.57).

²⁹ То е единствено *випакафала* и *нашияндики*, *naiṣyaṇdikī* (ii.57c).

³⁰ В действителност групата (*калана*, *kalāra*), която е съставена от трите чисти *индрии*, включва само седем *индрии*, тъй като трите усещания никога не съществуват едновременно. Когато един аскет, с цел да отгледа Пътя, „пребивава“ в първите две *Дхияни*, той притежава отделно усещане за

удовлетвореност (*сауманасйендрия, saumanasyendriya*); той притежава отделно усещане за удоволствие (*сукхендрия, sukhendriya*), когато отглежда Пътя в Третата Дхияна; и притежава отделно усещане за безпристрастност (*упекуендрия, upekṣendriya*), когато отглежда Пътя на другите нива (*анагамя, дхиянантара, Четвъртата Дхияна, първите три Аруня*). Вж. ii.16c-17b.

³¹ *Даршанамарга* (*(Darśanāmārga, Пътят на Виждане)*) включва първите петнадесет момента от разбирането на Истините (*абхисама, abhisama*) – моментите, в които човек вижда това, което преди не е виждал (vi.28c-d). Той е изключително чист, *анасрава, anāsrava*, vi.1.

³² В *Абхидхамма* имаме *ананятанясамитиндрия, anaññātāññassāmītīndriya* (*Vibhaṅga*, стр. 124).

³³ Терминът *бхавана, bhāvanā* има много значения. В израза *бхаванамая, bhāvanāmāya*, той е синоним на *самадхи* или вглъбяване. Проучени са и някои други значения в vii.27 (срв. ii.25.2). В израза *бхаванамарга* – Път на Медитацията – *бхавана* означава „повтарящ се възглед, медитация“.

Съществуват два *бхаванамарга*:

а) чист (*анасрава*) или *бхаванамарга* отвъд земното разбиране (*локо-ттара*) е което тук се има предвид. Това е медитация върху Истините, които вече са били видени в *даршанамарга*. Този път започва с шестнадесетия момент от разбирането на Истините (vi.28c-d) и приключва с придобиването на качеството *Архам*;

б) нечист (*сасрава*) или земен (*лаукика*) *бхаванамарга*; той няма Истините като свой обект (vi.49). Той разстройва (*вишкамбх, viṣkambh*) замърсяванията без да ги изкоренява и може да предхожда или следва *даршанамарга*.

³⁴ *Dhātupāṭha*, i.631.

³⁵ *Парамартха* се различава от *Сюан-цанг*.

³⁶ Японският преводач и издател по този въпрос цитира *Ch'eng-shih lun* от *Harivarman, TD 32*, т. 282a18.

³⁷ Според японския издател, *Махишаиаките; Хетувадините* и *Махимсасаките* в *Kathāvatthu*, xix.8. Срв. пак там iii.6.

³⁸ *Saṃyutta*, vi.204: *ясса кхо бхиккхаве имани панчиндрияни саббена саббам саббатха саббам наттхи там ахам бахиро пuthходжанапаккхе тхито ти вадаму; yassa kho bhikkhave imāni pañcidriyāṇi sabbena sabbam sabbathā sabbam natthi tam aham bāhiro puthujjanapakkhe thito ti vadāmi*. Вж. ii.40b-c.

³⁹ Този текст е цитиран във *Vijñānakāya, TD 26*, т. 535b29 и следващите (сл.), с някои уточнения.

⁴⁰ Срв. *Sutaṅgalavilāsini*, стр. 59 за двата вида *прутхагджана* – *андха* (*(andha, глух)*) и *каляна* (*(kalyāna, добродетелен)*).

⁴¹ *Dīgha*, ii.38, *Majjhima*, i.169. *Kathāvatthu* цитира *Dīgha*, ii.38 (... *тиккхиндрия мудиנדрие ...; ... tikkhindriya mudindriye ...*).

⁴² *Samyuktāgama*, TD 2, т. 183a1. Срв. *Samyutta*, v.193 и сл. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 8a14.

⁴³ Срв. *Vibhaṅga*, стр. 125; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 741b19.

⁴⁴ За живота и смъртта, вж. ii.45.

⁴⁵ Коментар: *тад аюх пранидхая четасикритва, tad āyuḥ praṇidhāya cetasikṛtvā*. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 656b17-с3.

⁴⁶ *Вякя*: Буда ((дава Учението)) за доброто на другите, *Шравака* – за продължаването на Закона. Вж. Lévi и Chavannes, “Les seize Arhats protecteurs de la Loi” ((Шестнадесетте *Архати*, защитници на Закона)), J.As. 1916, ii.9 и сл.

⁴⁷ Следва да се разбира *рога, ганда* и *шаля*; *goga, gaṇḍa, śalya*, съответстващи на трите страдания, vi.3.

⁴⁸ Буквално: „неговата серия не е подкрепяна от замърсявания“. *Клеши* те са това, което подкрепя и кара серията да продължава. *Архатът* *самаявимукта* е свободен от замърсяванията, но не е овладял вгълбяването; *Архатът* *дриштинранта* притежава това умение, но не е свободен от замърсяванията (vi.56).

⁴⁹ Срв. *Divyāvadāna*, 203; *атха Бхагавамс тадрупам самадхим самапанно ятха самахите читте дживитасамскаран адхистхя аюхсамскарана утсараитум арабдхах*;

atha Bhagavāms tadrūpaṃ samādhiṃ samāpanno yathā samāhite cite jīvitasaṃskārān adhiṣṭhāya āyuḥsaṃskārāna utsarāṣṭum ārabdhaḥ.

В *Mahāvastu*, i.125.19 същото е употребено в единствено число.

Dīgha, ii.99: *ян нунахам имам абадхам вирийена патиппанаметва дживитасамкхарам адхиттхя вихарейм; уан нūпāһаṃ ітаṃ ābādham viriyena paṭippanāmetvā jīvitasaṃkhāram adhiṣṭhāya vihareyyam*; ii.106 ... *аясамкхарам оссаджу ... āyusaṃkhāram ossaji*. (Срв. *Samyutta*, v.152, *Aṅguttara*, iv. 311, *Udāna*, vi.1). Burnouf, *Lotus*, 291.

⁵⁰ Текстът на Пали употребява множественото число в друг смисъл, *Majjhima*, i.295 (*аннйе аюсамкхара аннйе ведания дхамма; айñе аюсамскхārā айñе vedanīyā dhammā*), *Jātaka*, iv. 215 (*аюсамкхара кхиянти, аюсамкхārā khīyanti*).

⁵¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 657c10 и сл. изреждат четиринадесет мнения по този въпрос.

⁵² Единадесето мнение във *Вибхаша*.

⁵³ Шесто мнение във *Вибхаша*.

⁵⁴ Според японския издател – доктрината на *Саммитяите*.

⁵⁵ Мнение на *Саутрантиките*.

⁵⁶ Според японския издател това е мнението на автора.

⁵⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 657c5 – петото от шестте мнения.

⁵⁸ Според изключително ясната версия на *Парамартха* „една калпа или повече от една калпа“, но обикновено превеждано като „една калпа или остатък от калпата“ (Windisch, Rhys Davids, O. Franke). *Dīgha*, ii.103, iii.77; *Divya*, 201. *Kathāvatthu*, xi.5.

⁵⁹ Те приемат шестото мнение на *Вибхаша*.

⁶⁰ *Dharmasaṃgraha*, lxxx; *Mahāvastu*, iii. 273, 281; *Śikṣāsamuccaya*, 198.10; *Madhyamakavṛtti*, 49 номер 4, xxii, 10; *Bodhicaryāvatāra*, ix.36 (Благословения е *джина*, ((*jīna*, победоносен)), защото е победил четиримата *Мара* ((*Māra*, бог на смъртта)); *Yü chia chih-ti lun*, xxix, превод на S. Lévi, *Seize Arhats*, стр. 7 (*J.As.* 1916, ii). В иконографията (Foucher, *École des Hautes Études*, XIII, ii.19) Буда е обграден от четиримата *Мара* – син, жълт, червен и зелен. Списъкът с четиримата *Мара* ((е даден)) в справочник от Zachariae, *Gel. Gott. Anz.* 1888, стр. 853. Вж. също списъка на Childers (петима *Мара* – добавен е *абхисамскарामара*, *abhisaṃskāramāra*). *Неттиннакарана* прави разлика между *килесамара*, *kilesamāra* и *самтамара*, *sattamāra* (= *девануптра*, *devaputra*).

⁶¹ Усещането за страдание (*духкхендриа*, *duḥkhendriya*) никога не е *аїряпатхика* ((свързано с положението на тялото)) и пр.

⁶² *Ekottarāgama*, TD 2, т. 602b13. *Tipiṭaka* говори за *сукхаведаня карман*, *sukhavedanīya karman*, „което се възмездава в изпитване на удоволствие“ (*Aṅguttara*, iv. 382 и т.н.) (вж. iv.45); *сукхаведаня даурманасяведания спарша*; *sukhavedanīya, daurmanasyavedanīya sparśa* (*Saṃyutta*, v. 211 и пр.). Вж. iv.57d.

⁶³ Според етимологията, за автора *сауманасяведания* означава „действие, възмездието за което е изпитването на удоволствие“ (*сауманасям випакатвена веданиям ася*; *saumanasyaṃ vipākatvena vedanīyam asya*). Според *Вайбхашиките*, „действие, за което ще се изпита удоволствие“ (*сауманасям веданиям асмин*, *saumanasyaṃ vedanīyam asmin*): това е *сампрайогаведанията*, *saṃprayogavedanīyatā* (iv.49).

⁶⁴ Според *Сутрата*, тези „не-разединените“, имат два гръна – физическо страдание (*каика духкха*, *kāyika duḥkha*) и умствено страдание (*чаитасика даурманася*, *caitasika daurmanasya*); тези „разединените“, са свободни от умствено страдание.

⁶⁵ Така хората, които са разединени, не притежават всички онези *индрии*, които са от възмездие.

⁶⁶ Изпуснато от *Сюан-цанг*.

⁶⁷ Качеството хермафродит, тоест притежаването (*пратиламбха*, *pratilambha*) на двата органа е *дхарма*, несвързана (*випраюкта*) с ума, ii.35.

⁶⁸ Така неявно се казва, че първите осем *индрии*, както и последните три, винаги са без възмездие. *Сюан-цанг* допълва *кариката*, с цел изрично да подчертае това.

Кариката казва *тат тв екам савипакам*, *tat tv ekaṃ savipākam*: тук *ту*, *tu*

е в смисъл на *ева* и е излишно. Изглежда смисълът трябва да е: *tad ekaṃ savipaṅkaṃ eva, tad ekaṃ savipākaṃ eva* = единствено неудовлетворението „притежава възмездие“.

⁶⁹ *Сюан-цанг*: Последните осем биват единствено добри; неудовлетворението е добро или лошо; умът и другите сетива са от трите вида; първите осем са единствено неутрални.

Срв. *Vibhaṅga*, стр. 125.

⁷⁰ Вж. дефиницията за *Татхагатабала* във *Vibhaṅga*, стр. 336; *аттханама етама анавакасо ям иттхи саккаттам карея мараттам карея брахматтам карея* и *'етам тханама виджатти*;

aṭṭhānam etaṃ anavakāso yaṃ itthi sakkattaṃ kāreyya māraṭṭaṃ kāreyya brahmattaṃ kāreyya n'etaṃ ihānaṃ vijjati.

⁷¹ *Dīgha*, iii. 262, *Aṅguttara*, iv. 408, v. 150.

⁷² Срв. i.40; *Vibhaṅga*, стр. 133.

⁷³ Срв. *Kathāvatthu*, xiv.2, *Abhidhammasaṅgaha (Compendium)*, стр. 165).

⁷⁴ Коего трябва да разбираме като „тъй като *рупите* там са светещи (*ачча* = *бхасвара*; *accha* = *bhāsvara*)“ или по-скоро „защото *рупите*, не *камагуните*, там са важни“. Вж. i.22a-b, номер 4, едно друго учение.

⁷⁵ Срв. *Saṃyutta*, ii. 123.

⁷⁶ Срв. *Abhidhammasaṅgaha, Compendium*, стр. 166.

⁷⁷ За психологическото състояние в момента на смъртта, вж. iii. 42-43b. В коя част на тялото се разрушава умственото съзнание, iii. 43c-44a. Как умираат жизнените части, iii. 44b.

⁷⁸ *Индрияпракаране, Indriyaprakarane*. Някои разбират: в обяснението, което даваме тук за *индриите*“; други разбират: „в *Индрияскандхака, Indriya-skandhaka*“ – шестата книга от *Джнянапрастхана (Takakusu, Abhidharma Literature)*, стр. 93).

⁷⁹ Защото в момента, в който придобива плода *Сротапанна ((Srotaāpanna, Влязъл в Потока))*, аскетът винаги е в състояние на вглъбяване *анагамя* (vi.48), което включва усещането за безпристрастност.

⁸⁰ Плодът *Сротапанна* се придобива в шестнадесетия момент от разбирането на истините; първите петнадесет са *аджнясами*, шестнадесетият – *аджня*.

⁸¹ Първият момент е *анантарямарга, ānantaryatārga*; вторият – *вимукти-марга* и по същия начин за останалите. Но човек може да разглежда всички моменти, които предхождат шестнадесетия момент като *анантарямарга* по отношение на този момент.

⁸² *Анантарямарга* унищожава замърсяванията и води до притежаване на разединение от замърсяване: този път „пропъжда“ крадеца; *вимуктимарга* затваря вратата. Японският преводач и издател тук цитира *Vibhāṣā, TD 27*, т.

465с9, където са цитирани учителите от Запада – последователи на не-Кашмир-ското учение.

⁸³ Плодът на *Архата* се придобива в момента на *ваджропамасамадхи*, (vi.44с-d) или на *анантарямарга*, който е *адженендрия*. Така *адженендрия* в действителност е настояща. *Кшаяджняна* или *вимуктимарга*, която е *аджнятавиндрия*, е в процес на възникване (*утпадабхимукха*, *utrādābhī-tikha*). Усещането за удовлетворение и другите, са според вида на вглъбяването, в което аскетът реализира *ваджропамасамадхи*.

⁸⁴ Учението за светския път се заклеява в *Kathāvatthu*, i. 5 и xviii.5. *Будхагхоша* го приписва на *Саммитяите*.

⁸⁵ Само *анупурвака* (*ānupūrvaka*, който напредва по обикновения ред) се променя от това вглъбяване, не *витарага* (*vitāraḡa*, свободният от похот). В действителност този втори, ако започне да разбира Истините (*сатябхисамая*, *satyābhisamaya*) във вглъбяването *анагамя*, няма да стигне до шестнадесетия момент от Първата *Дхияна*. Важното за него е разбирането на Истините, не *Дхияната*, с която е съвсем наясно. Обратно, *анупурвака* е заинтересован от *дхияната*, която е нова за него.

⁸⁶ *Анагаминът*, който пада от разединение от висшите сфери – до и включително Втората *Дхияна* – няма да падне от нея поради ((притежаването на)) резултата *Анагамин* ((невръщащ се)). Когато „пада“ от разединение от Първата *Дхияна*, той остава *Анагамин*. И падайки така, той не може повторно да придобие резултата поради *индрията* на удоволствието, защото тази *индрия* е от Третата *Дхияна*, а Третата *Дхияна* е извън неговия обхват.

Ще каже ли някой, че той може да придобие повторно този резултат чрез *индрията* на удовлетворението? Би могъл, ако решавайки да придобие този резултат във вглъбяването *анагамя*, съумее в последния момент да премине в Първата *Дхияна*. Но и не го губи: само ако аскетът, чиито умствени способности са активни, може да извърши подобно преминаване, а аскетът, обсъждан тук, е със слаби умствени способности, тъй като е паднал. Само аскети със слаби способности падат от резултат.

Ще каже ли някой, че след като е паднал, аскетът може да осъществи трансформация на способностите си (*индриясамничара*, *indriyasamnicāra*, vi.41с-61b) и да ги направи активни? Несъмнено – и ще постигне резултата съответно с осем или девет *индрии* в зависимост от това дали неговият път е земен или чист, както вече казахме, защото в никакъв случай той няма да придобие отново този резултат чрез *индрията* на удоволствието.

⁸⁷ *Ария* притежава „чистия“ орган на удоволствие, защото не губи този орган, като сменя сферата си ((на съществуване)) (вж. бел. 93).

⁸⁸ Пропуснато от *Сюан-цанг*. Вж. viii. 12a-b.

⁸⁹ Има в *Камадхату* орган на удоволствие, свързан с пет сетивни съзнания; в Първата *Дхияна* – орган на удоволствие, свързан с три сетивни съзнания (изключени са мирис и вкус, i. 306); във Втората *Дхияна* няма орган на удо-

волствие (viii.12); а в Третата *Дхияна* има орган на удоволствие, свързан с умственото съзнание (ii. 7c-d). Така едно същество, родено в небесата на Втората *Дхияна*, ако не практикува вглъбяването от Третата *Дхияна*, няма да притежава органа на удоволствие, защото, бидейки преродено във Втората *Дхияна*, то е загубило органа на удоволствие в по-нисшите сфери. Отговор: според учението на *Вайбхашиките* (*сиддханта*, *siddhānta*) всяко същество, родено в по-нисша сфера, притежава замърсения (*клишма*) орган от по-висшите сфери, при положение че не го е изоставил.

⁹⁰ Вж. iv. 80a, където се цитира *Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 997a16 и 1000c3. В iv.79d – броят на органите в първите *Двипи* ((континенти)).

⁹¹ Как един притежател на *аджендрия*, което означава *Шаикша*, задължително притежава органите на удоволствие и удовлетворение? На практика той се намира в небесата на Четвъртата *Дхияна* или в *Арупядхату*.

Един *Ария* задължително придобива органа на удовлетворение, когато е разединен от *Камадхату* и несъмнено придобива органа на удоволствие, когато е разединен от Втората *Дхияна*. Дори когато се превъплъщава (*бхумисамчара*, *bhūmisamcāra*), той не губи доброто (*шубха*), което е придобил (според iv.40); той губи придобитото добро (iv. 40), но това е, за да придобие същия вид добро с по-високо качество.

⁹² А може ли да няма пол? Трудно е да се обясни, защото видяхме, че съществата без пол не могат да придобият нито дисциплината ((която трябва да спазват)), нито някакъв резултат, нито разединяване.

Според едно мнение, човекът, придобил дисциплината, може да придобие и резултат; обаче този човек запазва дисциплината дори и да загуби пола си, защото *Абхидхарма* изрично посочва, че той губи дисциплината, ставайки хермафродит (iv. 38c) но не указва, че я губи, губейки пола си. Можем пак да си представим поэтапната смърт – човек, който е практикувал *нирведхабхагитите* (vi. 17) може, след загубата на половия орган, да види Истините в момента на смъртта си.

Второ мнение. Притежателят на *аджнясяминдрия* никога не е без пол. Но той не притежава женския орган, когато е мъж, а тя не притежава мъжкия орган щом е жена. Значи не може да се каже, че някой непременно притежава едното или другото.

⁹³ Вж. i. 48c.

⁹⁴ За смисъла на това понятие вж. по-долу стр. 329.

⁹⁵ Според *Самгхабхадра* (TD 29, т. 799a24-29): измежду *руните* ((материите)), „способни на съпротивление“ (*сапратигха*, *sapratigha*), най-фината част, която повече не се поддава на делене, се нарича *параману*, *paramāṇu*, тоест *параману* не допуска делене на повече части – от друга *рӯра* или от ума. Именно това е, което се нарича най-малка *рӯра*: тъй като няма части, то е наречено „най-малко“. По същия начин най-малкото количество време е наречено *киана* ((*кṣāṇa*, миг)) и той не може да се разделя на полу-*киани* (iii.86).

Едно струпване на тези *ану*, *апи*, неподдаващо се на по-нататъшно делене, се нарича, *самгхатану*, *saṃghātāṇi*.

В *Камадхату* минимум осем неща (*дравя*) възникват заедно, за да създадат един *самгхатану*, който не е нито звук, нито орган. Кои са тези неща? Четирите *махабхуту* (*mahabhūta*, велики елементи) и четирите *упада* (*upadāyā*, вторични), а именно *рупа* ((материя)), *раса* ((вкус)), *гандха* ((миризма)) и *спраштава* ((осезаемо нещо)).

⁹⁶ Молекулите, в които присъстват органа на осезание, на зрение и пр., не са „атомите“, споменати в i. 44a-b.

⁹⁷ *Васубандху* се придържа към *Dharmottara*, *Abhidharmahṛdaya*, TD 28, т. 811b5, *Upaśānta*, *Abhidharmahṛdaya*, TD 28, т. 837c15 и *Dharmatrāta*, *Abhidharmahṛdaya*, TD 28, т. 882b4: „Атомите, които пребивават в четирите органа са десет вида: в органа на осезание – девет вида; другаде – осем вида, там където има мирис (тоест в *Камадхату*)“. *Упаишанта*: „... външни – осем вида: на ниво, където има мирис“.

Едно сходно учение е *Абхидхамма* от *Буддхагхоша*, *Abhidhamma* от *Buddhaghoṣa* (*Atthasālinī*, 634 и *Compendium* (стр. 164). Вж. по-долу i. 13, 43c и Th. Stcherbatski, *The Soul Theory of the Buddhists*, стр. 953.

⁹⁸ Една молекула звук, произведена чрез ръцете, е изградена от четирите първични елемента, четирите производни елемента, звук и органа на осезание: или от десет съставки; а произведена от езика – от единадесет съставки, като е добавен органа на вкуса, чиито невидими атоми са разположени по езика (бел. на де Ла Вале Пусен).

⁹⁹ Вж. J. Bloch, *Formation de la langue marathe* ((Структура на езика *марати*)), стр. 42: *синка*, *siṅka* (*шикя*, *śikya*), „корда, държаща обекти“.

¹⁰⁰ Първичната субстанция (*абдхату*, *abdhātu*) съществува в дървото (*дару*, *dāru*): тя е първичната субстанция ((стихията)) вода, която държи нещата заедно (*самграха*, *saṃgraha*) и ги предпазва от разпиляване. Стихията огън (*теджас*, *tejas* прави така, че дървото да узрява (пакти, *pakti*) и загнива. А чрез стихията вятър дървото се движи (*вюхана*, *vyūhana*, *прасарпана*, *prasarpāna*). Стихията земя пък съществува посред водата, тъй като водата е опора (*дхрити*, *dhṛti*) на кораби и пр. Вж. i.12c-d, *Vyākhyā*, стр. 34.

¹⁰¹ Чрез нажежаване огънят разтапя и следователно съдържа стихията вода. Водата става твърда поради студа и следователно съдържа стихията земя. Твърдите тела, триейки се едно друго, стават горещи и следователно съдържат стихията огън и т.н.

¹⁰² Едно от значенията на *дхату*, i.20

¹⁰³ Една наличност, която произтича от определението: „Молекулата включва осем субстанции“.

¹⁰⁴ Вж. също i.13c-d.

¹⁰⁵ Синьото е *дравя*.

¹⁰⁶ *Рупа* притежава характеристиката „съпротивление“ (*рупяте, rūpyate*) и то е общо за цвят и форма, за синьо и пр.

¹⁰⁷ Вече отбелязахме (i.13), че един атом или монада никога не съществуват в изолирано състояние. Японският преводач и издател по този въпрос цитира шеста глава „*Commentary*“ от *Хуай-хуай, Hui-hui*. Pelliotte открива този цитат в *T'ao* 83.5, лист 414 (т.е. том 83, лист 414, нечетна страна b от *Zoku zōkyō*), придружен от глоса, която утвърждава, че броят на атомите в една молекула на дадено видимо нещо е 1,379 и пр.

Тук, като игнорираме грешките, привеждаме смисъла в тази глоса:

Един атом никога не съществува в изолирано състояние. Имаме като минимум групи или молекули от седем атома: четири страни, горно и долно, което прави шест страни и плюс центъра – седем. Молекула вторична материя (*махабхутани упадая рупам, бхаутикам рупам, mahābhūtāny upādāya rūpat, bhautikam rūpat*, например молекула от „видима материя“ (*рупа*) или миризма (*сандха*), се състои от седем атома видима материя или миризма.

Всеки от тези седем атома се поддържа от комплекси, съставени от седем атома – седем атома, имащи като своя същност четирите първични елементи, седем атома, в които присъстват четирите велики елемента.

Всеки от тези седем атома включва четири атома – атомите на земята, водата, огъня и вятъра: така атомите на земята включват седем атома на земята и пр.

По този начин имаме:

(1) седем атома земя, вода огън и вятър – всичко двадесет и осем атома, които съставляват един атом от четири-първични-елемента.

(2) Един атом от четири-първични-елемента не съществува в изолирано състояние – групирани са по седем заедно ($7 \times 28 = 196$ атома), за да поддържат един атом вторична материя.

(3) Атомите на вторичната материя заедно с поддържащите ги атоми на четирите първични елемента ($1 + 196 = 197$ атома), образуват група с шест други подобни атома: така всеки атом вторична материя е изграден от 1,379 атома (7×197).

(Но всяка вторична материя притежава видимост, мирис, вкус и осезаемост. Така че този брой трябва да се умножи по четири, за да се получи най-малката частица материя, съществуваща в изолирано състояние.)

¹⁰⁸ *Читта* = манас = виджняна; *чаитта* = *чаитаса* = *чаитасика* = *читтасампраюкта*.

¹⁰⁹ Тук по въпроса се дава следната много кратка бележка:

А. Теория за *чаиттите* според *Васубандху* и Според *Саутрантиките*

Б. *Пракаранапада* и *Дхатукая*.

В. *Абхидхамма*.

А. Коментарът на *Виджнянтиматрашастра, Vijñaptimātraśāstra*, казва, че *Саутрантиките* имат две системи. *Даршантиките* твърдят, че само умет

съществува, а умствени състояния не съществуват, като това е в съгласие с *Буддхадева* (вж. бел. за i.35).

Други приемат съществуването на умствените състояния, но са разделени на много мнения:

- че има три умствени състояния (*ведана, самджня, четана*);
- че има четири (добавяйки *спарша*);
- десет (десетте *махабхумики*);
- четиринадесет (добавяйки *лобха, двеша, моха, мана*).

Нещо повече, някои *Саутрантики* признават всичките умствените състояния на *Сарвастивадините*. (Обяснението на Wassilief, стр. 309, е друго. Там четем „*Бхаданта Саутрантика*“ вместо *Бхаттопама, Вһаџџората*).

Вж. ii.26c-d, iii.32a-b.

Васубандху представя учението си за умствените състояния в своята *Панчаскандхапракарана, Pañcaskandhaprakaraṇa, TD 31, т. 848c3-9*:

„Какво са *чаиттите*? *Дхарми*, свързани (*сампраюкта*) с ума, а именно:

(1) пет универсални (*сарвага*) – *спарша, манаскара, ведана, самджня* и *четана*; (2) пет специфични (*пратиниятавишяя, pratīniyataviṣaya*): *чхандра, адхимукти, смрити, самадхи* и *праджня*; (3) единадесет добри – *шраддха, хри, апатрапя, алобха кушаламула, адвеша кушаламула, амоха кушаламула, виря, праишраддхи, апрамада, упекшиа* и *ахимса*; (4) шест замърсявания (*клеши*) – *рага, пратигха, мана, авидя, дришти* и *вичикитса*; (5) другите 20 *шеша* ((*śeṣa*, остатък)) са *упаклеши – кродха, упанаха, мракша, прадаса, ирдя, матсаря, мая, сатхя, мада, вихимса, ахрия, анапатрапя, стяна, ауддхатя, ашраддхя, каусидя, апрамада, мушита смритита, викишепа* и *асампраджня*; (6) четири с нестабилен характер (*gzhan du yan 'gyur ba*) – *каукртия, миддха, витарка* и *вичара*“.

Б. Според *Prakaraṇapāda (TD 26, т. 692b20)* има пет *дхарми*: 1. *рупа*, 2. *читта*, 3. *чаиттадхарма*, 4. *читтавипраюктасамскара*, 5. *асамскрита*.

Какво е *читта*? *Читта* е *манас, виджняна*, тоест шестте категории *виджняна* – зрителното съзнание и пр.

Какво са *чаиттите*? Всички *дхарми*, свързани с ума. Кои са тези *дхарми*? Те са *ведана, самджня, четана, спарша, манасикара, чханда, адхимукти, смрити, самадхи, праджня, шраддха, виря, витарка, вичара, прамада, апрамада, кушаламула, акушаламула, авякрита мула, всички самйоджани* ((окови)), *анушаи* ((латентни замърсявания)), *упаклеши парявастхани* ((второстепенни замърсявания)) (v. 47), цялото знание (*джняна*, vii. 1), всички мнения (*дришти*), всичкото разбиране (*абхисама*, vi. 27). И освен тях всички *дхарми* от този вид, свързани с ума, са *чаитта*.

След това (т. 698b28; вж. също *Dhātikāya, TD 26, т. 614b10*): „Има 18 *дхату*, 12 *аятани*, 5 *скандхи*, 5 *упаданаскандхи*, 6 *дхату*, 10 *махабхумики*, 10 *кушаламахабхумики*, 10 *клешаммахабхумики*, 10 *париттаклешаммахабхумики*, 5 *клеши*, 5 *сампарши*, 5 *дришти*, 5 *индрии*, 5 *дхарми*, 6 *виджнянакаи*, 6 *спаршакаи*, 6 *четанакаи*, 6 *тришнакаи*.

- Кои са 18-те *дхату*? ...

- Кои са 6-те *дхату*? Първичният елемент земя ... (*Коша*, i.28).
- Кои са десетте *махабхумики*? *Ведана* ... *праджня*.
- Кои са десетте *кушаламахабхумика*? *Шраддха*, *вирия*, *хри*, *апатрапа*, *алобха*, *адвеша*, *прашрабдхи*, *упекиша*, *апрамада*, *ахимса*.
- Кои са десетте *клешамahaбхумики*? *Ашраддхя* ... *прамада* (списъкът, цитиран по-горе, ii. 26a-c).
- Кои са десетте *паритаклешабхумики*? *Кродха*, *упанаха*, *мракиша*, *прадаса*, *иршия*, *матсаря*, *шатхя*, *мая*, *мада*, *вихимса*.
- Кои са петте *клеши*? *Камарага*, *рупарага*, *арупярага*, *пратигха*, *вичики-тса* (v. 1).
- Кои са петте *дришти*? *Саткаядришти*, *антаграхадришти*, *митхя-дришти*, *дриштинпарамарша*, *шилавератапарамарша* (v.3).
- Кои са петте *самспарши*? *Пратигхасамспарша*, *адхивачанасамспарша*, *видясамспарша*, *авидясамспарша*, *наивавидяनावидясамспарша* (iii.30c-31a).
- Кои са петте *индрии*? *Сукхендрия*, *духкхендрия*, *сауманасйендрия*, *даурманасйендрия*, *упекиендрия*. (ii.7).
- Кои са петте *дхарми*? *Витарка*, *вичара*, *виджняна*, *ахрикя*, *анатрапа*. (В *Коша*, ii.27, *витарка* и *вичара* са класифицирани като *анията*, ii. 26d; *ахрикя* и *анатрапа* са класифицирани като *акушаламахабхумика*, една категория, представена по-късно, вж. iii.32a-b; *виджняна*, посочена без съмнение от *Пракарана* и *Дхатукая*, се отнася до шестте *виджнянакаи*.)
- Кои са шестте *виджнянакаи*? *Чакиурвиджняна*, ... *мановиджняна*.
- Кои са шестте *самспаршака*? *Чакиухсамспарша*, ... *манахсамспарша* (iii.30b).
- Кои са шестте *веданакаи*? *Чакиухсамспаршааджаведана*, ... (iii. 32a).
- Кои са шестте *самджнякаи*? *Чакиухсамспаршааджасамджня* ...
- Кои са шестте *четанакаи*? *Чакиухсамспаршааджачетана*, ...
- Кои са шестте *тришнакаи*? *Чакиухсамспаршааджатришна* ...

Дхатукая продължава като обяснява *махабхумиките*: „Какво е *ведана*?“ (Вж. ii. 24, бел. 111Б).

В. *Kathāvatthu*, vii.2-3, *Раджагириките*, *Rājagirika* и *Сиддхатиките*, *Siddhatthika*, отричат *сампрайога* на *дхармите*, а също и съществуването на *чаитасика*; ix.8, *Уттаранатхаките*, *Uttarāpathaka*, правят *махабхумика* от *витарка* ((смятат, че *витарка* е една от *махабхумиките*)) и си представят *витарка* като *махабхумика* (техническият термин липсва). *Висудхиматга*, *Visuddhimagga*, xiv. *Abhidhammasaṅgaha*, ii. В *Compendium*, стр. 237, S. Z. Aung и С. А. F. Rhys Davids имат някои интересни наблюдения за развитието на учението за *четасиките*.

¹¹⁰ Според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 80b8, цитирана от японския издател: „Какъв е смисълът на израза *махабхумикадхарма*?“

а) Умът е велик. Тези десет *дхарми* са неговите *бхуми*, т.е. местонахождението на източника на ума; тъй като са *бхуми* на „великите“, те се наричат

махабхуми. Понеже са махабхуми и дхарми, те са махабхумикадхарми.

б) Някои казват: Умът е велик поради превъзходството на неговата природа и неговата дейност. Той е велик и е бхуми и е наречен махабхуми, защото е местонахождението, което служи за опора на *чаитите*. Тъй като десетте дхарми – *ведана* и пр. се срещат повсеместно измежду *махабхумите*, те са наречени *махабхумикадхарми*.

в) Някои казват: Десетте дхарми – *ведана* и пр. – се намират навсякъде с ума и затова са наречени „велики“; умът, бидейки тяхното бхуми, се нарича *махабхуми*; *ведана* и пр., бидейки присъщи за *махабхумите*, се наричат *махабхумикадхарми*.

Васубандху възпроизвежда тази трета версия за смисъла.

Ще видим (iii. 32a-b), че *Шрилабха* не е съгласен с тази дефиниция на термина *махабхумика*.

¹¹¹ А. *Сюан-цанг* поправя: *ведана*, *самдженя*, *четана*, *спарша*, *чхандра*, *праджня*, *смрити*, *манаскара*, *адхимукти* и *самадхи*.

Редът в *Абхидхарма (Пракаранапада, Дхатукая)* е: *адхимукти*, *смрити*, *самадхи* и *праджня*. *Васубандху (Панчаскандхака)* разграничава така – п ет универсални (*сарвага*): *спарша*, *манаскара*, *ведана*, *самдженя* и *четана* и пет специфични (*пратиниятавишя*): *чхандра*, *адхимукти*, *смрити*, *самадхи* и *праджня*.

Редът в *Mahāvvyūtpatti*, 104 (където има *адхимокша*) се различава от другите източници.

Б. *Dhātikāya (TD 26, т. 614с22)* дава някои определения, които са напълно в стила на *Абхидхарма*. Например, *самадхи* се дефинира така: „*стхити* на ума (място, където умът се спира, стои непоклатимо), *самстхити (teng-chu 等住)*, *абхистхити (hsien-chu 現住)*, *унастхити (chin-chu 近住)*, *авикиена (pui-luan 不亂)*, *агхаттана (pu-san 不散)*, *Mahāvvyūtpatti*, 245.226), *самдхарана (?she-chih 摄持)*, *шаматха*, *самадхи* и *читтасяикаграта* са онова, което се нарича *самадхи*“. (*Vibhaṅga*, стр. 217, *Dhammasaṅgani*, 11).

По същия начин *ведана* е *ведана*, *самведана*, *пратисамведана*, *ведита*, това което усеща, това, което е включено във *ведана*. *Смрити* е *смрити*, *анусмрити*, *пратисмрити*, *смарана*, *асампрамошата*, ... *четасо 'бхилана*.

¹¹² *Думата кила* ((нали))показва, че авторът представя мнението на Школата. А той обяснява своето учение в *Панчаскандхака (Вяхя)*.

¹¹³ Срв. *Atthasālinī*, 329: *каттукамята, kattukamyatā*. Според *Панчаскандхака: абхипрете вастуни абхилашах; abhiprete vastuny abhilāṣaḥ*. (Вж. ii.55с-d, iii. 1, където *чханда* е дефинирана като *анагаге прартхана, anāgate prarthanā*.)

¹¹⁴ *Панчаскандхака: унапарикхийе вастуни правичайо йогаайогавихито 'нятха ча; uraparīkṣye vastuni pravicaṃyo yogāyogavihīto 'nyathā ca*.

¹¹⁵ *Панчаскандхака: самстуте вастуни асампрамошах | четасо 'бхиланата; samstute vastuny asaṃpramoṣaḥ | cetasso 'bhilapanatā*. Вж. i.33.

¹¹⁶ За *абхога*, S. Lévi в *Sūtrālamkāra*, i.16 и *Muséon*, 1914.

¹¹⁷ Този термин затруднява. *Вяка*: *адхимуктис тадаламбанася гунат* 'вадхаранада (-нам) ручир ити аниѐ | ятханисчаям дхаранети йогачарачиттах: *adhimuktis tadālambanasya guṇato 'vadhāraṇāda (-ṇam?) rucir itī anye | yathāniścayaṃ dhāraneti yogācāracittāḥ*: „Адхимукти е обмислянето на обекта от гледна точка на неговите качества; според други – уважение към желанията на другите; според Аскетите (*Йогачарините*) – размишляване върху обекта в съответствие с взетото решение“. (Това последното е обяснено в ii. 72, *адхимуктиманаскара*, *adhimuktimanaskāra* – внимание, произлизащо от взето решение).

Според *Панчаскандхака*, *Pañcaskhandaka адхимокша* е *нишчите вастуни авадхаранам*; *niścite vastuny avadhāraṇam*.

Вж. *Prakaraṇapāda*, TD 26, т. 693a17.

Парамартха превежда: „Адхимукти (*hsiang liao* 相了) е *дхарма*, която изостря ума (*ming liao* 明, *пату*, *paṭu*) по отношение на характеристиката на обекта“. Но това е глоса, а не превод.

Сюан-цанг превежда: „Адхимукти – *neng yü ching yin-k'o* 能於境印可. Можем да преведем така: „Онова, което дава знак за одобрение що се касае до обекта“. Изразът *yin* (=мудра, знак, печат) *k'o* (възможен) се споменава от Розенберг в много списъци с думи. А Уейли, M.A.Waley, който е консултирал японските глоси, превежда: „знакът за одобрение, даван на ученика, който е разбрал това, на което го учат“. По този начин имаме *k'o = k'o-i =* „това е разрешено“ (A. Debesse). *Адхимукти* е одобрението на обекта, *дхармата*, чрез която се сграбчва разглеждания обект; и то ((одобрението)) бележи първия етап от акта на внимание. Вж. бележката на Shwe Zan Aung, *Compendium*, стр.17 и 241 за *адхимоккха*: „... уравновесено състояние на един ум...; той решава да концентрира вниманието си именно върху това, а не върху онова, независимо от по-сложната процедура за установяване как изглежда „това“ или „онова“.

Saṃghabhadra (TD 29, т. 384b9): Одобрението (*yin k'o*) по отношение на даден обект се нарича *адхимукти*. Според други учители *адхи* означава „превъзходство, върховенство“; *мукти* означава *вимокша* (освобождение). *Адхимукти* е *дхарма*, по силата на която умът упражнява своето върховенство върху един обект, без нищо да му пречи – като *адхишила* (*adhiṣṭā*, висш морал)). *Адхимукти* е отделен обект, защото *Сутрата* казва: „Умът по причина на *адхимукти* одобрява (*yin k'o*) обекта“. Когато умствените състояния възникнат, те всички одобряват (*yin*) обекта; следователно *адхимукти* е *махабхумика*. Независимо от това *Стхавира* казва: „Не е доказано, че *адхимукти* е отделно нещо, защото виждаме, че нейната характеристика не е разграничима от тази на знанието (*джняна*): характеристиката на *адхимукти* се изразява в това, че умът е решен (*нишчита*) по отношение на своя обект. А това не се различава от характеристиката на знанието (*джняна*). Следователно *адхимукти* не е нещо отделно“. Това не е правилно, защото одобрението (*yin k'o*) води до непоколебимост.

Някои казват: „*Адхимукти* е непоколебимост (*авадхарана, нишчая*)“. Това се прави, за да се даде на причината за непоколебимостта (именно *адхимукти*) името на нейния резултат. Ако е така обаче, тогава *адхимукти* и непоколебимостта не биха били едновременни. Не е така, защото тези двете взаимно се обуславят една друга – в резултат на разграничаването (*прати-самкхя*) възниква одобрение, а поради одобрението възниква непоколебимостта (*нишчая*). Няма противоречие – няма пречка те да бъдат едновременни. Ако всяка мисъл включваше тези две, тогава всички категории на ума щяха да са одобрение и непоколебимост. Това възражение е безполезно, защото се случва тяхната активност да се нарушава, когато *дхармите* вземат надмощие над тях: дори да има одобрение (*vin*) и непоколебимост, те са малки и се разпознават много трудно.

¹¹⁸ *Панчаскандхака: унапарикшиѐ вастуни читтасякаграта; upararīkṣye vastuni cittasyaikāgratā.*

¹¹⁹ Според *Vibhāṣā, TD 27*, т.220b2 и *Пракарана: шраддха, вирия, хри, апатрапа, алобха, адвеша, праирабдхи, упекша, апрамада, авихимса. Mahāvūyutpatti* (104) вписва третия корен (*амоха*) и поставя *вирия* след корените. *Панчаскандхака* също споменава третия корен и дава същата подредба, както *Махавютпатти* с изключението, че *апрамада* е преди *упекша*.

¹²⁰ С други думи *шраддха* ((вяра)) е *дхармата*, чрез която (*ядйогат, yadyogāt*) умът, затормозен от *клеши* и *упаклеши*, става ясен, както размътената вода става бистра, ако в нея има скъпоценен камък, който пречиства водата (*удакапрасадакамани, udakaprasādakamaṇi*). Същият пример е даден в *Atthasālinī*, 304.

¹²¹ Обяснение, прието от *Васубандху* в *Панчаскандхака*.

¹²² *Бхавана* означава „придобиване на добри обусловени *дхарми* вследствие на практика“, „често практикуване“ (*пратиламбха, pratilambha* – придобиване, постигане; *нишевана, niṣevaṇa* – практикуване) според vii. 27.

¹²³ *Махасамкхиките, Mahāsāṅghika*: Старанието предпазва ума от замърсяващите *дхарми* (*самклешика*).

¹²⁴ *Абхидхамма* прави разлика между *пассаддхи, passaddhi* и *лахута, lahutā* (*Dhammasaṅgani*, 40-43), които *Абхидхарма* като че ли отъждествява. *Праирабдхи* в *дхияните* се анализира в viii.9.

¹²⁵ Според японския издател. *Панчаскандхака*: „*Праирабдхи* е приспособимост на ума и тялото – една *дхарма*, противоположна на *дауштхуля* ((*dauṣṭhulya*, лоши състояния))“. (S. Lévi, *Sūtrālamkāra*, vi.2, Wogihara, стр. 29).

¹²⁶ *Праирабдхисамбодхянга, Praśrabdhisambodhyaṅga* е двойна – *читтанпраирабдхи* ((*cittapraśrabdhī*, приспособимост на ума)) и *каяпраирабдхи* ((*kāyapraśrabdhī*, приспособимост на тялото)) (*Prakaraṇapāda, TD 26*, т. 700a16). *Samyuktāgama, TD 2*, стр.191c5: ... *тата япи каяпраирабдхис тад апи*

прашрадхисамбодхиангам абхиджняй самбодхайе нирваная самвартате | япи читтапрашрабдхис тад апи самбодхиангам ...

tatra yāpi kāyaprasrabhidhis tad api prasrabdhisambodhyaṅgam abhiññāyati sambodhaye nirvāṇāya samvartate | yāpi cittaprasrabdhis tad api sambodhyaṅgam ... По-кратка рецензия в *Samyutta*, v.111. При наличието на този текст, казват *Саутрантиките*, как може да дефинирате *прашрабдхи* единствено като „приспособимост на ума?“

¹²⁷ Срв. *Samyutta*, v.108.

¹²⁸ Благословения е казал, че деветте *агхатавасту* ((*āghātavastu*, обекти на гняв, омраза, злоба) са *вьяпаданиварана* ((*vyāpādanivaraṇa*, препятствие, проявяващо се от гняв, омраза и злоба)).

¹²⁹ Ако разглеждаме Пътя като състоящ се от три елемента – *шиласкандха* ((морал)), *самадхискандха* ((съзерцание)) и *праджняскандха* ((мъдрост)), непоколебимостта и усилието се класифицират в *праджняскандха* с Виждането, което самó е *праджня* по природа. В *Праджняскандханирдеша*, *Prajñā-skandhanirdeśa* четем: *праджняскандхах катамах | самагдриттих самьяксам-калтах самьягьямах; prajñāskandhaḥ katamaḥ | samyagdr̥ṣṭiḥ samyaksamkal-rah samyagvyūyātaḥ*.

¹³⁰ Тази *самскаропекиа* трябва да се възприема като различна от *веданопекиа* (i.14, ii.8c-d) и от *апраманопекиа* (viii. 29). *Atthasālinī* (397) изрежда десет *упекии* ((*ирексā*, невъзмутимост, безпристрастност)): тук и там е дадена дефиниция на *джханупеккха*, *jhānupekkha*: *маджхатталаккханна анабхога-раса авянапапаччупаттхана ... majjhatakkhaṇṇā anābhogarasā avyāpāra-rassupaṭṭhānā ...* (т. 174.2).

¹³¹ Букв.: Има някои неща, за които е трудно да се знае, че човек може да ги знае. Но пък е съвсем трудно да се знае (или приеме), че няма противоречие (противопоставяне, невъзможност за едновременно съществуване) между противоречаящи си *дхарми*; *астхи хи нама дурджнянам апи джняте | идам ту кхалу атидурджнянам яд виродхо 'пи авиродхах*;

asti hi nāma durjñānam api jñāyate | idaṃ tu khalu atidurjñānaṃ yad virodho 'pu avirodhaḥ.

¹³² Според *Сюан-цанг* и глосите на Японския издател:

Вайбхашиките. Какво противоречие има в това, че вниманието е огъване на ума, а безпристрастността не е огъване на ума? В действителност ние разглеждаме вниманието и безпристрастността като различни *дхарми*.

Саутрантиките. Тогава вниманието и безпристрастността няма да имат един и същ обект; а тогава трябва да се приеме, че всички умствени състояния (алчност, омраза и т.п.) са свързани.

Ние срещаме други *дхарми* (*витарка*, *вичара*), които имат същите характеристики на противопоставяне ...

¹³³ *Панчаскандхака* поставя *амоха* сред *кушаламахабхумиките* (поради факта, че *праджня* може да бъде „грешна“). *Алобха*, *alobha* е обратното на

лобха, удвега, *udvega* и *ан-упадана*, *an-upādāna* (?). *Адвеша*, *advēṣa* е обратното на *двеша*, *dveṣa*, а именно доброжелателство, любяща доброта (*маитри*, *maitrī*, viii. 29). *Амоха* е обратното на *моха* (*moha*, заблуда), т.е. *самяksam-кална* (*satyaksamkalpa*, правилно мислене) (vi. 69).

¹³⁴ *Панчаскандхака*: „*Авихимса*, *avihimsā* е състрадание (*каруна*, *karuṇā*, viii.29), обратното на *вихимса*, *vihimsā*“.

¹³⁵ Устояването ((енергия, издръжливост)) е добро действие (*кушалакрия*, *kuśalākriyā*), но издръжливост, свързана с лошо действие не е *вирия* ((*virya*, усилие)), а *каусидя* (*kausīdya*, мързел). Благословения е казал: „*Вирия* ((всяко усилие)) на хора, чужди (*итобахьяка*, *itobāhyaka*) на това Учение, е *каусидя*“.

¹³⁶ Според гласата на японския издател, Пътят на Виждането изхвърля *авидя* ((*avidyā*, невежество)), Пътят на Медитацията изхвърля *аджняна* ((*ajñāna*, незнанието) и Пътят на *Ашаикшиа* изхвърля не-яснотата.

¹³⁷ Срв. *Dhammasaṅgaṇī*, 429.

¹³⁸ Вж. по-горе бел. 109.

¹³⁹ *Ко 'ям деванамприонама | рюкаджятьо деванамприа ити еке вячакишате | ашатхо хи прио бхавати | мурккхо деванамприа ити апаре | йо хишваранам иштах са на таданена шикшата ити мурккхо бхавати*

ko 'yaṃ devānāṃpṛiyo nāma | ṛjukaajāṭīyo devānāṃpṛiyo ity eke vyācakṣate | aśaṭho hi devānāṃ pṛiyo bhavati | mūrkhho devānāṃpṛiyo ity apare | yo hīṣva-rāṇāṃ iṣṭaḥ sa na tāḍanena śikṣata iti mūrkhho bhavati (Вякхя).

Японският преводач и издател цитира много глоси.

¹⁴⁰ *Патхапраманямапрена даша клешамахабхумиках прапта ити етам ева праптим джаните; рāḥapṛātānyamātreṇa daśa kleśamahābhūmikāḥ prāptā ity eṭāṃ eva prāptiṃ jānīte* (Вякхя).

Васубандху възпроизвежда формулировката на *Махабхашя*, ii. 456 (притчата за Граматика и Краваря).

Вж. S. Lévi, *J. As.* 1891, ii.549 („Notes de chronologie indienne. *Devānāṃpṛiyo*, *Ашока et Kātyāyana*“). Според Kern, *Manual*, 133, смисълът „идиот“ идва от „безобиден, жалък“: и това донякъде изглежда възможно. Вж. бележката на de La Valee Poussin в *Bulletin de l'Academie de Bruxelles*, 1923.

¹⁴¹ *Вякхя*: *абхидхармиках*.

Може би с множественото число (*ахих*, *āhiḥ*) *Васубандху* посочва *Дхарма-трапта* – авторът на *Satyukta-Abhidharmaḥṛdaya*, TD 28, т. 1551 и неговите последователи. Това изглежда е в резултат от пасажите в текста, които следват (TD 28 т. 881b17):

„... *клешамахабхумиките*, *kleśamahābhūmika* са: *митхядхимокшиа*, *асам-праханя*, *айонишоманаскара*, *ашраддхя*, *каусидя*, *викшепа*, *авидя*, *ауддхатя* и *прамада*“; *mithyādhimokṣa*, *asampṛahanya*, *ayoniśomanaskāra*, *aśrāddhya*, *kausīdya*, *vikṣepa*, *avidyā*, *auddhatya*, *pratāda*.

„*Митхядхимокшиа* се състои от десет *клешамакабхумики*, които се намират във всички замърсени умове. *Ахри*, *ahrī* и *атрапа*, *atrapā*, са наречени

акушаламахабхумики.

Десетте *клешамакабхумики* присъстват във всички замърсени умове. Десетте *дхарми*, първата от които е *мидхядхимокша*, придружават всички замърсени умове, сетивните съзнания или умствените съзнания от *Кама-дхату*, *Рупадхату* и *Арупядхату*. По този начин те са *клешамахабхумики*. Въпрос: *Стяна* (*styāna*, тъпотата, апатия) присъства във всички замърсени умове, защо тогава не се включва сред *клешамакабхумиките*? Отговор: Защото благоприятства за *самадхи*. Ето защо *стяна* не е изброена в списъка. Дали *дхарма*, която е *махабхумика* е също *клешамакабхумика*? Четири са алтернативите: 1. *махабхумика* без да бъде *клешамакабхумика* ...“

¹⁴² Авторът не приема това мнение. Тъпотата (*стяна*, *лая*, *laya*) и разсеяността, които са замърсени *дхарми*, са противоположни на „белите“ *дхарми* като *самадхи*.

¹⁴³ Според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 220b4 има пет *акушаламакабхумики*: *авидя*, *стяна*, *ауддхатя*, *ахри* и *ананатрапя*. Вж. iii. 32a-b и бел. 102 по-горе.

¹⁴⁴ *Сюан-цанг* превежда: „... *дхармите* от този вид (= *ити*, *iti*) са наречени *париттаклешабхумики* (*parīttakleṣabhūmika*, умствена *дхарми* с малко замърсяване)“.

Самгхабхадра: Текстът казва „... *дхармите* от този вид“, за да се включат *акшанти*, *арати*, *акшагата*; *akṣānti*, *arati*, *āghāta*, и пр. (TD 29, т. 392a6).

¹⁴⁵ *Дхарматрама*: понеже те се изоставят чрез Медитация, а не чрез Видж-дане на Истинните и понеже са свързани с умственото съзнание, а не с петте други съзнания, а и защото не възникват с всички умове и съществуват отделно, те са *париттаклешабхумики*.

¹⁴⁶ Според китайския превод. Японският преводач и издател обяснява последното „и тъй нататък“ с *рага* (v.2), *пратигха*, *мана* (v.10) и *вичикитса*.

Вякя чете: „*каукритя*, *миддха*, *middha* и т.н.“ и обяснява „и т.н.“ с *арати* (*arati*, недоволство, неудовлетвореност) *виджримбхита* (*viḥṛimbhitā*, липса, загуба, нараняване)), *тендри* (*tendrī*, падане, разрушаване) *бхакте самата* (*bhakte 'samatā*, привързаност към не-еднаквостта, не-равнопоставеността) и пр. И продължава: *Клешите*, *рага* и пр. също са неопределени, защото не са класифицирани в нито една от петте категории: те не са *махабхумики*, защото не се намират в никой ум; те не са *кушаламахабхумикиа*, защото са обратното на доброто; те не са *клешамахабхумики*, защото не присъстват в никой замърсен ум: тъй като няма похот (*рага*) в ум, пълен с омраза (*санпрати-гха*).

Ачаря Васумитра е написал обобщаваща мнемонична ((лесна за запомняне)) *шлока*: „Според традицията (*смрита*) (*smṛta*, това, което се помни) има осем *анията*, а именно *витарка*, *вичара*, *каукритя*, *миддха*, *пратигха*, *шакти* (= *рага*), *мана* и *вичикитса*“. Но ние не го приемаме този брой от осем. Защо *дриштита* ((грешните възгледи)) (v.3a) не са *анията*? Няма *митхядриштити* в ум, пълен с омраза или скептицизъм.

¹⁴⁷ Срв. *Kathāvatthu*, xiv.8.

¹⁴⁸ *Dhammasaṅgani*, 1161, *Atthasālinī*, 784-787.

¹⁴⁹ Срв. i. 37

¹⁵⁰ *Авеника* = *paḡadupputхагбхута*, *āveṇika* = *rāgādīpṛthagbhūta*.

¹⁵¹ Всички *дришти* са *самтирика* *праджня* ((*saṁtīrikā prajñā*, възглед, преценка вследствие на размишление)) (i.41c-d, vii.1).

¹⁵² Умът от Първата *Дхияна*, когато е добър, съдържа двадесет и две умствени състояния. Замърсен-неутрален, той съдържа осемнадесет умствени състояния и когато е независим от *дришти*, и когато е свързан с *дришти*; и деветнадесет, когато е свързан с *paḡa*, *нама* или *вичикитса*...

¹⁵³ Букв.: „Думата „също“ (*ани*, *арі*) показва, че освен *вичара*, допълнително трябва да се изключат и *шатхя*, *śaṭhya*, и *мая*, *tāyā*.

¹⁵⁴ Според Японския издател, *Саддхармасмрити упастхана сутра*, *Saddharmasmṛti upasthāna sutra*, TD 17, т. 193b16. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 670b24.

¹⁵⁵ Добавяйки: „Аз съм великият *Брахма*“, той подчертава различието си от другите *Брахма*.

¹⁵⁶ Вж. още *Dīgha*, i.219 и по-долу iv.8a, v.53a-b.

¹⁵⁷ *Jñānaprasthāna*, i. параграф 5 (Според *Takakusu*, стр. 87). Вж. TD 26, т. 924c26 и следващите.

¹⁵⁸ *Праптиша*, *pratīṣa* = *зру*, защото *ишиям пратиимтах*; *śiṣyaṁ pratīṣtaḥ*.

¹⁵⁹ Срв. дефиницията за *адхишила*, *adhiṣṭā*: ... *ануматрешв ани авадыешу бхаядарши ...*; *anumātreṣv aṇu avadyeṣu bhayadarṣī ...*

¹⁶⁰ Тези учители отбелязват, че двата корена *хри*, *hrī* и *тран*, *trap* (*Dhātupāṭa*, iii. 3 и i.399) са синоними и означават „срам“ (*ладжджа*, *lajjā*): но отгук човек не може да разбере как така *ахри* ще е неуважение, а *атрана* ((лишен от срам)) – липса на страх от лоши прераждания ((след извършване на престъпление)).

¹⁶¹ *Васубандху* в *Панчаскандхака* приема тази дефиниция.

¹⁶² *Jñānaprasthāna*, i. параграф 4 (Според *Takakuso*, стр. 87). Вж. TD 26, т.923a13 и сл.

¹⁶³ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 151a15.

¹⁶⁴ Тъй като човек не може да има уважение към нечистите (*сасрава*) *дхарми*. (Бележка на Японския издател).

¹⁶⁵ Тази дефиниция идва от *Сутра*, която не е посочена в нашите източници. Вж. i.33.

¹⁶⁶ Седмо мнение на *Vibhāṣā*, TD 27, т. 219b3.

¹⁶⁷ Аргумент, представен във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 269b10 и приписван на *Даршантиките*.

¹⁶⁸ Тоест, „това кара гласът да се появи“, *ваксамуттхапака*, *vāksamutthāpaka*.

¹⁶⁹ Срв. *Majjhima*, i.301, *Saṃyutta*, iv. 293: пуббе кхо ... витаккетва вичаретва паччха вачам бхиндату; *pubbe kho ... vitakketvā vicāretvā pacchā vācam bhindati*. От друга страна *Vibhaṅga*, 135 казва: вачисамчетана = вачисамкхаро; *vācīsaṃcetanā = vācīsaṃkhāro*.

¹⁷⁰ *Самгхабхадра* казва, че *витарка* и *вичара* са свързани с всяка мисъл, обаче тези две *дхарми* не влизат в действие ((не стават активни)), не се извяват чрез действието си (*удбхутаवрутти*, *udbhūtavṛtti*) по едно и също време: умовете и умствените състояния са по-груби, когато *витарка*, която винаги присъства, стане активна ... По същия начин *рага* и *моха* съществуват едновременно, но даден човек е наричан *рагачарита*, ((*rāgacarita* – ум, пълен с похот)) – действащ чрез *рага* – когато *рага* се проявява...

¹⁷¹ *Витарка* и *вичара* не съществуват едновременно, а последователно (*паряйена*, *pariyāyena*). Каква е разликата между *витарка* и *вичара*? Старите учители (*пурвачаря*, *pūrvācārya*) казват: „Какво е *витарка*? Мисловна дейност (*маноджалпа*) ((*manojalpa*, непрекъснато бърборене на ума)) съпровождаща едно проучване (*париешака*, *paryeṣaka*), което има за своя основа волята (*четана*) или теоретичното съзнание (*праджня*) в зависимост от това дали включва размисъл и умозаключение (*абхиюха*, *abhyūha*) или не. Това е грубото състояние на ума. Какво е *вичара*? Мисловната дейност в процеса на разбиране или преценка (*пратявекшака*, *pratyavekṣaka*), което има за своя основа волята ...“ Според тази теория *витарка* и *вичара* представляват два почти идентични психологически комплекса. Различават се по това, че първият включва „изследване“, а вторият – „преценка“. Някои дават следния пример: човек опитва множеството грънци, за да знае кой от тях е готов ((изсъхнал)) и кой е още мек. Това „изследване“ (*уха*, *ūha*) е *витарка*; накрая този човек стига до заключението: „има толкова и толкова от всеки вид“ – това е *вичара*.

Vyakhya, i. 37 цитира *Панчаскандхака* на *Васубандху*, която е много близо до мнението на някои по-стари учители: *витарках катамах | париешако маноджалпас четанапраджнявишешах | я читтасяудариката || вичарах катамах | пратявекшако маноджалпаи четанапраджнявишешах | ячиттася сукшмата || ; vitarkaḥ katamaḥ | paryeṣsko manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ | yā cittasyadārikatā || vicāraḥ katamaḥ | pratyavekṣako manojalpaś cetanāprajñāviśeṣaḥ | yā cittasya sūkṣmatā ||* Вяхя добавя: *анабхиюхавастхаям четана абхиюхавастхаям праджнети вявастхаяте; anabhyūhāvasthāyām cetanā abhyūhāvasthāyām prajñeti vyavasthāpyate*.

Вж. *Dhammasaṅgaṇī*, 7-8, *Compendium*, стр. 10-11, *Milinda*, 62-63. *Atthasālinī*, 296-297 дефинира *витарка* като *ухана*, *ūhana* и я дава като *оларика*, *olarika*, докато *вичара* е *сукхума*, *sukhuma*. *Вяса*, *Vyāsa* дава пълна форма на думата, *Yogasūtra*, i. 17: *витаркаи читтасяламбана стхула абхогах | сукшимо вичарах; vitarkaś cittasyālabhana sthūla ābhogaḥ | sūkṣmo vicāraḥ*, i.42-44.

¹⁷² *Парадияте* = *самнирудхяте*; *paryādīyate = saṃnirudhyate*; Вж. *Śikṣāsāntissaya*, 177.15. *Divya*, *Sūtrālamkāra*, i. 12. Дефиницията на *Самграхабха-*

дра: ях свадхармеш ева рактася дарпаш четасах паряданам кушаланякрия-
бхупанаттисамхаро мадах; yaḥ svadharmeṣv eva raktasya darpaś cetasaḥ
paryādānam kuśalāṇyakriyābhyuparattisaṃhāro madaḥ.

¹⁷³ *Мада, mada* е усещане, „замърсено удовлетворение“ (*клишита сауманася*). *Вайбхашиките* не приемат това обяснение. В действителност удовлетворението не съществува след Втората *Дхияна*, но според v. 53с, *мада* ((опиянение)) съществува и в трите сфери на съществуване.

¹⁷⁴ Срв. *Dīgha*, i.21, *Saṃyutta*, ii.94.

¹⁷⁵ Тук смисълът е, че умът натрупва добро и лошо (*Вякхя*). Тибетския текст има 'byed pas: тъй като той разграничава. *Atthasālinī*, 293: аламбанам чинтетити читтам; ālambanam cintetīti cittam.

¹⁷⁶ *Dhāturāṭṭha*, 4.67.

¹⁷⁷ *Вякхя* добавя: *бхавабасамниवेशайогена саутрантикаматена йогачараматена ва; bhāvanāsaṃniveśayogena sautrāntikamatena yogācāramatena vā.*

Парамартха чете: *читтам шубхашубхаир дхатубхис тан ва чинотити читтам; cītam subhāsubhair dhātubhis tān vā cīnotīti cittam.* Тибетците превеждат по същия начин: „защото той е зареден (*bsags-pas*) с добри и лоши *дхату*“.

¹⁷⁸ Съзнанието *виджняна* разграничава синия обект и т.н., усещането го чувства като благоприятен и т.н.; идеите ((понятията)) грабват неговите характеристики и т.н. Или по-точно, съзнанието възприема обекта по-общо – като нещо доловимо (*упалабхятарупам грхнати, upalabhyatārūpaṃ grhṇāti*); умствените състояния възприемат неговите специфични характеристики (*вишешарупена, viśeṣarūpeṇa*): усещането е податливо на това да бъде изпитано като благоприятно (*анубхаваниятарупам, anubhavanīyātārūpaṃ*); идеите се поддават на дефиниране (*париччхедятарупам, paricchedyatārūpaṃ*) и пр. (i.16a).

¹⁷⁹ Тоест *саха виостарапрабхедабхям* или *аха вистарапрабхедена; saha vīstaraprabhedābhyām, aha vīstaraprabhedena.*

¹⁸⁰ Думата *ити, iti*, посочва, че в този списък трябва да се добавят други *випраюкти* като *самсхабхеда* (iv.99) и пр. *Пракарана* казва: *йе'пи евамджатияках; ye'pi evaṃjātīyakāḥ*: „*Дхармите* от този вид са също *читтавивпраюкта*“. Същата формулировка срещаме и в *Skandharaṅśaka*.

Според *Пракарана самскарите*, разединени от ума са: *прапти, асамджени-самапатти, ниродхасампатти, асамдженика, дживетендрия, никаясабхага, ашраяпрапти, дравяпрапти (?), аятанапрапти, джати, джара, стхити, анията намакая и вяндржанакая*, както и всички други несвързани с ума *дхарми* от този вид.

Прапти (*prāpti*, притежание) е дефинирано като *дхарманам праптитх, dharmāṇāṃ prāptiḥ*: *ашраяпрапти, āśrayāprāpti* е *ашраяятанапрапти, āśrayāyatana-prāpti*; *дравяпрапти, dravya-prāpti* (?) е *скандханам праптитх, skandhāṇāṃ prāptiḥ*; *аятанапрапти, āyatana-prāpti* е *атхиятмикабахаятана-*

pranṭi, *ādhyātmikabāhūyatanaprāpti* (TD 26, т. 694a19).

Prakaraṇapāda (т. 694a14): Какво е *pranṭi*? *Pranṭi* на *дхармите*. Какво е *асамджнисаманатти*? Прекратяването на ума и умствените състояния, имащи за свой предшественик идеята ((представата)) за отпътуване ((от замърсяванията)), прикрепена към изоставянето на замърсяването от *Шубхакритсаните*, но не и към изоставянето на по-висшите замърсявания. Какво е *ниродхасаманатти*? Прекратяване на ума и умствените състояния, имащи за свой предшественик представата за покой, прикрепена към изоставянето на замърсяването от *акимчаниятана*. Какво е *асамджника*? Прекратяване на ума и умствените състояния на онези, които са родени сред боговете ((наречени)) *Асамджнисаттва* ((т.е. тези, които са прекратили всякакви представи, идеи и концепции)). Какво е *дживетиндрия*? *Аюс* на Трите *Дхату*. Какво е *никаясабхага*? Сходството на съществата.

¹⁸¹ Вж. i.38c-d, ii.59b.

Термините *лабха* и *саманвагама* нямат едно и също значение в *Абхидхарма* и в *Kathāvatthu*, ix.12. За *Тхеравадините* *лабха* означава „притежаване“ напр. на силата, която Светците притежават, за да са в състояние да реализират по своя воля всяко едно вглъбяване, докато *саманвагама* се разбира като действителната реализация. Другаде (iv.4) *патилабхасаманнагама*, *paṭilābhasa-tannāgata* и *самангибхавасаманнагама*, *samaṅgibhāvasannāgata* – притежателят на силата (*саманвагама* в *Абхидхарма*) и нейното действително притежание (*саммуххибхава* в *Абхидхарма*) се разграничават. Вж. също xix.4.

¹⁸² В мен има *pranṭi* или *apranṭi* в зависимост от моето замърсяване, от моето действие, ... тоест аз притежавам или не притежавам мое бъдещо или минало замърсяване ... Но няма връзка между притежаване и непритежаване на замърсяване между мен и някой друг.

¹⁸³ Косите следва да се разглеждат като „принадлежащи на живо същество“, защото те са свързани с материалните органи.

¹⁸⁴ Един човек „връзан с всички връзки“ (*сакалабанхана*, *sakalabandhana*) е този, който посредством земния си път (*лаукика*) не е придобил изоставянето (= *пратисамкхяниродха*) на нито една от деветте категории замърсявания от *Камадхату*. Един *Ария*, в първия момент (*адилакшана* = *дуккхе дхармаджнянакишанти*) все още не е придобил изоставянето на замърсяванията, които се изоставят посредством Пътя (vi.77). Човек, който е придобил изоставянето на една категория замърсявания, се нарича *екапракаропаликхита*, *ekaparakāropalikhita* (iv.30a).

¹⁸⁵ *Дравядхармах* = *дравято дхармах*, *dravyato dharamaḥ* или по-добре *дравям ча тад дхармаш ча са дравядхармах*; *dravyaṃ ca tad dharmāś ca sa dravyadharmāḥ*, тоест *видяманасвалакшано дхармах*, *vidyamānasvalakṣaṇo dharmāḥ*.

¹⁸⁶ Тези десет *дхарми* са осемте части на Пътя плюс *самягвимукти* и *самягджняна* (*Aṅguttara*, v.222). Петте изоставени неща не са от групата на *саткаядриштити*, *шилаватанапарамарша*, *вичикитса*, *камачханда* и *вяпада*,

защото тази група е била изоставена при достигане на резултата *Анагамин*. По-скоро това е група, свързана с по-висшите сфери – *рупарага*, *арупярага*, *ауддхатя*, *мана* и *авидя*.

¹⁸⁷ *Dīgha*, iii.59 *Далханеми ... саттаратанасаманнагато; dalhanemi ... sattaratanasamannāgato*.

¹⁸⁸ Според Писанието нещата (*васту*) са или *дравясат*, или *прадженяптисат* – „действително съществуващи“ или „съществуващи като обозначение“.

¹⁸⁹ Причината за възникване на алчна мисъл е „притежаването“ на тази бъдеща мисъл за алчност.

¹⁹⁰ Чистите *дхарми* – *дуккхе дхармадженянакианнти* и т.н.

¹⁹¹ Съответно – незамърсените и замърсените *дхарми* от *Камадхату*.

¹⁹² Тези дефиниции отговарят на въпросите на *Вайбхашиките*: „Дали семето е нещо (*дравя*) различно от ума или е нещо не-различно от ума?“ „Тази серия, в която последвателно възникват различни *дхарми*, постоянно нещо (*анастхита*, *anasthita*) ли е?“ „Трябва ли *паринама*, *pariṇāma* да се разбира, както *паринамата* на *Самкхяите*?“

Вж. ii.54c-d. Учението за еволюцията на сериите е представено също в iv.3c.

¹⁹³ Тибетският текст и *Парамартха*. *Сюан-цанг*: „Двата пътя (учението на *Саутрантиките* и учението на *Вайбхашиките*) са добри. Как така? Първият не е в противоречие със здравия разум, а вторият е нашата система“.

Панчаскандха: прантих катама? пратиламбхах саманвагамах | ... бидям вашитвам саммукхибхаво ятхайогоам; prāptiḥ katamā? pratilambhaḥ samanvagamaḥ | ... bījam vaśitvaṃ saṃmukhībhāvo yathāyogaṃ (Според Тибетския текст).

¹⁹⁴ *Пранти* на минали *дхарми* е: (1) или минало, тоест „това, което е възникнало и умряло“ – то е било или по-ранно (*аграджа*, *agraja*), или по-късно (*паичаткаладжа*, *paścātkālaja*), или едновременно (*сахаджа*, *sahaja*) на тези *дхарми*; (2) или то е бъдещо, тоест „това, което е възникнало и което не е умряло“ – то е по-късно от тези *дхарми*. И така нататък за следващите.

Никоя *дхарма* не е податлива на такова тройно *пранти*. Например, притежаването на *дхарми* „от възмездие“ е единствено едновременно с тези *дхарми* (ii.38c). Човек не „притежава“ тези *дхарми* нито преди да са възникнали, нито след като са умрели.

¹⁹⁵ Нечистите *дхарми* принадлежат на местата на съществуване *дхатванта*, *дхатупатита*, *dhātāvāpta*, *dhātupatita* ((паднал от *Дхату*)).

¹⁹⁶ Това са *апарияпанните* ((*apariyāpanna*, не-включен)) от *Абхидхарма*.

¹⁹⁷ *Пратисамкхяниродха* или „разединение от замърсяване“ (*висамйого*, i.ба-в, ii.57d) може да бъде придобито от *Притхагджана* ((обикновен човек)) или от *Ария*. В първия случай, *пранти* е от *Рупадхату* или *Арупядхату* в зависимост от това дали *ниродха* ((унищожението)) е постигнато посредством

(земния) път от *Рупадхату* или *Арупядхату*. Във втория случай, то е от *Рупадхату* и чисто, когато *ниродха* е постигната посредством пътя на *Рупадхату* (или земния път). То е от *Арупядхату* и чисто, когато *ниродха* е постигната по пътя на *Арупядхату*. То е чисто, когато *ниродха* е постигната посредством чистия Път (следвайки принципа, даден в vi.46).

¹⁹⁸ *Дхармите* на *Шаикши* са чисти *дхарми* на *Шаикши* – на светеца, който не е *Архат*. *Дхармите* на *Ашаикши* са чистите *дхарми* на *Архата*.

¹⁹⁹ *Парамарта*: „По същия начин, по който *пранти* на *апратисамкхя-ниродха* и *пратисамкхяниродха* е придобито от не-*Ария*“. *Сюан-цанг*: „... *пранти* на *пратисамкхяниродха*, придобито посредством пътя на един не-*Ария*“.

²⁰⁰ Един от случаите не е разгледан: *пранти* на *пратисамкхяниродха*, придобито от един *Ария* посредством земния път. Това *пранти* е едновременно и чисто, и нечисто, както ще видим в vi.46.

²⁰¹ *Дурбалатват*: *анабхисамскараваттват*; *durbalatvāt: anabhisamkāra-vattvāt*, защото то не е резултатът от едно усилие.

²⁰² *Вякхя*: *Вайбхашиките*. Например *Вишвакарман*, *Viśvakarman* - небесният занаятчия – притежава минали, настоящи и бъдещи *шайлпастханики* ((творчески умения)); *Стхавира Ашваджит*, *Sthavira Aśvajit* притежава *айрянпхиките* ((правилна стойка на тялото)).

²⁰³ Непрителиването на замърсяванията не е замърсеност, защото при такава хипотеза, то ще липсва у човек, освободен от замърсявания; но то не е добро, защото липсва у човек, който е отсякъл корените на доброто (*Vibhāṣā, TD 27, т. 799a21*).

²⁰⁴ Ако *апранти* може да бъде чисто, това ще бъде *апранти* на чистите *дхарми*; само че дефиницията за *Притхагджана* ((обикновения човек)) казва, че *апранти* на чистите *дхарми* не е чисто.

За *Притхагджана* вж. i.40, 41a, ii.9b-d, iii.41c-d, 95a, vi.26a, 28d, 45b.

²⁰⁵ Вторите учители от *Вибхаша*.

²⁰⁶ Срв. *Kathāvatthu*, iv.4.

²⁰⁷ *Апранти* ((непрителиване)) или *алабха* ((нямане, липсване)) принадлежи на сферата на съществуване (*дхату*), към която принадлежат съществата, надарени с него (ii.40a). Така същество в *Камадхату* е надарено единствено с качеството *Притхагджана* (което е *апранти*, ii.40b-c) от сферата на *Камадхату*. Така че не може да се каже, че посредством придобиване на Пътя, това същество губи качеството *Притхагджана* от сферата на трите свята на съществуване. Въпреки това, посредством придобиване на Пътя, всяко качество *Притхагджана* – от която и да било сфера – става невъзможно. Така може да се каже, че това качество, в неговата тройна форма (от *Камадхату* и пр.) е изоставено, дори ако дадено същество е надарено само с една форма.

Неговото изоставяне има два аспекта – *вихани* ((*vihāni*, отстранен, премахнат) и *прахана* ((*prahāṇa*, унищожен, отсечен завинаги)).

²⁰⁸ *Притхагджана*, разединявайки се от *Камадхату*, преминава в *Първата Дхияна*: той губи качеството *Притхагджана* от сферата *Камадхату*, но във връзка с това не става *Ария*, тъй-като се появява друго качество на *Притхагджана* – от сферата на *Първата Дхияна*. По същия начин е и за останалите нива, независимо дали човек се „изкачва“ или „слиза“.

²⁰⁹ Взимайки притежание на добрите *дхарми* вследствие на слушане ((на Учението)) и размишление ((над чутото)) в *Камадхату*, човек губи *апраптито* на тези *дхарми*. Вземайки притежание на вродените чисти *дхарми* (ii.71b) човек губи *апраптито* на корените на доброто, които са били отсечени (*самуччхинаннакушала*, *samucchinnaakuśala*). Когато човек, умирайки в *Камадхату*, се преражда в *Първата Дхияна*, той губи *апрапти* на *дхармите* от *Първата Дхияна* ... Тази теория повдига някои деликатни проблеми, които *Вякхя* разглежда накратко.

²¹⁰ Срв. ii.45c-d: играта на раждане (*джати*) и възникването на раждането (*джатиджати*).

²¹¹ Случаят с неутралната (*авякрита*) *дхарма* не се разглежда тук, защото тази *дхарма* се притежава единствено в момента, в който съществува (*тася сахаджайва праптих*, *tasya sahañjaiva prāptiḥ*): броят е различен.

²¹² Японският преводач и издател отбелязва, че трябва да се добавят четири *лакишани* ((характеристики)) и четири *анулакишани* ((второстепенни характеристики)) (ii.45c-d) за всяка една от тези три *дхарми*; така получаваме дваде-сет и седем *дхарми* за първия момент.

²¹³ В четвъртия момент се притежават двадесет и седем *прапти*, а именно *прапти* на *дхармите*, произведени през трите предшестващи момента – три, шест и осемнадесет, плюс двадесет и седем *анупрапти* – или четиридесет и четири *дхарми*. За петия момент – осемдесет и едно *прапти* и също толкова *анупрапти*.

²¹⁴ *Prakarāṇa*, TD 26, т. 694a23: „Какво е *никаясабхага*? Хомогенният характер на природата (*t'ung-lei hsing*) на живите същества“.

²¹⁵ Всяко живо същество притежава своя собствена *самтвасабхагхата* (*sattvasabhāgatā*, хомогенна група). Независимо от това за *самтвасабхагхата* се казва, че е обща, защото е неразграничена. Но да се приема за уникална и вечна, е грешка на *Вайбхашиките*.

²¹⁶ Под „и пр.“ трябва да се разбира: *упасика*, *бхикишуни*, *тхе наивашаикшана*, *нашаикша*; *upāsikā*, *bhikṣuṇī*, *pañvaśaikṣanāśaikṣa* и пр.

²¹⁷ „*Дхату* са от *Камадхату* ...“, заради тяхната *самтвасабхагхата*.

²¹⁸ Срв. *Āṅguttara*, iv.247 и сл. *Дашибхумака*, *Daśabhūta* заменя формулировката *са чед*, *sa ced* ... с *атха чет пунар манушийешупападате*, *atha cet punar manuṣyeṣūpapadyate*.

Dīṅya, 194.30: *Манушиянам сабхагатаям упананна ити*; *manuṣyāṇaṃ sabhāgatāyaṃ upaṇanna iti* (*Mahāvūyutpatti*, 245.54); 122.16: *брахмалока сабхагатаям чошашианно махабрахама самвриттах*; *brahmalokasabhāgatāyāṃ*

сорараппо mahābrahmā samvrttaḥ. Śikṣāsamuccaya, 167.9: sarva nikāyasabhāge devamanuṣyaṇāṃ priyo bhavati; sarva nikāyasabhāge devamanuṣyāṇāṃ priyo bhavati.

²¹⁹ Сюан-цанг превежда: „Това е недопустимо, защото е в противоречие с нашата система“ той пропуска формулировката „Вайбхашиките казват“, (Вайбхашиките казват: „Това е недопустимо...“).

²²⁰ Prakaraṇa, TD 26, т. 694a19. Dīgha, iii.263 ...сант 'авусо сатта асаннино аппатисамведино сеятхани дева асаннасатта; sant'āvuso sattā asaṇṇino appatisamvedino seyuathāpi devā asaṇṇasattā, i.28, iii.33 ... саннупада ча пана те дева тамбха кая чавантти; saṇṇippādā ca pana te devā tamhā kāyā cavanti. Един от деветте саттваваси, sattvāvāsa, Aṅguttara, iv. 401; Koṣa, iii.6c.

²²¹ Vibhāṣā, TD 27, т. 615a5 – пет мнения.

²²² Но чужденците претендират, че има девет подразделения на небесата от Четвъртата Дхияна. За Вритхатфалите, Vṛhatphala (Веханфалите, Veharphala), вж. Вирноуф, Introduction, стр. 614.

²²³ Мнение на Андхаките, Andhaka, заклеено в Kathxavattu, iii.14.

²²⁴ За значението на думата саманатти, samāpatti, вж. стр. 390.

²²⁵ Пълното наименование е самджняведитанайродхасаманатти, samjñāveditanairodhasamāpatti, вж. стр. 390.

Prakaraṇa, TD 26, т. 694a19: Асамдженисаманатти е възпиране на ума и умствените състояния, което има за свое предшествашо идеята за освобождение (нихсаранаманасикаранупрвака, niḥsaranamanasikārapūrvaka) и което се придобива от човек, освободен от замърсяванията на Шубхакритсна, но не и от по-висшите замърсявания. Ниродхасаманатти е възпиране на ума и умствените състояния, което има за свое предшествашо идеята за покой и което се придобива от човек, освободен от замърсяванията на акинчаняята-на, ākiṇcaṇyāyatana. Васубандху в своята Панчаскандхака, черпи вдъхновение от тези дефиниции.

²²⁶ Чрез влизане в категоричната убеденост (нияма) ((niyāma, неизменност на закона по отношение на всички неща)), човек придобива апратисамкхяни-родха или окончателното изчезване на: (1) лошите светове на прераждане, (2) състоянието без идеи, асамдженника, (3) раждане сред Махабрахмитите и Курусите и (4) едно осмо прераждане.

²²⁷ Който навлезе в Четвъртата Дхияна придобива в същото тяло праттито на всичките четири Дхияни, които е отглеждал или ще отглежда в течение на своите прераждания.

²²⁸ Бъдещият добър ум е обектът на едно предишно пратти.

²²⁹ За ниродхасаманатти, ((равновесие на ума вследствие на прекратяване на дейността му или постигане на унищожение)), за самджняведитани-родхасаманатти ((равновесие на ума вследствие на прекратяване на усещания и понятия)) (вж. по-долу стр. 375, вж. vi.43c-d, viii. 33a (вилмокиа),

Kathāvatthu, vi.5, xv.7. Във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 777a14 има редица мнения за това вглъбяване; (1) За някои то е само едно нещо (*дравя*) или *ниродхасакшаткара* ((*nirodhasāksāyukāra*, реализиране на прекратяването)). (2) За други – единадесет неща: десетте *махабхумики* и *читтаниродха* ((прекратяването на ума))...

²³⁰ *Vihāra* = *самадхивишеша*; *vihāra* = *samādhiviṣeṣa*.

²³¹ То се „възмездява по-късно“: когато съществуване в *Рупадхату* е поставено между съществуване в *Камадхату* – по време на което човек го произвежда – и съществуване в *Бхавагра*, което е неговият резултат.

²³² Това вглъбяване става в *Бхавагра*, откъдето материята (*пуна*) отсъства. *Притхагджаните* се страхуват, че възпирането на ума и умствените състояния при тези обстоятелства е пълно изстребление, аниhilация. Те не изпитват същия страх по отношение на *асмджнисамапатти*, което става в Четвъртата *Дхияна*, където материята „упорства“ да съществува. Поради този факт в *ниродхасамапатти* остават *никаясабхага*, *дживетиндрия* и други, несвързани с ума *самскари*, но *Притхагджаните* не ги виждат.

²³³ Според друга версия, към която се придържат китайските преводачи, *дриштадхарманирванася*, *dr̥ṣṭādharmanirvāṇasya* ... тоест, „*Ария* има за цел да придобие *Нирвана* в момента на смъртта чрез силата на това вглъбяване, в рамките на това вглъбяване“.

²³⁴ *Вякхя* цитира строфа от *Стотракара*, *Stotrakāra*, тоест *Матричета*, *Mātr̥ceṭa* (*Varṇanārharvarṇana*, 118: F. W. Thomas, *Indian Antiquary*, 1905, стр. 159): *na te prāyogikam kimcit kuśalam kuśalanuga* | ; *na te prāyogikam kiñcit kuśalam kuśalānuga* |

²³⁵ Японският преводач и издател цитира различни тълкувания на стари коментари върху *Коша*: Западняците ((Западните учители)) са *Сарвастивадините* от *Гандхара* или *Саутрантиките*, или учителите от земята *Инду*. Наричат ги „Западняци“, защото са на запад от Кашмир и „чужденци“ (*бахирдешака*, *bahirdeśaka*), защото са извън Кашмир. Вж. по-долу бел. 237.

²³⁶ Вж. iv.24c-d. Сrv. *Kathāvatthu*, i.5, xviii.5.

²³⁷ Учителите от земята *Инду* са на същото мнение, на каквото и Западняците.

²³⁸ *Вюттханаашая* = *вюттханабхипрая*: *vyutthānāśaya* = *vyutthānābhīprāya*: „притежаващ непоколебимост, способна да се издига или отстъпва ((букв. решимост, податлива на поражение, на страдание)). Според друго обяснение, *ашая* = *кушала* = *кушаламула*; *āśaya* = *kuśala* = *kuśalamūla*. Така: „имащ корени на добро, податливи на поражение, на прекъсване“. Само че корените на доброто на *Бодхисаттвите* са такива, че веднъж като се задействат, не престават преди да се постигне *Бодхи* ((просветление)).

Вюттхана също означава „отпътуване от вглъбяването“ (*Samyutta*, iii. 265 и т.н.).

²³⁹ Вж. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 204b3-c4: Всички позиции ((на тялото)) са добри. Защо *Бодхисаттва* заема седяща позиция? ...

²⁴⁰ *Сюан-цанг* добавя: „Първото учение е най-доброто, защото то е нашата система“.

²⁴¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 773b11. Три мнения: единствено в *Камадхату*; също в трите по-нисши *Дхияни*; и също в Четвъртата *Дхияна*.

Според *Вибхаша*, *ниродхасампатти* не може да бъде удължавана повече от седем дни-и-нощи.

²⁴² *Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 1024a8 поставя четворен въпрос: Има ли съществуване в *Рупадхату*, което не включва петте *скандхи*? Има ли съществуване, включващо петте *скандхи* и което да не е от *Рупадхату*? Има ли съществуване в *Рупадхату*, което включва петте *скандхи*? Има ли съществуване, което нито е в *Рупадхату*, нито включва петте *скандхи*?

²⁴³ *Джнянапрастхана* и *Коша* не използват думата *скандха*, а синоним, една дума която ръкописите от *Вякхя* произволно изписват по два начина: като *вявакара*, *vyavahāra* и *вявачара*, *vyāvācāra*. *Сюан-цанг* превежда това като *hsing* 行 = *самскара*, *вихарана*, *viharaṇa* и пр. *Парамартха* превежда това като *p'an* 半 = *нитти*, *ная*, *nīti*, *пауа*, „да прецени“, „да реша“. Според палийските източници прочитът *вявакара* се явява като несъмнен.

а) Източници на Пали. *Вокара* = *кхандха*, *vokāra* = *khandha* (Чилдерс); *Vibhaṅga*, 137: *саньябхаво асаньябхаво неवासанья-насаньябхаво екавокарабхаво чатувокарабхаво панчавокарабхаво; саїпābhavo асаїпābhavo nevasa-пābhavo саїпābhavo ekāvokārabhavo сативокārabhavo раїсавокārabhavo; Ямака*, *Yamaka*; Според *Kathāvatthu*, прев. стр. 38; *Kathāvatthu*, iii.11: ако не-съзнавателните същества притежават съществуване, включващо *вокара* или пет *вокари*. (*Буддхагоша* обяснява: *вивидхена висум висум карияти*; *vividhena visum visum karīyati*).

б) *Вякхя*. *Вявакара*, ((*vyavakāra*, непросветлено действие)) е името, което Буда *Касяпа*, *Касуара*, дава на *скандхите*. *Вявакара* (*вишешенавакара*, *više-ṣaṇāvākāra*) означава *савявакара*, *savuyavakāra* според *Rāṇiṇi*, v.27.127. Така „това, което мами, това, което противоречи (*висамвадани*, *visaṁvādanī*) чрез своето непостоянство“, е една дефиниция, която е подходяща за *скандхите* Според строфата „*Рупа* е като пяна, ...“ (*Saṁyutta*, iii.142).

в) *Vibhāṣā*, TD 27, т. 959b11. Предишните *Татхагати Самяksamбуддхи* са наричали *скандхите* *вявакари* ((непросветлено действие)); но *Татхагата Самяksamбуддха Шякамунни* нарича *вявакарите* *скандхи*. Предишните Буди говорят за пет *вявакари*, *Шякамунни* говори за пет *упаданаскандхи*. Тук, в *Абхидхарма*, се говори за съществуване като за ((това, което)) „има пет *вявакари*“, (*панча-*, *раїса*), за да се покаже, че петте *скандхи*, за които *Шякамунни* говори, са петте *вявакари*, за които говорят предишните Буди. Защо предишните Буди използват термина *вявакара*, а настоящият Буда използва думата *скандха*? Защото Будите виждат, че така е подходящо да се каже на техните последователи... Защо точно този израз, *вявакара*? Заради

pravṛitti ((*pravṛitti*, самсаричния процес) (*самчара, saṃcāra? liu-ch'uan* 流轉) *скандхите*, които са възникнали по-рано, се развиват поради по-късните *скандхи* или по-добре казано: *скандхите*, възникнали по-късно, се развиват вследствие на предишните *скандхи*...

²⁴⁴ Когато тези същества, съзнателни по природа, станат не-съзнателни в едно от двете вгълбявания, те са *висабхагачитте стхита, visabhāgacitte sthīta* – поставени в ум, противоположен на тяхната природа.

²⁴⁵ Тази *Сутра* е била проповядвана от *Шарипутра, Śāriputra*: тя носи името *Удаин, Udāyin*, защото противникът на *Шарипутра* е бил *Удаин*. Санскритската редакция е много близка до текста на пали. *Madhyamāgama, TD 1*, т. 449с7 и *Aṅguttara*, iii.192. *иравастям ниданам | татраюшман шарипутро бхикиун амантраяте сма | ихаюшманнто бхикиух ишласампаннаи ча бхавати самадхисампаннаи ча праджнясампаннаи ча | со'бхикинам самджняведитаниродхам самападяте ча | асти чаитас стханами ити ятха-бхутам праджнянами | са нехаижа дришита ева дхарме пратипаттяива-джня арагаяти напи маранасамайе бхедач ча каясятикрамя деван кавадикарабхакиан анятамасмин дивие маномая кая упападяте | са татропанно ...;*

śrāvastyaṃ nidānam | tatrāyusmān śāriputro bhikṣūn āmantrayate sma | ihāyusmanto bhikṣuḥ śīlasaṃpannāś ca bhavati samādhisampannāś ca prajñāsampannāś ca | so'bhikṣṇam sañjñāveditanirodham samāpadyate ca vyuttoṣṭhate ca | asti caitat sthānam iti yathābhūtam prajñānāmi | sa nehaiva drṣṭa eva dharme pratipattyaivājñām ārāgayati nāpi maraṇasamaye bhedāc ca kāyasyātikramya devān kavaḍīkārabhākṣān anyatamasmin divye manomaya kāya upapadyate | sa tatropanno ...

Вякхя: пратипаттяива = пурвам ева; пратипаттяива = pūrvam eva.

Тази *Сутра* се дискутира в viii.3с (тезата за съществуване на *рупа* в *Арупядхату*.) Срв. *Dīgha*, i. 195.

²⁴⁶ *Аджням арагаяти, ājñām ārāgayati*, както е в *Mahāvastu*, iii.53.9. *Парамартха*: „Той не придобива *аджнятавиндрия*“. *Сюан-цанг*: „Той не се съсредоточава по такъв начин ((букв. не отдава себе си така)), че да придобие качеството *Архат* ..“.

²⁴⁷ Наречено е *маномая, тапотауа* или умствено, защото възниква независимо от елементите на пораждање; но това не означава, че е някакво тяло, създадено от идеи, *самджнямая, саñjñāтауа* (*Dīgha*, i. 195) и че принадлежи на *Арупядхату*, както мисли *Удаин*.

За „умствените тела“ на *Бодхисаттва* в *Махавасту*, вж. *Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, стр. 258.

²⁴⁸ Бел. на Японския издател:

1) Умственото тяло на боговете, за които *Сутрата* говори, са от (а) *Рупадхату* – според *Сарвастивадините* (същото мнение в *Dīgha*, i.195); (б) от *Рупадхату* и *Арупядхату* – според *Саутрантиките*; или (в) *Асамджнясаттва* – според *Удаин*;

2) Според *Сарвастивадините* има падане от вглъбяването в унищожението, но според *Саутрантиките* и *Удаин* – няма падане.

Според *Вякхя* обаче, *Саутрантиките* допускат падане от вглъбяване, но въпреки това отричат, че Светец пада от *Ариямарга* (обратно на *Сарвастивадините*), откъдето са и трудностите, които *Вякхя* разрешава.

²⁴⁹ *Махасамгхика* и др. според *П'у куанг*, *P'u-kuang*, TD 41, т. 99с15.

²⁵⁰ *Dīrgha*, TD 1, т. 110а24; *Dīgha*, iii.266; *Mahāvūṭpatti*, 68.7: *наванупурва-саманаттая, navānupūrvasamāpattaya*: четирите *дхияни*, четирите *арупи* и вглъбяването в унищожението.

²⁵¹ *Пратхамакалпиках – адитах саманаттивидхаяках; prāthamakalpikah = ādītaḥ samāpattividhāyakaḥ*.

²⁵² Човек се подготвя за *асамдженисаманатти* като мисли: „Самдженя ((идеята, понятието)) е болест, трън, абцес; прекратяването на *самдженя* е покой, съвършенство“.

²⁵³ Подготовката включва решението: „Аз ще знам ума на друг“.

²⁵⁴ Установилите се представи ((букв. философските системи)) (*сиддханта, siddhānta*) са в разногласие. *Вайбхашиките* и др. твърдят, че на вглъбяванията и на *асамдженика* им липсва ум (*ачиттакани ева, acittakāṇy eva ...*); *Стхавира Васумитра* и др. твърдят, че те са надарени с ум (*сачиттакани, sacittakāṇi*) поради факта на не-проявеното умствено съзнание (*апарисфутамановидженяна, aparīsrhūṭatapanovijñāna*), а *Йогачарините* твърдят, че те ((вглъбяванията и *асамдженика*)) имат ум поради факта на *алаявидженяна, (ālayavijñāna – „склад“ на съзнанието))* (*Вякхя*).

²⁵⁵ Този въпрос се поставя от *Саутрантиките*. За тях умът, който току що е умрял и умът, който е умрял преди много време, са еднакво не-съществуващи, само че умът, който току що е умрял е причината за ума, който непосредствено го следва: сравнете с движението на хоризонталните рамена на везните (*туладандоннамаванатават, tulādaṇḍonṇāṭāvanāṭavataṭ*, срв. *Шалистамба, Śālistamba* в *Bodhicaryāvatāra*, 483.3).

²⁵⁶ Авторът посочва името на трактата, защото *Васумитра* (наричан или *Стхавира*, или *Бхаданта*) е писал и други книги – *Панчавастука, Райсавастука*, и др. (*Вякхя*). Има коментар върху *Панчавастука* от *Дхарматрата, Dharmatrāta*, TD 28, номер 1555.

Японският преводач и издател отбелязва, че това не се отнася за *Васумитра* от *Вибхашиа*, а за ((*Васумитра*, който е)) *Саутрантика* (вж. *П'у куанг*, т. 100b12).

²⁵⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 774a14: „*Даритантиките* и *Вибхаджавадините* твърдят, че съществува фин ум, който не се прекъсва по време на вглъбяването в унищожение. Те казват: „Няма същества, които едновременно да са без ум и без *рупа*; няма вглъбяване без ум. Ако някое вглъбяване е без ум, тогава жизненият орган би бил отсечен и човек не може да се нарече „установен във вглъбяване“, а ((ще се нарече)) „мъртъв“.

²⁵⁸ *Saṃyuktāgama*, TD 2, т. 74b20 и сл.; срв. *Saṃyutta*, ii.72 и източниците, цитирани в *Коша*, iii.30b.

²⁵⁹ *Saṃyuktāgama*, TD 2, т. 83a2; *Saṃyutta*, iii.96

²⁶⁰ Тази формулировка се среща в *Mahāvūtpatti*, 68.9.

Vibhāṣā, TD 27, т. 782a22: Човек, който е в *ниродхасамапатти* не може да бъде изгорен от огън, удавен с вода, ранен от меч или убит от някой друг (срв. легендите за *Самджива*, *Кхану-Конданя*, *Samjīva*, *Khāṇu-Koṇḍañña*, във *Visuddhi*, xii. *JTPS*, 1891, 112). Защо той притежава това качество? *Васумитра* казва: защото това *самапатти* (*samāpatti*, букв. постижение, пребиваване в покой поради изравняването на умствените енергии) не може да бъде повредено и затова този, който е в него, не може да бъде наранен. Нещо повече, *самапатти* произвежда равенство, еднаквост на ума. Ако тук няма ум, как може да се говори за *самапатти*? *Самапатти* бива два вида – това, което произвежда еднаквост на ума и това, което произвежда еднаквост на първичните елементи. Въпреки че двете *самапатти* отсичат равенството на ума, тъй като прекъсват ума, те довеждат до еднаквост за първичните елементи.

²⁶¹ *Ашрая* беше дефинирана в ii.5-6, вж. също стр.361.

²⁶² *Сюан-цанг* превежда: “Тази теория не е добра, защото е в противоречие с нашата система“. Нека добавим: „Така казват *Вайбхашиките*“. Вж. по-горе бел. 218.

²⁶³ *Буддхагхоша* приписва на *Пуббаселиите*, *Pubbaseliya*, и на *Саммитяите* тезата на *Абхидхарма*, че *дживетиндрия* е *читтачиппаяутта арупадхамма*, *cittacippayutta arūpadhamma*. Вж. *Kathāvatthu*, viii.10, *Compendium*, p. 156; *Vibhaṅga*, стр. 123, *Dhammasaṅgaṇī*, 19, 635, *Atthasālinī*, 644.

²⁶⁴ *Jñānaprasthāna*, TD 26 т. 991b25 (*Индрияскандхака*, *Indriyaskandhaka*, 1), *Prakaraṇa*, TD 26, т. 694a23.

²⁶⁵ *Saṃyukta*, TD 2, т. 150b9, *Madhyama*, TD 1, т. 789a1, *Saṃyutta*, iii.143 (различни прочити); срв. *Majjhima*, i.296. Цитирано по-долу в iv.73a-b.

²⁶⁶ *Вибхаши*, TD 27, т.771a7: Тази *Сутра* е цитирана от *Вибхаджявадините*, за да докаже, че тези три *дхарми* – животът, топлината и съзнанието – са винаги обединени и неразделими. Но *Васумитра* отбелязва, че *Сутрата* се отнася до серията на определена *ашрая* ((основа)) ... Животът (*аяс*) формиращ част от *самскараскандха*, *дхармадхату* и *дхармаятана*; топлината – от *рупаскандха* и от *спраштаваятана*; и съзнанието – от *виджнянаскандха*, седемте *дхату* и *манаятана*, така че *Сутрата* не трябва да се приема буквално. Нещо повече, ако тези три *дхарми* винаги вървят заедно, ще има горещина в *Арупадхату*, живот и съзнание сред не-живите същества и съзнание в не-съзнателното вглъбяване.

²⁶⁷ *Сюан-цанг*: „Още повече, ето какво казахме. Какво сте били казали? С цел да се избегне това последствие ...“

²⁶⁸ *Вайшешикадаршана, Vaiṣeṣikadarśana*, v.1.16; Н. Ui, *Vaiṣeṣika philosophy*, стр. 163. Примерът със стрелата няма реална стойност за *Вайшешиките*, които твърдят, че *вега* (*vega*, импулс, бързо движение) е нещо само по себе си. По този начин авторът тук оборва теорията на *Вайшешиките*.

²⁶⁹ *Сюан-цанг*: „Има нещо само по себе си – опора на топлината и съзнанието, наречено *аюс*: това е най-доброто учение.“ Бележка на Японския издател: „Авторът приема мнението на *Сарвастивадините*. Но може да се предположи, че *Сюан-цанг* е изпуснал думите „*Вайбхашиките* казват:...“, защото в своята *Панчаскандхака Васубандху* приема тезата на *Саутрантиките*.

²⁷⁰ *Кармапраджняптишастра, Karmaṣrajñāptiśāstra*, гл. xi (Mdo 72, свитък 240b).

²⁷¹ За различните резултати от действието, iv.85 и сл. За *бхога, Yogasūtra*, ii.13.

²⁷² Липсва в *Парамартха*. Вж. по-горе стр. 304. *Vibhāṣā, TD 27*, т. 103b3.

²⁷³ Това е едно обяснение на Чужденците (*Бахирдешака, Bahirdeśaka*). Обяснението на Кашмирците се различава само по използваните думи. Или казано иначе, последните разбират, че *аюс* от първата категория е „вързан към собствената си серия (*свасамтатюпанибаддха, svasamtatyupanibaddha*), но допуска да бъде възпрепятстван.

²⁷⁴ Според *Kathāvatthu*, xvii.2 *Раджагириките* и *Сиддхатхиките* отричат преждевременната смърт на *Архата* (*Коша*, ii.10). Според Rockhill (*Life of Buddha*, стр. 189) и Wassilieff, стр. 244, *Праджняптивадините* отричат преждевременната смърт. *Bodhicaryāvatāra* (ii.55) приема естествена (*кала, kāla*) смърт и сто преждевременни смърти, дължащи се на всеки един от жизнените фактори (*вата, vāta* – диханието, *питта, pitta* – жлъчната течност, *шлешман, śleṣman* – слузта), а също и на тяхното обединяване, а това дава общо четиристотин и четири смърти.

И в допълнение (1) *самучchedамарана, samucchedamaraṇa*, смъртта на *Архат*; (2) *кханикамарана, khaṇīkamarāṇa*, постоянното изчезване на *дхармите*, изяждани от непостоянството; (3) *саммутимарана, sammutimaraṇa*, смърт, приписвана на дърветата и др. под. *Абхидхамма* разграничава: (1) *каламарана, kālamaraṇa* (естествена смърт): (а) поради изчерпване на заслугите (*пуння, puñña*, резултат от добра *карма*), (б) поради изчерпване на продължителността на живота (*аю, āyu*) и (в) поради изчерпване и на двете; както и (2) *акаламарана, akālamaraṇa* (преждевременна смърт) по причина на действие, което отсича съществуването (*упачchedакакамана, upacchedakakammaṇā*) в случая на *Дуси Мара, Калабху, Dūsī Māra, Kalabhū* и др. под., както и в случая с хора, убити вследствие на възмездие за предишно действие (*Visuddhimagga*, viii. по казаното от Warren, стр. 252; *Commentary on the Anguttara P.T.S.*, стр. 111. *Nettipakaraṇa*, стр. 29; *Milinda*, стр. 301. *Абхидхаммасангаха, Abhidhammasaṅgaha, Compendium*, стр. 149.

Джайнистка доктрина, *Умасвати, Umāsvāti, Тамвартхадхигамасутра, Tattvārthādhigamasūtra*, ii.52: *двивидхани аюмси, dvividhāny āyuṃsi ...*

²⁷⁵ Букв. вземане на притежание на съществуването, *аттабхавапратилам-бха*, *āttabhāvapratilambha*. *Majjhima*, iii.53 различава два вида – *савяпа-джха* и *авяпаджха*; *savyārajjha*, *avyārajjha*.

²⁷⁶ *Dīgha*, iii.231. *Aṅguttara*, ii.159: *аттх'авусо аттабхавапатилабхо ясмин аттабхавапатилабхе аттасамчетана йева камати но парасамчетана; аттх'āvусо аттабхāvapaṭilābho yasmiṃ attabhāvapaṭilābhe attasaṃcetanā yeva kamati no parasamcetanā ...* Вж. *Коша*, vi. 56. *Вякхя*: *аттасамчетана* = *атмана маранам*; *парасамчетана* = *парена маранам*; *ātmasaṃcetanā* = *ātmanā māraṇam*; *parasaṃcetanā* = *pareṇa māraṇam*.

²⁷⁷ *Dīgha*, i.19, iii.31. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 997b9. Няма съгласие по въпроса дали това се отнася за Четиримата Царе и небесата на Тридесет и тримата Бога или за други категории богове от *Камадхату*.

²⁷⁸ Например, *Шука*, *Śuka* бил пратен от Благословения до *Амрапали*, *Āmrapālī*; *Личчавите*, *Licchavi*, били заети с военни учения (*йога*, *yoga*) и като го видели, го покрили с дъжд от стрели. Но пратеник на Буда не може да бъде убит, преди да завърши мисията си.

²⁷⁹ Навярно така трябва да разбираме: „хората, на които Буда дава заповед знаят, че ще живеят поне толкова“. Бележките на Дж. Пжилуски върху *Яшас*, *Yaśas* и *Дживака*, *Jīvaka*, правят тази версия достатъчно правдоподобна:

„В *Mahāvagga*, i.7, параграф 4 е спочти неразбираем. *Яшас* крещи: „Каква опасност!“, а ние не знаем каква опасност има предвид. В съответния пасаж от *Виная* на *Сарвастивадините* е обяснено всичко: „Тогавя *Яшас*, след като излязъл през портата на селото, стигнал до реката на *Варанаси*, *Vārānaśī*. Благословения в това време се разхождал по брега на тази река. *Яшас*, виждайки водата, надал вик, както бе посочено преди. Буда, чувайки този вик, казал на младия мъж: „Това място няма нищо, което да предизвиква страх. Прекоси течението и ела“ (*Tōk*, xvii., 3.26a).

Жената на *Субхадра*, *Subhadra* (срв. *Divyāvadāna*, 262-270) умряла преди да роди. Тялото ѝ било кремирано, но бебето не било изгорено. Буда казал на *Дживака*, *Jīvaka*, да отиде и да извади бебето от пламъците. *Дживака* се подчинил и се върнал без никак да пострада (xvii.1.6a)“.

²⁸⁰ Тибетският текст: *gañ ga len*. Китайското копие дава *Ганджила*, *Gañjila*; вж. неуспешните опити за самоубийство на *Гангика*, *Gaṅgika*, *Авадана-шатака*, *Avadānaśataka*, 98.

²⁸¹ Фактът, че думата *тадятаха*, *tadyathā*, липсва в отговора на Благословения не доказва, че този отговор трябва да се разбира буквално.

²⁸² *Парамартха*: „Освен това има *лакшани* ((характеристики)) на *самскритите*.“

Сюан-цанг: „*Лакшианите* са именно възникването, продължаването ((на съществуването)), непостоянството и унищожението на *самскритите*.“

Vibhāṣā, TD 27, стр. 198a8 и сл.: *Абхидхармахридая* от *Dharmottara*, TD 28, стр. 811b17.

Работна дефиниция за *самскрита* е дадена в i.7a-b.

²⁸³ Но не може ли да се каже, че продължаването на съществуването е характеристика на някакво необусловено нещо? Не. Характеристиките сами по себе си са неща (*дравянтарарупа*, *dravyāntararūpa*), различни от *дхармите*, които характеризират, и са причина за възникване, продължаване на съществуването, западане и умиране на същите тези *дхарми*. Едно необусловено нещо трае, но не притежава характеристиката „продължителност“, вж. по-долу стр. 398.

²⁸⁴ Това е *Трилакианасутра*, *Trilakṣaṇasūtra* (вж. по-долу стр. 402). *Samyuktāgama*, TD 2, т. 85b10; *Aṅguttara*, i.152: *тин’имани бхиккаве самкхатасса самкхаталаккханани | катамани тини | уппадо панняти вайо панняти тхитасса аннятхатам панняти; tīṇ’imāni bhikkhave samkhatassa samkhatalakkhaṇāni | katamāni trīṇi | uppādo paññāyati vayo paññāyati ñhitassa aññāthattaṃ paññāyati*. Санскритската редакция има: *стхитянятхатва, sthityanya-thātva* (*Madhyamakavṛtti*, стр. 145); *Kathāvatthu*, прев. стр. 55: *тхитанам аннятхатта, ñhitānaṃ aññāthatta*.

За *анятхабхава*, *anyathābhāva*, *Samyutta*, ii.274. *Абхидхарма* допуска само три характеристики. Някои учители пропускат дори *стхити* (*Kathāvatthu*, прев., бел. на стр. 374).

Четириите *лакшани* от *Vijñānavāda*, *Bodhisattvabhūmi*, I, xvii. параграф 15. (*Madhyamakavṛtti*, стр.546.)

²⁸⁵ Същото сравнение с различна поука, *Atthasālinī*, 655.

²⁸⁶ Срв. Bournof, *Introduction*, стр. 255.

²⁸⁷ Теорията за *лакианите* и *анулакианите* се отхвърля от *Нагарджуна*, *Nāgārjuna*, *Madhyamaka*, vii.1 и сл. Вж. *Madhyamakavṛtti*, стр. 148 относно теорията на *Саммитияте*, *Sāṃmītiya*, които допускат седем *лакшани* и седем *анулакиани*: *утпада*, *утпадоत्пада* и пр.

²⁸⁸ Пространството е чисто отрицание, пълно отсъствие на всякаква материя, подаваща се на съпротивление. То не може да бъде анализирано (*випатяте*, *вибхидяте*, *випаṭyate*, *vibhidyate*).

²⁸⁹ Вж. бел. 293.

²⁹⁰ Вж. източниците, цитирани в *Madhyamakavṛtti*, 268, 598.

²⁹¹ *Самюкта*, TD 2, т. 73b23: *правахагата хи веданас тася видита евоत्падянте | видита аватиштханте | видита евоत्падянте | видитя аватиштханте | видита астам парикшям паряданам гаччханти | на кшанагатах кшанася дуравадхаратват; pravāhagatā hi vedanās tasya viditā evotpadyante | viditā avatiṣṭhante | viditā astam parikṣayam paryādānagacchanti | na kṣaṇagatāḥ kṣaṇasya duravadhāratvāt* (Вякхя).

Тибетският превод: *кулапутра Нанда*, *kulaputra Nanda* (Срв. *Aṅguttara*, iv. 166).

Срв. *Saṃyutta*, vi.180; *Majjhima*, iii.25 (където Благословения казва на Шарипутра това, което казва тук на Нанда): *дхамма видита уппадж-джаннти видита упатхаханнти видита аббхаттхам гаччханнти; dhammā viditā upparjanti viditā upaṭṭhahanti viditā abbattham gacchanti*.

²⁹² *Majjhima*, iii.25 съдържа формулировката *евам кила ме дхамма ахутва самхонти; evam kila me dhammā ahutvā sambhonti*, която става теза на *Саутрантиките*: *абхутва бхава утпадах, abhūtā bhāva utpādaḥ* (стр. 243, ред 17), която четем в *Milinda*, стр. 51: *ахутва самбхоту, ahutvā sambhoti* и която се отрича от *Саврастивадините* и от *Milinda*, стр. 52: *наттхи кечи самкхара ъе абхаванта джаяннти; natthi keci saṃkhārā ye abhavantā jāyanti*. *Нагасена* е един *Вибхаджявадин*, стр. 50.

²⁹³ Ако някой каже: „На продължаването на *дхармата*, веднъж възникнала, се дължи, че не изчезва на момента; ако на нея ѝ липсваше продължаване, дори самият момент не би съществувал“, но случаят не е такъв, защото моментът съществува поради причината, която го произвежда.

Ако някой каже: „Продължаването е това, което причинява, което обгръща (*упагригхнати, upaḡrīḡṇāti*) *дхармата*, породена от причини“, ние ще попитаме: „Ако продължаването не изпълни тази задача, какво ще се случи?“ „*Дхармата* няма да съществува (*атмасатта дхармаса на бхавет, ātmasattā dharmasya na bhavet*).“ „Тогава кажете, че продължаването поражда, а не че причинява нещо да трае“.

Ако човек каже: „Продължаването е причина серията да продължава (*авастхапаяти, avasthāpayati*)“, тогава думата „продължаване“ би следвало да се запази само за неговата причина.

²⁹⁴ Димът е кратковременен ((букв. мигновен)); когато той се „възпроизвежда“ на място, по-високо от това, което е заемал преди, хората казват, че се издига (*урдхвагаманакхям лабхате, ūrdhvagamanakhyām labhate*) и възприемат издигането (*урдхвагаманатвам*) като нещо различно от дима (вж. iv.2b).

²⁹⁵ Ако, сграбчвайки уникалната собствена природа на дадено видимо нещо, тя се сграбчваше като нещо обусловено (*самскритам ити, saṃskṛtam iti*), преди да се знае за нейното предишно не-съществуване, тогава ще се казва, че „обусловено“ е белег на обусловено нещо, че едно обусловено нещо се характеризира от обусловено нещо (*тенаиве тал лакшитам сят, tenaive tal lakṣitaṃ syāt*). Но случаят не е такъв.

²⁹⁶ *Вайбхашиките* са „последователи на моментността“ (*кшаникавадин, kṣaṇīkavādin*): *дхармите* траят само миг и изчезват от само себе си. Вж. iv.2b; Wassilief, стр. 325. Но трудността е в това: какво означава *кшана* ((*kṣaṇa*, миг, момент))?

²⁹⁷ Някои други определения, iii.86a.

²⁹⁸ *Саммитяите* (вж. iv. 2c).

²⁹⁹ Във Въведението на де Ла Вале Пусен изследвахме различните теории, отнасящи се до непостоянството (*анитятва*) и кратковременността (*кишаникатва*).

³⁰⁰ Вж. по-горе стр. 401. Една обусловена *дхарма* се поражда от характеристиката „възникване“. „Възникването“ възниква по същото време, в което и *дхармата*, която то поражда; Тъй като е „бъдещо“, то я поражда преди самото то да възникне.

³⁰¹ Причините (*хету*) и условията (*пратяя*) са дефинирани в ii. 49, 61с.

³⁰² На това възражение *Вякхя* цитира отговора, даден от *Бхаданта Анантаварман*, *Bhadanta Anantavarman*: „Окоето не произвежда зрителното съзнание без да има едновременност на яснота и т.н.; но това не пречи да е причина за зрителното съзнание.“ Отговор: „Ние знаем, че слепият не вижда, че неслепият вижда: по този начин установяваме ефективността на окоето. Същото не важи за възникването.“

Анантаварман е цитиран във *Вякхя*, ii.71b-72, iii. 35d, vii.32.

³⁰³ Природата на умствените състояния, *спарша* (*sparsa*, контакт) и пр. е неуловима и трудна за различаване. Без съмнение, отговарят *Саутрантиките*, но *Благословения* обяснява ефикасността на *спарша* и др.: „Всичко онова, което е *ведана* ((усещане)), *самджня* ((идея, понятие)) и *самскара* ((обусловености, минали опитности)), съществува поради *спарша*...“; но той не обяснява ефикасността на „възникването“.

³⁰⁴ Представата за „цвет“ има за свой обект специфичната характеристика (*свалакиана*) на „цвета.“ Но представата за „възникнал“, както в израза „възникна цвет“, няма връзка с цвета, тъй като аз имам същата представа за възникване и когато става въпрос за усещане: „възникна усещане“. Така представата за „възникнал“ се отнася до действието, произведено от определена *дхарма*, независимо от нейния цвет, нейното усещане и нейното „възникване“.

³⁰⁵ Будистите (*баудхасиддханта*, *baudhasiddhānta*) вярват, че сандаловото дърво е само определен сбор от миризми и пр. (*гандхадисамуха*, *gandhādisatūha*). *Вайбхашиките* вярват, че сандаловото дърво съществува само по себе си; затова авторът дава пример с бюст, един пример, който *Вайбхашиките* приемат. Вж. *Madhyamakavṛtti*, стр. 66, *Sāṃkhyapravāsanabhāṣya*, стр. 84, 148 и пр.

³⁰⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 198a15: Някои твърдят, че *самскриталакианите* не са реални неща – конкретно *Даршантиките*, които казват: „*Самскриталакианите* са включени във *випраюктасамскараскандха*, *viprayuktasamśkāra-skandha*; *випраюктасамскараскандха* не е реална; така че *самскриталакианите* не са реални“. За да обори тяхното мнение ...

³⁰⁷ *Сюан-цанг*: „Тази теория е най-добрата. Защо?“

³⁰⁸ А именно *Абхидхармашастрите*.

³⁰⁹ Знаем четири поговорки, които имат еднакъв смисъл: че не трябва нещо, което е добро по природа, да се отрича само заради дефектите, които притежава, или заради рисковете, с които е свързано.

а) *На хи бхикиуках сантити надхишриянте; на хи bhikṣukāḥ santīti sthālyo nādhiśrīyante.*

б) *На ча мргах сантити ява, на са mrgāḥ santīti yavā* (вариант *шалайо, śālayo*) *нопянте, поруанте.*

Тези две поговорки, които често вървят заедно, са били изследвани от полк. Джейкъб в неговата книга “*Second Handful of Popular Maxims*, „Втора шепа с популярни афоризми“, (Bombay, Nirnayasagar, 1909, стр. 42, дадено в индекса с израза *na hi bhikṣikāḥ*), заедно със следните позовавания: *Mahābhāṣya*, i.99, ii.194, iii.23 (Kielhorn) в същия контекст (*на хи дошах сантини праибхаши на картавя лакушанам ва на пранеям | на хи бхикиуках; на хи doṣāḥ santīti praibhāṣā na kartavyā lakṣaṇaṁ vā na praṇeyam | na hi bhikṣukāḥ ...*); *Vācasanātimīśra*, *Нявартикататпаятика*, *Vācasanātimīśra*, *Нуяувартикататпаятикā*, стр. 62, 441; *Бхамати*, *Bhāmatī*, стр. 54; *Сарвадаршана-самграха*, *Sarvadarśanasamgraha*, стр. 3 от превода на Cowell. Трябва да добавим *Камасутра*, *Kāmasūtra* (вж. Cat. Oxford, 216b), където двете поговорки се приписват на *Ватсяяна*, *Vātsyāyana* (споменато от Weber, *Indische Studien*, XIII, стр. 326).

в) *Ато джирнабхаям нахаранаритяго бхикиубахаян на стхалия анадхишрияна дошешу пративидхатавям ити нях; ато 'jīṅṇabhayān nāhāgarāṅgītyāgo bhikṣukabhayān na sthālyā anadhiśrayaṇam doṣeṣu pratividhātavyam iti nyūyah.*

Полк. Джейкъб цитира за тази трета поговорка *Панчападика*, *Pañcapādīkā*, стр. 63 (от която последното *дошешу пративидхатавям; doṣeṣu pratividhātavyam*, се намира при *Васубандху*). *Дживанмуктививека*, *Jīvanmuktiviveka*, стр.8 (която приписва поговорката на *Анандабодхачаря*, *Anandabodhācārya*), както и *Хитопадеша*, *Hitopadeśa*, ii. 50, *дошабхитер анарамбхах*, *doṣabhīter anārambhaḥ ...*

г) *На макииках патантити модака на бхаксиянте; на makṣikāḥ patantīti modakā na bhakṣyante.*

Една поговорка, за която нямаме други сведения освен от *Васубандху*. Изглежда, че будистите, бидейки *бхикиуси* ((монаси)), са заменили „просяк“ (*бхикиука*, *bhikṣuka*) и *стхали*, *sthālī*, в поговорката, правейки я по този начин по-малко „хаплива“, отколкото онази за мухи и торти.

³¹⁰ *Сурендранатх Дасгупта*, *Surendranath Dasgupta*, в своето *Study of Patañjali*, „Изучаване на *Патанджали*“ (Калкута, 1920) дава накратко (стр. 192-201) различните теории, отнасящи се до *сфота*, *sphoṭa*.

³¹¹ Думата *самджнякарана*, *saṁjñākaraṇa* спада към разговорния език (*локабхаша*, *lokabhāṣā*); тя е еквивалентна на *намадхя*, *nāmadhēya* име или название, защото се казва: „*Девадатта* е звукът *самджнякарана*“. Но тук трябва да се разбира: „Това, което кара една идея да възникне“. В действителност

самджня е една умствена дхарма, „идея“, „понятие“ или „концепция“ (i.14c-d); *наман* е което „създава“ или поражда тази дхарма.

³¹² Това не се отнася за *пада* в качеството ѝ на граматическо склонение или спрежение (*Pāṇini*, i.4.14).

³¹³ Цялата строфа трябва да се разглежда като една *пада*:

анитя вата самскара утпадавядхарминах |
утпада хи нирудхянте тешам вюпашамах сукхах ||
anityā vata saṁskārā utpādayayadharmiṇaḥ |
utpadaḥ hi nirudyante teṣāṁ vūpaśamaḥ sukhaḥ ||

която може да се обясни по различни начини:

а) *Теза (пратиджня)*: „Самскарите са непостоянни.“ Аргумент (*хету*): защото тяхната природа е да възникват и да умират.“ Пример (*дриштанта*, *dṛṣṭānta*): „онези неща, които, родени, след това умират, са непостоянни“.

б) Аргументът: „В тяхната природа е да възникват и да умират“, се доказва от забележката: „В действителност, бидейки родени, те умират.“

в) „Самскарите са непостоянни, с други думи в тяхната природа е да се раждат и умират“, „защото, бидейки родени, те умират“, „бидейки непостоянни, те са страдание, така че тяхното възпиране ((блокиране)) е щастие“: това е, на което Буда е искал да научи последователите си.

Това е строфата, която *Шакра*, *Śakra*, е изрекъл, при смъртта на Благословения, *Dīgha*, *TD* 1, стр.26с21; *Samyutta*, i.158; *Dialogues*, ii.176; *Jātaka*, 94; *Madhyamakavṛtti*, стр. 39; Ръкопис Dutreuil de Rhins, *J.As.* 1898, ii. 300 (цитиран частично, стр. 108); *Udānavarga*, i.1; Mdo, 26, *Anityatāsūtra*; J. Przuluski, *Funerailles*, стр. 9.

³¹⁴ Това е един вид „поименна фраза“.

³¹⁵ *Наман* проявява (*дъотака*, *dyotaka*) уникална собствена характеристика (*свалакиана*); *пада* разкрива различните взаимовръзки, в които нещото, на което характеристиките са познати, се намира.

³¹⁶ Срв. *Амарасимха*, *Amarasimha*, iii. *Нанартхаварга*, *Nānārthavarga*, 25.

³¹⁷ Тоест: „една дума, която е дхарма, несъединена с ума, като ѝ се даде гласност ((тоест изричайки я, произнасяйки я)), тя възниква“ (*вачи сатям са читтавипраюкта утпадяте*, *vāci satyāṁ sa cittaviprayukta utpadyate*).

³¹⁸ Това означава, че „една дума – дхарма, несъединена с ума – възниква с нейния гласов звук, който също е в процес на възникване: произнесенният звук проявява *дхармата* с цел да обозначи един обект“ (*гхошенотпадяманена са читтавипраюкто дхарма утпадяте | са там пракашяти артхадъотаная; ghoṣeṇotpadyamānena sa cittaviprayukto dharmā utpadyate | sa taṁ prakāśayati arthadyotanāya*).

³¹⁹ *Samyuktāgama*, *TD* 2, т. 266b9. *Samyutta*, i. 38: *намасамнишрита гатха*, *nāmasaṁniṣṛitā gāthā*. *Гатха*, *gāthā* е „фраза“ (*вакя*, *vākya*); тя зависи от думите, тъй като съществува след са възникнали звуци. Като следствие думата и фразата съществуват сами по себе си.

³²⁰ *Mahāvūtpatti*, 245.319 използва думата *kr̥tavādhu*, *kr̥tāvadhi*.

³²¹ *Paṅktivat*, *paṅktivat*: „като редица от мравки;“ но отделните мравки, които я образуват, съществуват едновременно ((и като редица, и като мравки)); ще дадем друг пример – „като последователност от мисли“.

³²² *Дхармите*, които са от сферата на съзнанието на *Tatkhagatime* (*tatkhagata dḥnyānagocaraṇatīta*, *tathāgatajñānagocaraṇatīta*) са *таркагамя* (*tarkagamyā*, достигнат вследствие на размишление)).

³²³ *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 71c25-72a29.

³²⁴ Фонемите и пр. не са „глас“ по своята природа. Нищо не възпрепятства тяхното съществуване в *Арупядхату*, но тъй като в тази сфера на съществуване липсва глас, там те не могат да бъдат произнесени. *Вайбхашиките*: Как може да казвате, че те съществуват там, където не могат да бъдат произнесени?

³²⁵ Думите, които обозначават добри *дхарми* не са добри сами по себе си, защото когато човек, отсякъл корените на доброто, говори за добрите *дхарми*, тогава той притежава (*прапти*) думите, които обозначават тези *дхарми*.

³²⁶ *Сюан-цанг* поправка: *Прапти* ((притежаването)) е три вида – *кишаника* ((от един миг)) (i.38), постоянно изливащо се ((*нишиянда*)) и от възмездие.

³²⁷ *Вякхя* прави следните забележки:

а) няма разлика между *хету* ((причина)) и *пратяя* ((условие)), защото Благословения е казал: *двау хету двау пратяю самягдриттер утпадая | катамау двау | паратаи ча гхошо 'дхятамам ча йонишо манасикарах; dvaui hetū dvaui pratyayau samyagdr̥ṣṭer utpādāya | katamaui dvaui | parataś ca ghoṣo 'dhyātatai ca yoniśo manasikārah*. (*Aṅguttara*, i.87: *dve 'me bhikkhave paṇḍita sammaditthiā ... parato ca ghoṣo yoniśo ca manasikāro, dve 'me bhikkhave rassayā sammādiṭṭhiyā uppādāya ... parato ca ghoso yoniśo ca manasikāro*);

б) *хету*, *пратяя*, *нидана* ((случай)), *карана* ((причина за съществуване)), *нимитта* ((разпознаване на форми, цветове и т.н.)), *линга* ((знак, белег, атрибут)) и *упанишад* ((букв. седя в краката на учителя и слушам знанието, което той дава)) са синоними;

в) защо се дава отделно тълкуване на *хету* и *пратяя*? Защото тълкуването на *хету* включва изследване на нейната причина ((причината на причината)) като: „не-препятстваща причина“, „взаимна причина“, „успоредна причина“ и т.н. (ii.49); а едно тълкуване на *пратяя* ((условието)) включва изследване на неговата причина като *хету* ((условие като причина)), като непосредствено предшестваща причина и т.н. (ii.62).

³²⁸ Вж. *Abhidharmahrdaya*, *TD* 28, т. 811c17.

³²⁹ В коя *Сутра* се учи на шестте вида *хету*? В действителност *Абхидхарма* само обяснява, оценява и коментира *Сутрата* (*сарво хи абхидхамасх сутратхасх сутраникасах сутравякхянам; sarvo hy abhidharmaḥ sūtrārthaḥ sūtranikaśaḥ sūtravyākhyānam*).

Вайбхашиките казват, че *Сутрата*, която е разглеждала този въпрос е изчезнала (*антархита*, *antarhita*). *Екомтарагама*, *Ekottarāgama* изброява *дхармите* до девет категории от по 100 *дхарми*; тя не съдържа повече от десет категории, всяка от които умножена по десет (*адашакама*, *ādaśakāt*) (Вж. *Въведението*).

Но има някои *Сутри*, които характеризират всеки вид *хету* и *Вякхя* включва някои примери, заимствани, както изглежда, от *Samghabhadra* (TD, 29, стр. 79b16):

а) *каранахету*: „Зрителното съзнание възниква по причина на органа на окото и видимите неща“ (*Samyutta*, iv. 87 и т.н.);

б) *сахабхухету*: „Тези три части от пътя придружават (*ануварт*, *anuvart*) Правилните Възгледи“. „Контактът е едновременното случване на трите; тогава възникват заедно усещане, идеи и воля“;

в) *сабхагахету*: „Този човек (*пудгала*) е надарен с добри *дхарми* и с лоши *дхарми*; неговите добри *дхарми* могат да умрат, неговите лоши *дхарми* могат да се развият, но *анусахагата* ((*anusahagata*, остатък)) от корена на доброто не е отсечен (*асти чяшанусахагатам кушаламулам асамуччхиннам*; *asti cāsuyānusahagataṃ kuśalamūlam asamucchinnaṃ*), откъдето възниква друг корен на доброто: този човек в бъдеще ще стане „чист“ (*висуддхидхарма бхавишяти*, *visuddhīdharmā bhaviṣyati*, срв. *Aṅguttara*, iii.315).

В подобен контекст *Samyutta*, iii.131 (срв. *Kathāvatthu*, стр. 215) дава *анусахагата*, *anusahagata*, която *Самгхабхадра* превежда тук точно (*sui chīi hsiṅg* 隨俱行; това се отнася до силен корен на доброто, определен ((идентифициран)) (*Samghabhadra*, TD 29, стр. 99b19) като *пурана-анудхату*, *purāṇa-anu-dhātu* (?) (*chīu sui chieh* 久隨界) от школата *Стхавира*.

Но MSS ((ръкописите)) на *Вякхя* имат *анусахагата*, *anusahagata* и ще видим, че в *Bhāṣyam* iv.79d, китайският превод на *Джнянапрастхана*, дава точния еквивалент: *wei chīi hsiṅg* 微俱行. В този откъс *анусахагата* е еквивалент на *мриду-мриду*, *mṛdu-mṛdu*: „Кои корени на доброто са наречени *анусахагата*? Тези, които се изоставят най-накрая, когато корените на доброто са били прекъснати; както и онези, поради липсата на които за корените на доброто се казва, че са били прекъснати. (Видяхме по-горе, стр. 362, че корените на доброто всъщност никога не се прекъсват докрай.);

г) *сампраюктакахету*: „Вярата (*шраддха*, *śradhā*) има Виждането (*даршана*) за свой корен и е свързана с *аветяджняна* ((*avetyajñāna*, знание чрез учене)) (vi.74): Това, което този човек знае (*виджняти*), е постигнато чрез *праджня* (*праджанати*)“;

д) *сарватрагахету*: „Телесните действия, речевите действия, волята, решителността и *самскарите*, които следват действията на човек, имащ грешни възгледи (*митхядриштити*, *mithyādṛṣṭi*, v.7) и т.н. – всички тези *дхарми* имат за свое последствие нещастие и грозотия. Защо? Защото той има *неправилен папика* ((*pāpika*, престъпил границата)) възглед, а именно – грешни възгледи.“ (*Aṅguttara*, v.212).

е) *випакахету*: „Той ще вкуси възмездие за тук извършеното действие ...“

³³⁰ Докато не се реализира съзнанието за Истините, причините за замърсяванията не са се свършили, защото *пранти* ((притежаването)) на замърсяванията се отсича от това съзнание.

³³¹ Montaigne, iii.9: Принцовете ми дават много, ако не ми показват нищо; а за мен е напълно достатъчно, ако не ми причиняват зло.

³³² Според текста: *ахарасамудаят каея самудаях, āhārasamudayāt kāyasya samudayaḥ*. Срв. *Samyutta*, iii.62.

³³³ Всяка причина трябва да бъде резултат: *каране сати карйена бхавитавям, kāraṇe sati kāryeṇa bhavitavyam*.

³³⁴ Суфиксът *ват*, *vat* е в смисъл на *тадятха*, *tadyathā*.

³³⁵ Не е казано, че всички едновременно съществуващи (*сахабху*) *дхарми* са *сахабхухету*. Например, вторичната (*бхаутика*) *рупа*, синьо и пр. съществува едновременно с първичните елементи: но не е *сахабхухету* с тях.

³³⁶ Вж. i.24, ii.22, 65.

³³⁷ Обусловената *дхарма* и нейните характеристики са *сахабхухету* помежду си; но една *дхарма* не е *сахабхухету* с характеристиките на друга *дхарма*.

³³⁸ *Вякхя: упасамкхянакаранам ча махашастратапрадаршанартхам сопасамкхянам хи вякаранади махашастрам дришяте; upasamkhyānakaraṇam ca mahāśāstratāpradarśanārthaṁ sopasamkhyānam hi vyākaraṇādi mahāśāstram dṛṣyate*.

³³⁹ Първата част от този параграф се основава на *Вякхя*.

³⁴⁰ Десетте причини никога не се събират заедно. Например, в случай на неутрален ум, който не е предопределен да възникне, неговите спътници са такива поради четири причини: 1) същия времеви период; 2) същия резултат (*пурушакара*); 3) същата *нишянда* ((постоянно изливащ се резултат)); 4) същото качество да бъде неутрален.

³⁴¹ А именно: незамърсен-неутрален (*анивритавякрита*) ум след Втората *Дхяяна*; *витарка*, *вичара* и *кушаламахабхумиките* липсват в него.

³⁴² Умът царува (*раджаяте, rājayate*) над своите *анулакишани* ((вторични характеристики)): те не въздействат (*вяпара, вуārāra*) върху ума, както видяхме в ii.46.

³⁴³ Японският преводач и издател посочва *Prakaraṇa*, TD 26, т. 745a25.

Пракарана изследва връзката между Четирите Истини и вярата в ((съществуването на)) отделна личност (*саткаядришти*). *Вякхя* дава следния откъс:

а) има Четири Истини. Сред Истините, колко имат *саткаядришти* за своя причина, без те да са причина за *саткаядришти*. Колко са причина за *саткаядришти* без да имат *саткаядришти* за своя причина. Колко имат за причина *саткаядришти* и в същото време са причина за *саткаядришти*. Колко нямат *саткаядришти* за своя причина и не са причина за *саткаядришти*? Отговор: Две Истини нямат *саткаядришти* за своя причина и не са причина за *саткаядришти*, а именно: Истината за Унищожението ((на

Страданието)) и Истината за Пътя ((за Прекратяване на Страданието)).

Човек може да разграничи другите две Истини;

б) Истината за Страданието може: (1) да има *саткаядришти* за своя причина без тя от своя страна да е причина за *саткаядришти*; (2) да има *саткаядришти* за своя причина и да не е причина за *саткаядришти*; (3) да няма *саткаядришти* за своя причина и да не е причина за *саткаядришти*: само тези три са алтернативите – втората (да бъде причина за *саткаядришти* без да има *саткаядришти* за своя природа) липсва.

1. Имащи *Саткаядришти* за своя причина, но без те да бъдат причина за *саткаядришти*, са всички Истини за замърсеното Страдание, тоест всички *дхарми*, които са страдание и които са *клишта* ((замърсени)) с изключение на (а) миналите и настоящи замърсявания (*анушя*), които могат да бъдат изоставени чрез Виждането на Страданието и чрез Истината за Страданието, свързана с тези замърсявания (например усещането, свързано със *саткаядришти*, което се изоставя чрез Виждане на Страданието); (б) бъдещите Истини за Страданието, които са свързани със *саткаядришти*; (в) възникването-остаряването-времетраенето-непостоянството на *саткаядришти* и на *дхармите*, свързани с това вярване (*татсампраюктанам ча дхарманам , tatsaṁprayuktāṇāṁ ca dharmāṇāṁ* – тези последни думи са пропуснати в някои рецензии).

2. Истината за Страданието, която не фигурира в горния параграф, има *саткаядришти* за своя причина и е причина за *саткаядришти*.

3. Истината за незамърсеното Страдание, (тоест *дхармите*, които са страдание, но са добри) нямат *саткаядришти* за своя причина и не са причина за *саткаядришти*.

Китайските версии, TD 26, номер 1541 (т. 673b20) и TD 26, номер 1542 (т. 745a) съответстват на предишния текст. Има и пропуснато: „На този въпрос се отговаря“, *ити прашне висарджанам кароти, iti praṣṇe viśarjanāṁ karoti* и „Има само три алтернативи; втората липсва“, *трикотикам, двитя котир насту; trikoṭīkam, dvitīyā koṭir nāsti* липсват.

Има и някои чувствителни отклонения от дефиницията за *дхармите*, които имат *саткаядришти* за своя причина и които са причина за *саткаядришти*: (а) минали и настоящи замърсявания, които могат да бъдат изоставени чрез Виждане на Страданието и Истината за Страданието, свързани с тези замърсявания (TD 26, брой 1542: и Истината за Страданието - свързана и едновременно съществуваща и пр.); (б) минали и настоящи универсални (*сарватрага*, проникващи навсякъде) замърсявания, които могат да бъдат изоставени чрез Виждане на Възникването ((на Страданието)) и Истината за Страданието, свързана с тях (TD 27, брой 1542: свързани причини, едновременно съществуващи причини и пр.); (в) бъдеща Истина за Страданието, която е свързана със *саткаядришти* и с *дхармите*, свързани с нея.

³⁴⁴ Където има една *махабхута* ((първичен елемент)), другите *махабхути* също са там и пр.

³⁴⁵ Аз разбирам: „Един момент (*киана*) от *чакируиндрия* ((органа на окото)) е причина за едновременно зрително съзнание“.

³⁴⁶ Вж. ii.59.

³⁴⁷ Според правилото *самавишиштайох* ((*samaviśiṣṭayoḥ*, Благородният път е причина за един равнопоставен или по-висш Благороден път)), ii.52d. Четирите не-материални *скандхи* са „най-добри“ или *вишишта* ((висши)), докато *рупа* ((материята)) е „по-малко добра“, или *нюна*, ((*nyūna*, по-нисш)).

³⁴⁸ Според *Парамартха*. Липсва при *Сюан-цанг*.

³⁴⁹ Според опонентите на *Вайбхашиките*, *Пракарана* учи, че бъдещото *саткаядришти* и *дхармите*, които са свързани с него, са едновременно и резултат, и причина за *саткаядришти*. Само че бъдещото *саткаядришти* не е нито едновременно съществуваща причина (*сахабху*), нито свързана причина (*сампраюктака*), нито възмездие (*випака*). Останалите, с изключение на *каранахету*, са подобни (*сabhага*) и универсални (*сарвага*) причини.

А според *Вайбхашиките*, тук *Пракарана* говори не за бъдещо *саткаядришти*, а за *дхармите* (усещане и пр.), свързани с това *саткаядришти* като едновременно съществуваща и свързана причина, а резултатът от *саткаядришти* се разглежда като едновременно съществуващи и свързани причини.

Имаме три прочита. В допълнение към двата цитирани прочита, има и текст: *анагатам ча саткаядришитисампраюктам духкхасатям стханапта; anāgatam ca satkāyādrīṣṭisamprayuktaṁ duḥkhasatyam śhāpayitvā*: „освен това, като се изключи Истината за бъдещо Страдание и която е свързана със *саткаядришти*“ (вж. бел. 343, точка Б.1.(б)).

³⁵⁰ Вж. по-долу бел. 365.

³⁵¹ Това означава: „*Дхармата*, която е причината за някоя *дхарма*, никога не е не-причина за същата тази *дхарма*; *дхармата*, която е резултатът от някоя *дхарма* ...; *дхармата* (органът на зрение и пр.), която е основа на някоя *дхарма* (зрително съзнание и пр.)...; *дхармата* (цвет и пр.), която е обектът на някоя *дхарма* (зрително съзнание и пр.) никога не е не-обектът на същата тази *дхарма*.

³⁵² Според *Сюан-цанг*: „Под причина се има предвид *карана*, *сахабху*, *сампраюктака* и *випакахету*; под резултат – *адхипати*, *пурушакара* и *випакафала*“. *Парамартха*: „Под причина се има предвид *сампраюктакахету*; под резултат – *адхипати* и *пурушакарафала*.

³⁵³ Вторият от първите петнадесет момента (*даршанамарга*, vi.27), произведен на по-ниско ниво, е по-висш от първия момент от по-високо ниво, защото има за свои причини: 1) причината за първия момент; 2) своята собствена причина и така нататък. *Бхаванамарга* има за свои причини: 1) причините за *даршанамарга* и 2) своите собствени причини; а *ашаикшамарга* има за свои причини: 1) причините за *даршана* и *бхаванамарга* и 2) своите собствени причини.

Освен това, в *бхаванамарга* и *ашаикишамарга* пътят разрушава девет категории замърсявания – силни-силни, силни-средни и пр.; той е последователно слаб-слабо, слаб-средно, слаб-силно и пр. Само че слабият-средно път има за свои причини: 1) причината за слабия-слабо път и 2) своите собствени причини.

³⁵⁴ Пътищата *шраддханусарин*, *шраддхадхимукта* и *самаявимукта* са пътища на *даршиана*, *бхавана* (= *Шаикшиа*) и *Ашаикшиа* на аскетите със слаби способности; пътищата *дхарманусарин* ((следващия учението)), *дриштитпранта* ((достигналия правилен възглед)) и *асамаявимукта* ((освободеният не по стечение на обстоятелствата)) са съответно същите пътища на аскетите със силни способности.

³⁵⁵ Така може да се каже, че пътят на *шраддханусарина* ((уповаващият на вярата)) е *сабхагахету* на шест пътя. Тази теза повдига дискусия, в която учителят *Васумитра* погрешно твърди, че *шраддханусаринът* е способен да направи своите умения силни. (*Вякхя*).

³⁵⁶ *Парамартха*: Учителите казват. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 89b5.

³⁵⁷ *Вякхя*: *тушабдо 'вадхаране бхиннакрамаш ча; tuṣabdo 'vadhāraṇe bhinnakramaś ca*.

Vibhāṣā, TD 27, т. 80b22. *Kathāvatthu*, vii.2 за *сампраюттима*.

³⁵⁸ *Сама*, *sama*, може да се разбира като *туля*, *tulya*, подобен ((успореден)); ето защо авторът точно посочва това.

³⁵⁹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 81b9 споменава шест мнения по този въпрос.

³⁶⁰ Замърсяванията, поддаващи се на изоставяне с Виждане на Възникването ((на Страданието)), на Унищожението ((на Страданието)), на Пътя и чрез Медитация, произтичат от универсалните причини, които пък се поддават на изоставяне чрез Виждане на Страданието. Замърсяванията, поддаващи се на изоставяне чрез Виждане на Страданието, Унищожението и Пътя и чрез Медитация, произтичат от универсалните причини, поддаващи се на изоставяне чрез Виждане на Възникването.

³⁶¹ Наричат се „проникващи навсякъде, универсални“ (*сарвага*), защото отиват към (*гаччханнти*), „заемат“ (*бхаджанте*) и имат за свой обект (*аламбанте*) всички категории замърсявания; или защото те са причината (*хетубхавам гаччханнти*) за всички категории замърсявания.

³⁶² Вж. по-горе стр. 443.

³⁶³ Тъй като текстът казва „замърсените *дхарми*“ без да уточнява друго, това се отнася до замърсените *дхарми* на *Притхагджаните* и *Ариите*.

³⁶⁴ Това се отнася до неутралните *самскрити* – *нивритавякрита* ((морално-неутрална, но блокираща Пътя)) и *анивритавякрита* ((морално-неутрална не-блокираща Пътя)), а не до двете неутрални *асамскрити* – пространството и *апратисамкхяниродха*.

³⁶⁵ Думата „бъдеще“ липсва при *Парамартха*.

³⁶⁶ Сюан-цанг превежда: „Как трябва да се обясни *Праджняптинпада-шастра*“, защото „този *Бхашия* ((коментар)) на *Праджняпти*“ означава „това обяснение, което четем в *Праджняпти*“. Вж. тибетската версия на *Карма-праджняпти, Кармапрайпърти*, гл. ix (Mdo. 63, свитък 229b-236a):

Параграф 1. Съществува ли минала воля, която възниква от минала причина, а не от бъдеща причина, нито от настояща причина? ...

Параграф 2. Съществуват ли добри *дхарми*, които възникват от добри причини? ... Съществуват ли неутрални *дхарми*, които възникват от лоши причини? Да:

1) *дхармите*, които са възмездие за лошо дело;

2) *дхармите* от *Камадхату*, свързани със *саткаядриштити* и *антаграхадриштити*.

Параграф 3. Съществуват ли добри *дхарми*, които възникват единствено от добри причини? Да: волята, свързана с частите на *бодхи* ...

Съществуват ли лоши *дхарми*, които възникват единствено от лоши причини? ..“.

Знаем от Дж. Такакусу (*JPTS*, 1905, стр. 77), че *Кармапраджняпти* вече не съществува на китайски език. *TD* 26, номер 1538 в *Каранапраджняпти*; *TD* 32, номер 1644 е трактат, аналогичен на *Локапраджняпти*: резюме на тези две *Праджняпти* може да се намери в *Cosmologie Bouddhique*, стр.295-350.

³⁶⁷ „В момента, в който той пада от разединение, лошата воля на *Ария* има само лоши *дхарми* за своя причина – причини в качеството на *сахабху* и *сампраюктакахету*; тя няма неутрални *дхарми* за своя причина, понеже *Ария* е изоставил *саткаядриштити* и *антаграхадриштити*“ – такова е тълкуването на възразяващите.

³⁶⁸ В неутралните *дхарми* липсва собствена сила (*свашакти*), а съпътстващият фактор ((действащата заедно *дхарма*)) (*сахакарикарана, saḥakārik-āraṇa*) липсва в чистите *дхарми*. Вж. iii.36b.

³⁶⁹ *Mahāvūtpatti*, 245.181.

³⁷⁰ Тук при Сюан-цанг има коментари, които липсват при *Парамартха*:

Според *Вайбхашиките*, префиксът „ви“ посочва различие: *випака* означава различна „пака“ ((сготвено, узряло)). (*Mahāvūtpatti*, 245.182). Тоест само *випахету* ((причината от възмездие)) дава *пака* или резултат, който не е подобен на самия себе си. *Сахабху*, *сампраюктака*, *сабхага* и *сарватрагахету* дават резултати, подобни на самите тях (добър, лош, неутрален): *карнахету* дава различен ((букв. не-подобен)) резултат: *випахету* никога не е неутрален, но неговият резултат е винаги неутрален.

(Според *Саутрантиките*) един резултат получава името *випака* при две условия: той трябва да е произведен в последното състояние от развитието на дадената серия (*самтананапаринамавишеша*; вж. по-горе стр. 363) и той трябва повече или по-малко да продължава дълго време в зависимост от по-голямата или по-малка сила на своята причина. Само че резултатите, произлезли от *сахабху* и *сампраюктакахету* не представят първата характери-

стика, тъй като тези причини проектират и реализират своя резултат в същото време (ii.59); а резултатът, който е произлязъл от трите причини – *карана*, *сабхага*, *сарватрагахату* – не изявява втората характеристика, защото няма ограничение пред повторното възникване на тези резултати за цялото време на тяхното циклично съществуване. Затова единственото обяснение на *випака* е „трансформация (*випаринама*, *vīparīṇāta?*) и узряване“.

³⁷¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 97с7. (*Сюан-цанг*: „действието, което произвежда жизнения орган и пр.“ „И пр.“ се отнася или до *никаясабхага*, или до нейните характеристики).

Ачаря Васумитра не приема това твърдение. Жизненият орган (*дживет-индрия*) е резултатът от едно действие, което проектира ((дава обективен израз на)) едно съществуване (*акшешакакарман*, *ākṣepakakarman*, iv.95). Ако възмездие, което довежда до появата на този орган, узрява (*випачяте*) в *Камадхату*, човек задължително има *кая-индрия* и *дживита-индрия* в първите етапи на своя ембрионалния живот; в последните етапи се добавят пет други органа (*индрии*). Ако жизненият орган узрява в *Рупадхату*, човек има седем *аятани*; в *Арунядхату* има *манаятана* и *дхармаятана*. *Яшомитра* обсъжда тези забележки и цитира *Самгхабхадра*. Твърдението, срещу което се бори *Васумитра*, се отнася до *Арунядхату*: в определен момент, за да бъде родено съществото в този свят, няма ум (*манаятана*), който да е вследствие на възмездие.

³⁷² Никога дванадесет, защото *шабдаятана* ((портата през която минава съзнанието за звук)) никога не е възмездие (i.37b-c).

³⁷³ Възмездие за предишно действие може да е започнало в настоящия момент, може да продължава в настоящия момент и може да продължи в бъдещето.

³⁷⁴ Японският преводач и издател дава героичното развитие ((кариера)) на *Бодхисаттва* като пример за продължаващо ((удължено)) действие.

³⁷⁵ Срв. ii.59.

³⁷⁶ Разединението (*висамйога*) или *висамйогафала* (ii.57d, vi.46) е *пратисамкхяниродха* или *Нирвана* (i.6), едно от безусловените неща (*асамскрита*). То няма причина и няма резултат, но то е причина (*каранахату*, ii.50a) и е резултат (ii.57d).

³⁷⁷ *Prakaraṇa*, TD 26, т. 716b9, която може да се възстанови: *фаладхармах катаме | сарве самскритах пратисамкхяниродхаи ча | на фаладхармах катаме | акашам апратисамкхяниродхах | сафаладхармах катаме | сарве самскритах | афаладхармах катаме | сарве самскритах: phaladharmāḥ katame | sarve saṃskṛtāḥ pratisaṃkhyānirodhaḥ ca | na phaladharmāḥ katame | ākāśam apratisaṃkhyānirodhaḥ | saphaladharmāḥ katame | sarve saṃskṛtāḥ aphaladharmāḥ katame | sarve 'saṃskṛtāḥ*: „Кои *дхарми* са резултат? Всички обусловени неща и *пратисамкхяниродха*. Кои *дхарми* не са резултат? Пространството и *апратисамкхяниродха*. Кои *дхарми* имат резултат? Всички

обусловени неща. Кои *дхарми* нямат резултат? Всички необусловени неща“.
Вж. също *Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 941b11.

³⁷⁸ *Milinda*, 268-271.

³⁷⁹ *Анантарямарга* отсича замърсяванията и се следва от *вимуктимарга*, „пътят, по който замърсяванията вече са отсечени“, по който аскетът взема притежаване (*прапти*) на разединение, vi.28.

³⁸⁰ Някои учители твърдят, че има пет вида причини:

- 1) *карака*, *karaka*, ефикасна причина, ((както)) семето за пъпката;
- 2) *джняпака*, *jñāpaka*, указателна причина, пушекът за огъня;
- 3) *вянджака*, *vyāñjaka*, разкриваща причина, лампата върху делвата;
- 4) *дхамсака*, *dhvaṃsaka*, разрушаваща причина, чукът за делвата;
- 5) *прапака*, *prapāka*, отвеждаща причина ((като каруцата за мястото)).

³⁸¹ *Samyukta*, TD 2, т. 2a22: *йе хетаво йе пратяя ... виджнянасьотпадая те ни анитях; ye hetavo ye pratyayā ... vijñānasyotpādāya te py anityāḥ.*

³⁸² В страниците, които следват, *Васубандху* не е напълно справедлив по отношение на аргументите на *Сарвастивадините-Вайбхашики*; той не споменава текстовете, например *Udāna*, viii.3 (*Itivuttaka*, 43, *Udānavarga*, xxvi.21), които най-малкото отдават „реалност“ на *Нирвана*. *Самгхабхадра* оборва *Васубандху* и другите учители, които отричат необусловените неща (*Ниянусага*, *Nyāyānisāra*, TD 29, т. 431b17-c2). Неговото изложение е твърде дълго, за до го включим тук, но сме дали частичен превод във Въведението ((на Пусен)).

³⁸³ а) Унищожението на *анушая* ((латентните замърсявания)) е Унищожение на Възникването на Страданието (*самудаясатяниродха*, *samudayasatyanirodha*, Унищожение на това, което наистина е Възникване на Страданието): *сopa-dхишешанирвана*, *sopadhīṣeṣanīrvāṇa*.

Унищожението на Възникването или на съществуването (*джанман*, *janman*) е Унищожение на Страданието (*духкхасатяниродха*, *duḥkhasatyanirodha*), Унищожение на това, което наистина е Страданието, *нирупадхишешанирвана*, *nirūpadhīṣeṣanīrvāṇa*.

б) *Анушая* означава следите (*васана*, *vāsanā*) на деветдесетте и осем *анушаи*, описани в Глава V.

³⁸⁴ Според Японския преводач и издател, *Стхавирите*.

³⁸⁵ Според Японския преводач и издател, *Махасамгхиките*.

³⁸⁶ *Сварасаниродхат*, *svarasanirodhāt*, не по силата на *праджня*, както е в случая с *праписамгхяниродха*.

³⁸⁷ Срв. *Kathāvatthu*, xix.1.

³⁸⁸ Тоест *чханда* (бъдещо желание: *анагате пратхана*, *anāgate prāthanā*) и *рага* (привързаността към това, което човек притежава: *прапте* 'ртхе 'дхя-васанам, *prāpte 'rthe 'dhyavasānam*).

³⁸⁹ Прахана ((изоставянето)) на руна ((материята)) трябва да се разбира като анантарямарга, а париджня ((съвършеното знание)) – като вимуктимарга (vi.30). (От Глосата на Японския издател).

Срв. *Samyutta*, iii.8 (за неговото учение).

³⁹⁰ *Samyutta*, TD 2, p.222c4: *йе кечид бхикшаво дхармах самскрита ва асамскрита ва вирагас тешам агра акхяте; ye kecīd bhikṣavo dharmāḥ saṃskṛtā vā asaṃskṛtā vā virāgas teṣāṃ agra ākhyāyate* (цитирано във *Vyākhyā*, iv. 127). *Aṅguttara*, iii.34, *Itivuttaka*, пар. 90: *явата Чунди дхамма санкхата ва асанкхата ва вираго тесам аггам акхяти; yāvataṃ Cundi dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā virāgo teṣaṃ aggam akkhāyati*.

„Разединяването“ или *вирага е рагакия* ((*gāgaḥ*), унищожаване на ненаситността), *пратисамкхяниродха, нирвана. Нирвана* е по-добра от *апратисамкхяниродха* и пространството (iv.127d).

³⁹¹ *Сюан-цанг* се различава: От не-съществуването на едно нещо не може да се каже, че то съществува. Така се установява значението на глагола „да бъда“ (този глагол не означава „да съществувам“). Именно по този начин Писанието постановява, че те са необусловени неща.

³⁹² *Вякхя: тася виродхася йо 'ям праптер ниямах | асыива ниродхася праптир нанясйети || тасмин праптинсйе ко хетух || на хи ниродхася праптя сардхам кашчит самбандхо 'сти хетуфаладибхавасамбхават; tasya virodhasya yo 'yam prāpter niyamaḥ | asyaiva nirodhasya prāptir nānyasyeti || tasmin prāptiniyame ko hetuḥ || na hi nirodhasya praptyā sārđham kaścit sambandho 'sti hetuḥphalādibhāvāsambhavāt*.

³⁹³ *Дришадхарманирвананпранта, dṛṣṭadharmānirvānaprāpta*, тоест „това, което ще се намери в Нирвана с остатък“ (*сопадхиешанирванастха, sopadhīṣeṣanirvānastha*).

³⁹⁴ Вариант на края на *Махавасту*, ii.285: *етам шантам етам пранитам ятхасва етам ажипаритам ям идам сарвопадхипратинихсарго сарва-самскарашаматхо дхармопаччхедо тришнакиайо жираго ниродхо нирванам; etaṃ śānta etaṃ prañītaṃ yathāvas etaṃ aviparītaṃ yam idaṃ sarvopadhipratiniḥsargo sarvasaṃskāraśamatho dharmopacchedo tṛṣṇākṣayo virāgo nirodho nirvāṇam*.

В *Aṅguttara*, i.100 имаме: *париккхая пахана кхя вая вирага ниродха чага патиниссагга; parikkhaya pahāṇa khaya vāya virāga nirodha cāga paṭinissagga*; v. 421: *асесвирага ниродха чага патиниссагга мутти аналая; asesavirāga nirodha cāga paṭinissagga mutti anālaya*; *Samyutta*, i.136: *саббасамкхара-саматха; sabbasaṃkhārasamatha ...*; *Itivuttaka*, 51: *упадхипатиниссагга, upadhipaṭinissaga*, вж. също санскритската версия на *Majjhima*, i.497 в Pischel, *Fragments of Indikutsari*, стр.8 (*вянтибхава, vyantībhāva*) и *Avadānaśataka*, ii.187 (*вантибхава, vāntībhāva*).

³⁹⁵ С други думи, *апрадурбхава = насмин прадурбхавах, aprādurbhāva = nāsmīn prādurbhāvaḥ*. Това етимологически е една *адхикаранасадхана, adhikarānaśādhana*. *Саутрантиките* разбират *апрадурбхава, aprādurbhāva*

като *апрадурбхути*, *apṛādurbhūti* (etimологически е *абхавасадхана*, *abhāvasādhana*).

Обяснението на *Сарвастивадините* се възпроизвежда в *Madhyamakavṛtti*, стр. 525 и се приписва на философията, която счита *Нирвана* за *бхава* ((съществуване, проявяване)), за *падартха* ((субстанция, вещество)), подобно на дига, която задържа процеса на замърсяване, действието и възникването.

³⁹⁶ На практика Пътят унищожава Възникването на Страданието, *духкхаса-мудая*, *duḥkhasamudaya*. Кой може да си представи що се отнася до Пътя нещо само по себе си, наречено *ниродха* ((унищожение))?

³⁹⁷ *Dīgha*, ii.157; *Saṃyutta*, i.159; *Theragāthā*, 906:

паджотасесева ниббанам вимокхо четасо аху;

paḍjotasseva nibbānaṃ vimokkho cetaso ahū.

Санскритската редакция (*Avadānaśataka*, 99, *Madhyamakavṛtti*, 520, *Дулва*, *Нанджьо*, *Dulva*, *Nanjo*, 118, J. Przyluski, *J.As.* 1918, ii. 490, 509):

прадъотасесева нирванам вимокшас тася четасах.

pradyotasyeva nirvānaṃ vimokṣas tasya cetasaḥ.

Това се случва в момента на *Нирвана*-без-остатък. Определението е *бхаваниродха ниббанам*, *bhavanīrodha nibbānaṃ*, *Aṅguttara*, v. 9, *Saṃyutta*, ii.116 и др.

³⁹⁸ Вж. *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 161a10. В *Prakaraṇa*, *TD* 26, т. 716a3 четем една дефиниция, която може да се възпроизведе така: *авастука апрапя дхармах катаме? асамскрита дхармах; avastukā apratyayā dharmāḥ katame? asaṃskṛtā dharmāḥ* (вж. i.7).

³⁹⁹ Този текст е цитиран в i.7.

⁴⁰⁰ *Вякхя* i.7 (Издание Петроград, стр. 22) възпроизвежда всички тези обяснения.

⁴⁰¹ Японският преводач и издател цитира *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 629c4.

Има пет вида резултат:

1. *нишяндафала* ((постоянно изливаш се резултат));
2. *випакафала* ((резултат вследствие на възмездие));
3. *висамйогафала* ((резултат вследствие на разединение));
4. *пурушакарафала* ((мъжки резултат));
5. *адхипатифала* ((доминиращ резултат)).

а) *нишяндафала*: добро, произведено от добро, лошо, произведено от лошо и неутрално, произведено от неутрално;

б) *випакафала*: *випака* се произвежда от лоши или добри-нечисти *дхарми*; ако причината е добра или лоша, резултатът винаги е неутрален. Тъй като този резултат е различен от своята причина и е „узрял“ (*пака*), той се нарича *випака* (*висадриша пака*, *visaḍṛṣa pāka*);

в) *висамйогафала*: *анантарямаргите* ((пътищата без препятствия, без пречки)) отсичат замърсяванията; те имат отсичането на замърсяванията за свои резултати *висамйогафала* и *пурушакарафала*; те имат *вимуктимарга* ((пътя на освобождението)) за свои *нишяндафала* и *пурушакарафала*; и имат

всички предишни пътища, равни или по-висши от техния вид, за своя *нишяндафала*.

Вж. също *Абхидхармаватарашиастра*, *Abhidharmāvatāra śāstra* (TD 28, стр.988b12) ii.14, където са обяснени имената на резултатите.

⁴⁰² iv.85a-b, 110a.

⁴⁰³ „Побиращият всичко съд“ или физическият свят (*бхаджаналока*, *bhājanaloka*, iii.45, iv.1) се произвежда от добрите и лоши действия на всички живи същества; той е неутрален; въпреки това той не е възмездие, *випака*, защото възмездието е *дхарма*, „принадлежаща на живите същества“; следователно той е *адхипатифала* ((доминиращ резултат)) за действия, считани за *каранахету* ((причина за съществуване)).

⁴⁰⁴ Липсва в *Парамартха*.

⁴⁰⁵ Префиксът *уд* в *удбхава*, *udbhāva*, означава „по-късно“ (*уттаракала*, *uttarakāla*). Вглъбяването (*самадхи*) произвежда едно нарастване на първичните елементи в тялото: тези първични елементи са наречени „резултат от нарастване“ (*аупачаика*), защото възникват или по същото време, по което възниква и вглъбяването, или непосредствено след него; те не са възмездие. По същия начин ум, който може да създава фиктивни същества (*нирманачитта*, i.37, vii.48), е неутрален, понеже принадлежи на живи същества и е създаден от определено действие (т.е. от едно вглъбяване); но тъй като възниква веднага след вглъбяването, той не е възмездие. Нещо повече, резултатът от възмездието винаги принадлежи на същото ниво, на което принадлежи и действието, от което произтича.

⁴⁰⁶ Добрите *дхарми* не са *сабхагахету* ((причина, подобна на своя резултат)) за замърсените *дхарми* и пр.

⁴⁰⁷ Умът по време на смъртта (*мараначитта*) на същество, което умира в *Камадхату* може да има за свой мъжки резултат първия момент от ((съществуването на)) едно междинно същество в *Рупадхату*. Тези примери показват разликата между *пурушакарафала* ((мъжки резултат)) и постоянно изливащия се резултат (*нишяндафала*). Четири случая:

1. *Пурушакарафала*, който не е *нишяндафала* – примерите са като по-горе;
2. *Нисьяндафала* – резултатът от причините *сабхага* и *сарватрага*, който не следва незабавно;
3. *Нисьянда* и *пурушакарафала*, успореден резултат от същия етап, но незабавен;
4. Нито едно от двете: плод на възмездие.

⁴⁰⁸ Вж. ii. 56b и iv.85

⁴⁰⁹ Срв. ii. 55a-b.

⁴¹⁰ Тези дефиниции са дадени в оригинала по-късно (vi.22a7). Де Ла Вале Пусен ги поставя тук за удобство на читателя.

⁴¹¹ *Дхармата* винаги съществува, независимо дали в миналото, настоящето или бъдещето. Казваме, че тя взема или проектира резултат в момента, в който, ставайки настояща, става причина или семе на резултат. *Вякхя* отбелязва, че сравнението със семе е теория на *Саутрантиките*. И също: „този текст не съществува в някои ръкописи“ (*квачит пустаке настии еса пабхаб, kvacit pustake nasty eṣa pāṭhaḥ*). Освен това *Вякхя* обяснява: *пратиग्रһнантими акшипантими хетубхавенопатиштханта ити артхах; pratigrһnantīty ākṣipanti hetubhāvenopatiṣṭhanta ity arthaḥ*.

⁴¹² По този тънък въпрос вж. *Samghabhadra, Nyāyavatāra, TD 29, 98a3*.

⁴¹³ Според *Vibhāṣā, TD 27, т. 89b13*.

⁴¹⁴ Последните *пранти* ((притежания)) на доброто, което някой отсича, а именно *пранти* на корените на доброто, които са слаби-слаби (*мриду-мриду, mṛdu-mṛdu*), проектират своя резултат (*фалапратиграхам курванти, phala-parigrahaṁ kurvanti*), но не доставят своя резултат (*нишияндафала*), тъй като „добрият“ момент, в който те трябва да доставят или породят (*джаня, janua*) липсва.

⁴¹⁵ *Васубандху* критикува доктрините на *Вайбхашиките*. И наистина този параграф е недобре формулиран (*савадя, sāvadya*): когато човек отново взема корените на доброто, той придобива, три-временно, *прантитата* на корените на доброто: миналите *прантита*, придобити в този момент, доставят своя резултат, но не го грабват, защото вече са го грабнали; но как може да се каже, че настоящите *прантита* не грабват своя резултат? По този начин на предложеното обяснение му липсва прецизност. *Самгхабхадра* защитава прочита на *Вибхаша*.

⁴¹⁶ Срв. *Abhidharmahr̥daya, ii. 12-15*.

⁴¹⁷ *Vibhāṣā, TD 27, т. 79a26*: „Истина е, че тези шест причини (*хету*) не са споменати в *Сутрите*: *Сутрата* казва само, че има четири *пратяи*“.

Японският преводач и издател цитира източници на *Махяуна, TD 16, номер 716* (преведен от *Дхармагунта*), *Гханавюха, Ghanavyūha, TD 16, номер 717* (преведен от *Сюан-цанг*) и *Мадхямака-карика, Madhyamaka-kārikā* (вж. *Madhyamakavṛtti*, стр. 76).

С оглед връзката между *хету* и *пратяите* ((причини и условия)) първите учители от *Вибхаша* казват: 1) че *хетупратяя* включва пет *хету*, с изключение на *каранахету* и 2) че *каранахету* включва другите три *пратяи*. Вторите учители от *Вибхаша* казват: 1) че *хетупратяя* включва пет *хету*, а че 2) *каранахету* е само *адхипатипратяя*; и това е системата, възприета от *Васубандху*. В *Махяуна, сабхагахету* е едновременно и *хетупратяя* и *адхипатипратяя*, докато другите пет *хету* са *адхипатипратяя*.

Prakaraṇa, TD 26, стр. 712b12, изброява четири *пратяи*. *Vijñānakāya, TD 26, стр. 547b22*, ги определя като функции на *виджняните*:

„Коя е *хетупратяя* ((причината-условие)) за зрителното съзнание? Едновременно съществуващите (*сахабху*) и свързани (*сампраюкта*) *дхарми*. Какво е *саманантарапратяя*? Умът и неговите умствени състояния, на

които той е равен и непосредствено предшестваш; зрителното съзнание, възникнало и възникващо. Какво е *аламбанапратя* ((обектът като условие))? Видимите неща. Кое е тяхното *адхипатипратя* ((доминиращо условие))? Всички *дхарми* с изключение на самото него...

На какво зрителното съзнание е *хетупратя* ((причина като условие))? На съществуващите едновременно и свързани *дхарми*. На какво то е *саманантаряпратя* ((непосредствено предстващо условие)) ? На ума и неговите умствени състояния, възникнали или възникващи, равни и непосредствено предстващи това зрително съзнание. На какво то е *аламбанапратя* ((условие като обект))? На умовете и умствените състояния, които го грабват за обект. На какво то е *адхипатипратя* ((доминиращо условие))? На всички *дхарми* с изключение на самото него“.

Четири *пратяи* са дефинирани в *Abhidharmahṛdaya*, ii.16, както и в нашата книга: *хетупратя* включва петте *хету*, а *адхипатипратя* отговаря на *каранахету*.

За *наччаите* ((*рассауа*, условие)) от *Абхидхамма*, безспорен авторитет изглежда е *Дукапаттхана*, *Dukapaṭṭhāna*. Нейните прилики с *Абхидхарма* са многобройни, но терминологията се различава; например *сахаджатадхипатипраччя*, *sahajātādhipatīpaccaya* при нас е *сахабхухету*, *sahabhūhetu*. Вж. също *Kathāvatthu*, xv.1-2.

⁴¹⁸ А именно *пратяяпракара*, *pratyayuprakāra*, както човек казва *гота*, *gotā*, порода крави (*Вякхя*).

⁴¹⁹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 52a8 и следващите – вторите учители.

⁴²⁰ Това се отнася до *авиджняптирупа*. Когато, след като е предприел ((да спазва дисциплината)) *Пратимокиасамвара* (една *авиджняптирупа* в *Камадхату*), човек влиза в нечиста (*сасрава*) *дхияна*; той произвежда *самвара* от *дхияната* (една *авиджняптирупа* в *Рупадхату*), докато *авиджняптирупата* от *Камадхату* продължава да се възпроизвежда (вж. iv.17b-c).

⁴²¹ В случая, когато, след като е предприел *Пратимокиасамвара*, човек влиза в чиста *дхияна*.

⁴²² Това е второто мнение, представено във *Вибхашиа*. Когато, след като се е наял, човек заспива или влиза във вглъбяване, в същото време възниква *рупа* имаща природата да нараства и произведена от съня или вглъбяването (вж. i.37).

⁴²³ За *Бхаданта*, *Саутрантика Стхавира* (*Вякхя*), вж. бел. 93. Четвърто мнение на *Вибхашиа*.

⁴²⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 52a21, дава две мнения. *Васубандху* представя второто.

⁴²⁵ Едновременните *дхарми*, които не са нито по-ранни, нито по-късни, не могат сами по себе си да бъдат *саманантаряпратя* ((непосредствено предхождащи)).

⁴²⁶ Първите учители от *Vibhāṣā*, TD 27, т. 51b15. *Сюан-цанг*: „Той прави заключения от миналото и от настоящето, но вижда по един пряк начин“.

⁴²⁷ *Vibhāṣā*, пак там, и т.897b9.

⁴²⁸ Сюан-цанг: Благословения вижда, че такъв резултат възниква от такова минало действие: такава *дхарма* незабавно възниква от такава *дхарма*; че от такова минало действие възниква такъв резултат: от такава една *дхарма* незабавно възниква една такава *дхарма*. Видял по такъв начин, той има способността да знае по отношение на бъдещите неясни *дхарми*, че такава *дхарма* ще възникне незабавно след такава *дхарма*. Въпреки че той така знае, това не е знание от заключение, защото Благословения, заключавайки от последователността на възникването на причините и резултатите от миналото и настоящето, знае чрез пряко виждане неясните *дхарми* от бъдещето и казва: „В бъдеще това същество ще извърши такава действие и ще получи такава възмездие.“ Това е *пранидхиджняна*, *prañidhiñjāna*, а не *ануманаджжняна*, *anumāñjāna*.

⁴²⁹ Второ мнение на *Vibhāṣā*, TD 27, т. 897b26; третото мнение, предствено в *Nyūyāvātāra*, TD 29, т. 444b23.

Paramārtha (TD 29, т. 194b10) се различава: „В серията на съществата има една определена обусловена *дхарма*, свързана с ума, която е индикация за бъдещия резултат“.

Няяватара: „Има сред съществата индикация за причините и бъдещите резултати, подобна на прогнозен знак (*yin hsiang* 印相, *чхая нимитта*, *chāyū nimitta*) или по-скоро *руна* или *самскара*, несъединена с ума“.

Парамартха и *Няяватара*: *hsien-hsiang* 先相; Сюан-цанг: *hsien-chao* 先兆, знамение или поличба.

...

⁴³⁰ Японският преводач и издател: с помощта на *локадхатувамвртити-джжняна* (*loka-dhātusamvṛtijñāna*, обикновеното земно съзнание) (vii.3).

⁴³¹ Сюан-цанг: Ако беше така, Буда щеше да знае бъдещето ((гадаейки)) по знаците (*chan-hsiang* 点相) ...

⁴³² Според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 52c12; срв. *Prakarana*, TD 26, т. 764a28 и сл.

⁴³³ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 893b13.

⁴³⁴ Първите две мнения на *Vibhāṣā*, TD 27, т. 57a14. Трето мнение: умът е вързан за своята опора от миналото, настоящето и бъдещето.

⁴³⁵ Според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 703a3 и сл.

⁴³⁶ Сюан-цанг: „защото те са причина за резултат, възникнал по същото време, в което те се проявяват“.

⁴³⁷ Срв. *Abhidharmahrdaya*, TD 28, т. 812a27.

⁴³⁸ *Вякхя*: *Иивара*, *Пуруша*, *Прадхана*, *Īśvara*, *Puruṣa*, *Pradhāna*, времето (*кала*, *kāla*), уникалната или собствена природа (*свабхава*), атомите и пр.

⁴³⁹ Срв. *Bodhicaryāvātāra*, ix.119; *Шаддаршанасамграха*, *Ṣaḍḍarśanasamgraha*, стр. 11; *Сухпиллекха*, *Suḥṣillekha*, (JPTS,1886), 50 и пр.

⁴⁴⁰ Шлока ((*śloka*, стих)) от Вьяса в *Шатарудрия*, *Śatarudrīya* (Вякхя), *Mahābhārata*, vii. 203, 140, xiii. 161.7: *ян нирдахати ят тикшино яд урго ят пратапаван | мамсаонитамаджадо ят тато рудра учяте;*

yan nirdahati yat tikṣṇo yad urgo yat pratāpavān | māṃsaṇitamajjādo yat tato rudra ucyaṭe.

Вирноуф, *Introduction*, стр. 568 е споменал този цитат.

⁴⁴¹ *Випака* и *пурушакарафала*.

⁴⁴² Допълнение от *Сюан-цанг*.

⁴⁴³ За *бхутите*, i.12, ii.22.

⁴⁴⁴ *Сюан-цанг* добавя, че тези пет причини са все разновидности на *каранахету*.

Вж. *Vyākhyā*, i.11, където е обяснена причинната връзка между *бхута*, която формира част от съществуването (*аширая*), и вида *бхаутика*, който е *авиджнянти*.

⁴⁴⁵ Тези дефиниции са съгласно *Vibhāṣā*, TD 27, т. 663a28. *Samghabhadra*, TD 29, стр. 452a19 и сл. дават други обяснения и други примери.

⁴⁴⁶ Вж. по-горе в 59d – първият *пратиштхафала*, *pratiṣṭhāphala*.

⁴⁴⁷ Учението за дванадесетте ума е представено във *Виджнянакая*, *Vijñānakāya*, TD 26, т. 593b7 и в творбата на *Dharmatrāta*, TD 28, т. 954b12 и сл.: „В *Камадхату* – четири; в *Рупадхату* и *Арунядхату* – по три във всяка от тях, също ум *Шаикшиа* ((учещ се)) и ум *Ашаикшиа* ((завършил обучението си)) пораждат девет, а той е произведен от осем ... „Следва (*карики* 35-46) учението за двадесет ума (*Коша*, ii.71b-72), което включва в *карики* изложение на правилата за последователността на умовете. *Васубандху*, както ще видим, се задоволява с даването на *бхашиям* ((коментар)), но *Яшомитра* под наименованието *самграхашлока* ((*saṃgrahaśloka*, обобщена строфа)) ни дава преработена в стихове редакция, в която може би е запазен фрагмент от оригиналния текст на *Дхарматрата*.

⁴⁴⁸ Срв. *Kathāvatthu*, xiv.1, където *Тхеравадините* твърдят, противно на *Махасамгхиките*, че доброто не се следва от лошо и пр.

⁴⁴⁹ Четирите отдалечености ((*дурата*, *dūratā*, четирите фактора, поради които *Арунядхату* е на разстояние от *Камадхату*)) са: *аширая* ((*āśraya*, основа)), *акара* ((*ākāra*, черта)), *аламбана* ((*ālabhāna*, обектът като основа)) и *пратишакшиадурата* ((*pratīpakṣādūratā*, това, което има обратен ефект,)):

а) съществата (*аширая*) от *Арунядхату* не могат да проявят (*саммухикар*, *saṃmukhīkar*) или да уподобят на себе си никоя *дхарма* от *Камадхату*, докато съществата в *Рупадхату* удобяват или наподобяват на себе си ум, който е способен да създава фиктивни същества (*нирманачитта*) в *Камадхату* (ii.53b);

б) умът от сферата на *Арунядхату* не употребява категориите от *Камадхату* „по-груб ум“ (*акара*) и пр. (vi.49), както прави един ум от *Рупадхату*;

в) и по същия начин той не грабва *Камадхату* като обект (*аламбана*);

г) и по същия начин не се противопоставя на замърсяванията от *Камадхату*, както правят *дхияните*. За останалите четири отдалечености, vi.62.

⁴⁵⁰ Тоест: 1. *Шрутамая*, 2. *Чинтамая*, 3. *Бхаванамая*, произведени от: (1) слушане или изучаване, (2) размишление и (3) вглъбяване. Първото и второто съществуват в *Камадхату*, първото и третото – в *Рупадхату* и третото – в *Арупядхату*, както видяхме по-горе на стр. 507.

⁴⁵¹ Това е *кушала* ((добър ум)), от който същество, преродено в *Камадхату* или *Рупадхату*, придобива притежание (*пранти*) в момента на възникване на *антарабхава* (*антарабхавапратисамдхикиане*, *antarābhavapratisaṃdhikīṣaṇe*); в момента на възникване за същество, което се преражда в *Арупядхату*.

⁴⁵² Списък на *шилапатханакармастханите*, *śīlapathānakarmasthāna* (*Mahāvūyutpratti*, 76.5) е цитиран в *Дивявадана*, *Divyāvādāna* стр. 58, 100: умението да се язди на главата на слон, на гърба на кон, да се стреля с лък и пр.

⁴⁵³ Видимите неща и пр. (1) на леглото и на тялото и пр.; (2) на инструментите (лък, стрела и пр.); (3) на нещо, което човек иска да създаде.

⁴⁵⁴ Защото човек учи изкуство със слушане на напътствия. *Випакаджа* тук не е спомената; така като обект имаме петте *бхаутики* – видимите неща и пр.

⁴⁵⁵ В действителност умът, свързан с ходенето и пр. се случва след като човек е видял, усетил и пр.

Сюан-цанг поправя *Бхашия*: „Четири или пет сетивни съзнания са подготвителни съответно за умове *айряпатхика* и *шаилпатханика*“. Трябва да се разбере, че слуховото съзнание липсва при *айряпатхика*.

⁴⁵⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 661a16. *Бхаданта Анантаварман*, *Bhadanta Anantavarman* (*Vyākhyā*, ii.46c-d) в своето *Обяснение на Вибхаша* (*Vibhāṣāvyaṅkyāna*) представя мнението, съгласно което човек трябва да приеме *анивритавякритите* за невключени в четирите, споменати по-горе *авякрити*, а именно *анивритавякритите*, дефинирани в vii.51.

⁴⁵⁷ *Сюан-цанг*: „посредством *айряпатхика* и *шаилпатханика*“.

⁴⁵⁸ Първият ум в междинното съществуване (*антарабхава*) от *Рупадхату*.

⁴⁵⁹ С усилие на въображението, по силата на едно решение, аскетът вижда тялото както то действително не е, а именно като състоящо се само от гнили кости и пр.: това е медитация върху *аиубха* – отвратителни неща. По същия начин с *риддхите* ((*ṛddhi*, свръхестествените сили)) (vii.48) – аскетът си представя, че земният елемент е малък, а водният елемент много голям (Срв. *Dīgha*, ii.108).

⁴⁶⁰ *Samyuktāgama*, TD 2, т. 197b3: *аиубхасахагатам смритисамбодхянгам бхаваяти*; *aśubhāsahagatam smṛtisambodhyaṅgam bhāvayati*. „Отдаването на пълно внимание“ формира част от Пътя: *сахагата* ((*sahagata* – заедно допъл, заедно си отишъл)) означава „незабавно и непосредствено следващ“.

⁴⁶¹ *Вибхаши* обсъжда дали ум *кушала*, на който човек по този начин взема притежание, е единствено *унапаттинпратиламбхика* ((*unapattiprātilambhika*, придобит по рождение)) или и *прайогика* ((*prāyogika*, придобит с усилие)).

⁴⁶² Това е *карика*, излязла от ръката на *Dharmatrāta*, *TD* 28, т. 944b11-12: „Ако човек придобие девет вида *дхарми*, той трябва да знае, че те са от замърсен, *клишита* ум; *кушала* ((добрият)) ум придобива шест вида ((*дхарми*)); ум *авякрита* – *авякрита* ((морално неутрални *дхарми*))“ (Превод на *Самгхаварман*, *Samghavarman*). *Парамартха*: Когато се произведе един *клишита* ((замърсен)) ум, казваме, че човек придобива девет вида ум; с *кушала* ум ((придобива)) ...“ (*TD* 28, т. 198a6).