

**АБХИДХАРМА
КОША
БХАШЯМ**

Васубандху

ТОМ III

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

Абхидхармакошабхашям
Abhidharmakośabhāṣyam

Васубандху

ТОМ III

Превод от английски език Галя Спасова

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

Абхидхармакошабхашиям
Abhidharmakośabhāṣyam

Васубандху

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

ТОМ III

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.

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

©*Абхидхармакошабхашиям*, 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

| | |
|--|------|
| Въведение от Лио М. Пруден | 1167 |
| Предисловие от Лио М. Пруден | 1169 |
| Глава V <i>Латентни замърсявания</i> | 1179 |
| Глава VI <i>Пътят и Светците</i> | 1327 |

Въведение

от Лио М. Пруден

Настоящият том е трети от предвидените за превод четири тома на преведената от Луи де Ла Вале Пусен *Абхидхармакоша-бхашям* от *Васубандху*. Този том съдържа превод на Глава V (*анушая-нирдеша*, *anūśāya-nirdeśa*, „Латентни замърсявания“) и Глава VI (*марга-пудгала-нирдеша*, *mārga-pudgala-nirdeśa*, „Пътят и Светците“) със съответните бележки под черта в края на всяка глава.

Глава V съдържа някои интересни раздели: отхвърляне на идеята за сътворяването на света поради работата на едно божество и отхвърляне на небудистките аскетични практики (*Карика* 8 и *бхашям*); анализ на гордостта (10 и 11); дискусия за морално-неутралната грешка (20); обширна дискусия по „неопределените въпроси“, тоест различните видове отговори, които Буда дава на различни въпроси и значимостта на тези отговори (22); интересна дискусия по въпроса „Дали миналите и бъдещи замърсявания действително съществуват“ (25a); дефиницията на думата *сарвастивада*, *sarvāstivāda* и дискусия за това, как *дхармите* съществуват най-вече в миналото и бъдещето, водеща отново до дискусия за „миналото“ и „бъдещето“, което пък води отново до дискусия дали едно нещо, което не съществува абсолютно, може да бъде обект на съзнание (25c-d – 27d). Главата завършва с дискусия за последователността, в която се произвеждат замърсяванията (32c) и за по-маловажните замърсявания (46). Някои бележки под черта в тази Глава са интересни: бележка 22 дава описание на изоставянето на замърсяванията, както е в палийските източници, бележка 27 дава обяснението на *Саутрантика* за *упаданаскандхите* в китайските източници, ползвани от *Сюан-цанг*, а бележки 26 и 28 правят добър анализ на *саткая* и *саткаядришти*.

Глава VI описва подробно Пътя, водещ към съвършено знание, знание което отсича замърсяванията. Разделите, които

трябва да се отбележат в тази глава са дискусиите за Четирите Благородни Истини и значимостта на тяхната последователност (*карика* 8 и *бхашям*); задава се и се дискутира въпроса: дали всичкото усещане е болезнено?, което води до дискусия за различните видове страдание (3); една дискусия за двете нива на истината – относителна и абсолютна истина (4; вж. също бележка 43), предварителната практика на медитация (5); визуализация на отвратителни неща (*ашубхабхавана*, 9) и развиване ((букв. отгеждане)) на пълна съсредоточеност върху дишането (*анапана смрити*, 12) – практики, водещи до спокойствие (*шаматха*), следвани от отглеждане на основите на концентрацията – практика, водеща до прозрение (*випашяна*); тук са представени различните състояния на постижения, Горещина (17а), Върхове (или „Глави“, 17с-d), Търпение и Върховните Земни *Дхарми* (19с); хората (*пудгала*), в които възниква пътят (29а-b); методите за придобиване на *Нирвана* (37а-с); религиозният живот (54а-b), *Дхармачакра* като Път на Виждането (*даршанамарга*, 54с); една дискусия за „случайното“ (*самайки*) освобождение (56с и сл.); концепцията за *готра* (57б и 58с); дискусия за това дали замърсяванията имат не-съществуващо нещо за техен обект (58б); дискусия за това дали един Архат може да падне от състоянието Архат; тридесетте и седем помощници ((букв. адютанти)) на *Бодхи* (*бодхи-пакшика* – крилата на *Бодхи*, 67а-b); четирите вида вяра, която придружава интелигентността (73с); освобождението (*вимукти*, 75d) и разликата между правилно знание и правилни възгледи (76d).

Пътят към светостта е обект на особен интерес за Луи де ла Вале Пусен и той е написал дълго встъпително обяснение по въпроса, като това „Кратко обяснение на Пътя“, *Summary Note on the Path*, служи за въведение към настоящия том.

Лео М. Пруден

Предисловие

от Лио М. Пруден

=====

1. Изказвам благодарност за щедростта на Университетската фондация, която продължава незаменното си доброжелателство към *Васубандху* и към неговия недостоен преводач. Приятелят ми Дж.-Б. Истас, J.-B. Istas, също заслужава моите благодарности. Благодарение на неговото *асаммушта* ((*asāṃmuṣṭa*, несравнимо)) внимание правописните грешки, надявам се, са много малко.

2. С този том приключва превода на две трети от *Коша*. Остават Глави VII и VIII (*джняна* и „качествата“, които се състоят от *джняна* ((знания)) и вглъбяванията и „качествата“, които се състоят от вглъбявания) и краткият „Трактат върху Отхвърлянето на *Пудгала*, който обичайно се счита за Девета глава – това ще бъде съдържанието на четвърти том, който ще се появи през 1925 г. Накрая трябва да се захванем отново с Трета глава, по чийто превод в *Cosmologie bouddhique* (Kegan Paul, Trench и др., 1918) има много да се желае. И съвсем накрая ще трябва да запълня тази продължителна работа с въведения и индекси, които да улеснят нейното ползване.

3. През 1913-1914 г. преведох Пета глава от тибетски и Дж.-Б. Истас частично отпечата превода ми. Тук този превод е ползван отново и е подобрен.

Шеста глава се възползва от благоприятни обстоятелства. Използвах Кембриджските ръкописи, които г-жа Ридинг, Ridding, и аз копирахме през 1915, и резбованите гравюри от офиса в Индия. Близкото сътрудничество с г-жа Риддинг и Е. Дж. Томас, E. J. Thomas доведоха до появата на една английската версия, много внимателно проучена от гледна точка на английското съответствие. Изучаването на *Парамартха*, *Сюан-*

цанг и бележките на *Киокуга Саеки*, макар и да обогатиха коментарите, не промениха значително работата, която извършихме в Кембридж.

Давам си сметка, че без помощта на пояснения, които да осветлят неясните въпроси, Шеста глава би била наистина трудна за четене. Затова там е дадено кратко обяснение на Пътя.

Кратко обяснение на Пътя

1. Има придобиване на „корените на доброто, които произвеждат освобождение“ (*мокшабхагия кушаламула*, iii.44с, iv.124, vi.24с, vii.30, 34) – това са мисли или действия, вдъхновени от желанието за освобождение (*Нирвана*) – в едно съществуване, предшестващо непосредствената подготовка за Пътя (vi.24d).

2. Има придобиване на *ариявамши* (vi.5-8), нравствени качества, които изграждат безупречния монах. По принцип се смята, че влизането в Пътя предполага качеството монах и със сигурност *Пратимокшасамвара*, т.е. качеството *Упасака*.

След това има отглеждане на съзерцанието или визуализация на отвратителни неща (*ашубхабхавана*) и прилагане на пълна съсредоточеност върху дишането (*анапанасмрити*) (vi.9-13), чрез които човек триумфира над желанието и разсеяността и става способен да влезе в *бхавана* или *самадхи*, т.е. вглъбяване.

4. Има „прилагане на пълна съсредоточеност“ или „прилагане на *праджня* – умозрителното съзнание – поради прилагането на пълната съсредоточеност“ (*смритюпастхана*, vi.14-16). Аскетът разбира по един все още несъвършен начин специфичните и общи характеристики на тялото, усещането, ума и *дхармите* изобщо.

5. След това става придобиването на четирите „корена на доброто“ (*кушаламула*), които са наречени „водещи до проникателност“ – *нирведхабхагии*, (vi.17-25). Това са *смритюпастханите* ((пълно съсредоточаване)) с висша природа, най-висшите от които са *лаукикаградхармите* – Върховните Земни *Дхарми* – или медитация, която води направо до чистото виждане на истините – *абхисамая*.

Нирведхабхагите във висша степен са подготвителният път (*прайогамарга*). Всички упражнения, които ги предшестват, са „далечен“ подготвителен път. Сега идва Пътят в буквалния смисъл на думата, пътят на изоставяне на *клешите* или замърсяванията (*праханамарга*).

6. Има *абхисамая* (vi. стр. 1324) или *сатябхисамая* – разбиране на Истините. Това е чиста или *анасрава праджня*, тоест *праджня*, свободна от всякаква грешка (*випаряса*, v.9) и всякакво замърсяване (*рага* и пр.), която грабва общите характеристики (*саманялакиана*, универсална характеристика) на Истините. Истините са дефинирани в vi.2, 3. Всяка е изградена от четири „аспекта“ или черти (*акари*), vii.13, ето защо „разбирането“ е постепенно (*анупурва*), vi.27.

Абхисамая е изградена от шестнадесет мисли или шестнадесет момента от мисъл.

Аскетът първо вижда Истината за Страданието, отнасящо се до *Камадхату*. Това виждане се състои от два момента. В първия, *дукххе дхармаджнянакшанти* (vi.26a), аскетът унищожава всякакво съмнение, което може да е останало по отношение на страданието в *Камадхату*. Този първи момент е „търпение“ (*кшанти*), което изхвърля определена категория *клеша* ((замърсяване)). Това е един път на изоставяне (*праханамарга*) или един „неустоим“ път (*анантарямарга*), v.61, vi.28, 65. Този първи момент е *самяктваниямавакранти*, (vi. стр. 1321) и прави от аскета *Ария* – кандидат за първия резултат.

Вторият момент, когато цялото съмнение, отнасящо се до страданието в *Камадхату*, е изчезнало, е наречен *дукххе дхармаджняна*. Това е съвършеното „знание“. Разликата между „тър-

пението“, *кишанти* и „знанието“, *джняна*, е обяснена в vii.1. Във втория момент аскетът, който в първия момент е отсякъл притежанието (*прапти*, ii.36с) на определена категория или група от *клеши*, взема притежание на „унищожаването“, свързано с тези *клеши* (унищожаване = *ниродха*, *пратисамкхяниродха*, *нирвана*, ii. 36с). Аскетът следователно е освободен от тези *клеши*. Така вторият момент е път на освобождение (*вимуктимарга*) (vi.28, 61, 65).

В третия и четвъртия моменти аскетът вижда Истината за Страданието, отнасяща се до страданието в двете по-висши сфери.

Същите четири момента са характерни за всяка Истина. Във всичките шестнадесет момента осем моменти са *кишанти* и осем моменти – *джняна*. Четирите момента от *джняна*, отнасящи се до *Камадхату*, са *дхармаджняна*. Четирите момента, отнасящи се до по-висшите сфери са *анваяджняна* (vii.3, 6, 8).

7. Първите петнадесет момента от *абхисамая* изграждат: нагоре по „пътя на виждане“, *сатядаршанамарга* или *даршанамарга*, защото те са първото (чисто) виждане на Истините (vi.28с). Това е *дхармачакра* (vi.54), много бърза, тоест от такъв вид, че е трудно за светец, способен да чете мислите на другите, да проследи израстването на един аскет, който е влязъл в *даршанамарга* (vii.6b).

Осемте *кишанти* или „пътища на изоставянето“ (*праханамарга*), които се намират тук, довеждат до изоставянето (v. стр. 1182) по един категоричен начин на определена категория *клеши* – *клешата*, която е „грешно виждане“ (*дришти*) по природа (*саткаядришти* и пр., i.40с, iv.11, v.4, vi.58, vii.36), така наречената *авастука клеша* плюс определена привързаност *рага* – *рагата*, която е в пряка взаимовръзка с *дришти* (v.33).

В шестнадесетия момент, който е първият момент от пътя на медитацията (*бхаванамарга*), аскетът придобива първия резултат, резултатът на *Сротаананна* (за резултатите или „плодовете“ вж. v.70, vi.51) и на шестата *париджня* (v.54). Неговото освобождение е гарантирано и бързо: той ще придобие *Нирвана*

най-много след седем (или след четиринадесет) прераждания, vi.34a. Въпреки това, ако аскетът, преди да е влязъл в пътя на *даршана* ((виждане)), не се е освободил посредством земния път на медитация (*лаукика бхаванамарга*) (вж. т. 8 по-долу) от *клешите*, които могат да бъдат изоставени единствено по пътя на медитацията (*бхавана-марга*), той ще остане, при напускане на пътя на виждане, вързан към безброй *клеши*. Накратко, пътят на *даршана* отсича само *дришти* – идеята за Аз и пр. – но не отсича *рага* или привързаността, която се изпитва чрез благоприятните усещания, които пък, за разлика от идеята за Аз, са реални. Той също оставя непокътнати омразата (*двеша*) и пр. (v.5a, i.40), които само пътят на медитацията може да отсече.

8. Пътят на медитацията, *бхавана*, по природа е *пунах пуна-рамукхикарана*, *абхяса* – повторно и повторно съсредоточаване или „медитация“. За различните дефиниции на *бхавана*, *бхаваяти*, вж. ii.59, iv.123c, v.29, 60d, vi.5a, 70, vii.11, 20, 27).

Този път е чист или нечист. Като чист той може да се отглежда само от аскет, който е утъпкал пътя на *даршана*.

Нека сега разгледаме аскетът, който независимо че е вързан с всички връзки, които се изоставят чрез медитация (*бхавана-хеяклеша*), изоставя пътя на виждане и влиза в чистия път на медитацията.

Този път се състои от повторно и повторно съзерцаване на Истините. Чрез това съзерцаване аскетът ще изостави, едно след друго, деветте категории (силна-силно, силна-средно, силна-слабо, средна-силно, средна-средно, ... vi.33) замърсявания, отнасящи се до *Камадхату*, отнасящи се до всяка от Четирите *Дхияни* (нива или небеса от *Рупадхату*) и отнасящи се до всяко от четирите състояния или четирите съществувания (*упапатти*) от така наречените „без-форма“ или нематериални вглъбявания, които изграждат *Арупядхату* (за разликата между *самапаттидхияна* и *упапаттидхияна*, вж. viii.1). Например, той изоставя всичката *рага* (привързаност или ненаситност) първо по отношение на сетивните удоволствия и след това по отноше-

ние на насладата или удовлетворението, което изпитва в Първата *Дхияна*.

Изоставянето на всяка от тези категории (девет за всяка от деветте сфери) прави „момента“ на изоставяне или отказа (*прахана* или *анантарямарга*) и момента на освобождение (*вимуктимарга*), в който момент аскетът взема притежание на унищожаването на тази категория. За разлика от пътя на виждане, тези два момента са моменти на „знание“, *джняна*. В пътя на медитацията (v.65d) няма „търпения“, *кшанти*.

Аскетът, който е придобил изоставянето на шестнадесетата категория *клеши* от *Камадхату* (*аварабхагия*, v.43) става *Сакридагамин* (vii.35c). Той ще се прероди не повече от още един път в *Камадхату*. Този, който е придобил изоставянето на деветте категории от същите замърсявания, става *Анагамин* (vi.34). Той повече няма да се прероди в *Камадхату*.

Пътят на изоставяне, посредством който аскетът изоставя деветата категория (слаба-слабо) от *клеши*, привързани към най-висшата сфера на съществуване – четвъртата *Аруня*, *наивасамджнянасамджняната* или просто *Бхавягра* – носи името *Ваджропамасамадхи* (vi.44d). Той се следва от „път на освобождение“, в който аскетът взема притежание на разрушението на всички *клеши* или *асрави*. Аскетът, надарен с най-висшата от *париджните* (v.69c) от този момент нататък е Архат, един *Ашаикша*. Той притежава *кшаяджняна* (vi.44d) и тъй като е „неподвижен“, ((притежава)) *анутпададжняна* ((знание за невъзникването)) (vi.50). [За различните видове *Архати*, за падането на един *Архат*, вж. vi.56-60].

9. Името *вишешамарга*, – пътят на превъзходство или превъзходният път, или пътят на напредъка, се дава на „пътищата“ (тоест на моментите от мисъл), които са по-добри (*вишишита*) от вече получения резултат (v.61, vi.32, 65).

Теорията за четирите пътя – *прайога*, *анантаря*, *вимукти* и *вишеша* – се прилага в много духовни процеси, например за придобиване на *вишешите* (тоест на духовните качества – *гуна*, чието придобиване зависи от *Дхияните*): придобиване на боже-

ственото око и на *абхиджня* (vii.42), придобиване на *абхибхвоятаните* (viii.35) и пр. Един процес, заслужаващ особено внимание, е *индриясамчара* (vi.41c, 57c, 58b, 60), чрез който аскетът „трансформира“ или „усъвършенства“ нравствените доминанти (*индрия*) – вяра и пр., като ги прави остри (*тикшина*). Подреждането на Светците (*Шраддханусарин*, и пр. vi.29, 63) се базира на разликата между остри и тъпи или слаби (*мриду*) умения.

10. Въпреки това, без да са били „видени“ Истините посредством чиста *праджня*, без да са били „изкоренени“ „грешните възгледи“ (*саткаядриштити*, идеята за Аз и пр.), с други думи, оставайки напълно *Притхагджана* (vi.26a), аскетът може да стане разединен (*вайрагя*) от *Камадхату*, от *Рупадхату* и от първите три нива на *Арупядхату*.

В допълнение към чистия (*анасрава*) или свръхземен (*локоттара*) път или пътят на един *Ария*, който е „виждане на Истините“, *даршанамарга* или „повторно и повторно медитиране върху Истините“, *бхаванамарга* – има един нечист (*сасрава*, *самала*) или земен (*лаукика*) път, който е наречен „земен път на медитация“, *лаукика бхаванамарга*. По този път аскетът не напредва чрез „внимание, насочено към истинската природа на нещата“ (*таттваманасикара*) или към грабването на техните общи характеристики (*саманялакшана* – непостоянство и пр.). Той няма да мисли за „страданието“ като за нещо само по себе си, една абстракция, създадена от „Аза“ или от „друг“, който страда и пр. Аскетът става отвратен от *Камадхату*. Той „се отвращава“ (*видушана*) от *Камадхату*, която е груба, болезнена, едно препятствие. Той счита Първата *Дхияна* за превъзходна и пр. (vi.49, 61). Така той придобива в два последователни момента (момент на изоставяне и момент на освобождаване) изоставянето на всяка от деветте категории *клеши*, които се прикачат за *Камадхату*. Същото се отнася и за следващите нива.

а) Очевидно е, че човек, роден в *Камадхату* и следователно замърсен по рождение с всички *клеши*, свойствени за тази сфера на съществуване, не може да изкорени същите тези *клеши* със силата на мислите, принадлежащи на сферата на *Камадхату*.

Следователно аскетът трябва да издигне естественото си състояние (*пракритявастха*), за да стане отвратен (*вайрагя*) от *Камадхату*. Докато не е отвратен от *Камадхату*, той не може да навлезе в Първата *Дхияна*, тъй като същото това отвращение е причина за навлизане в Първата *Дхияна*. Затова аскетът трябва да влезе в състояние на вглъбяване, наречено *анагамя* (v.66, vi.44d, 61c, viii.22c), което е „прагът“, границата (*самантака*) на Първата *Дхияна*. В това състояние той е свободен от *клешите* на *Камадхату*. Той се издига над Първата *Дхияна*, за да се освободи от *клешите* на Първата *Дхияна*, и достига до „прага“ на Втората *Дхияна* и така нататък (viii.21d). За да се освободи от *клешите* на определена сфера с помощта на земния път на медитация, той трябва от една страна да се стреми към по-висша сфера, а от друга – да стъпи на прага на по-висшата сфера. Следователно аскетът с помощта на земния път не може да се освободи от най-висшата сфера на съществуване или *Бхавагра*.

б) Земният път, ако поставя аскета в притежаване на унищожаването (*ниродха*) на *клешите* или в притежаване на „разединяването от *клешите*“ (*висамйюга*), му дава само земно притежаване (*лаукики прапти*) на това „разединяване“ (vi.46a). Това притежаване не е окончателно. Боговете от света на *Брахма* са *Притхагджани*, които временно са се освободили от активирането на *клешите* от *Камадхату*.

Нормално е един аскет да отглежда земния път на медитация преди да влезе в пътя на чистото виждане на Истините. Кой от нас, в продължение на безброй прераждания, не е придобил *Дхияните* посредством земния път? Всички същества в определени периоди на хаос се прераждат в небесата на *Дхияните* (viii.38).

Следователно, от една страна трябва да се различава аскетът, който придобива всички резултати в последователността, в която бяха обяснени по-горе (т.8) – *Сротаапанна*, *Сакридагамин*, *Анагамин*; и от друга – аскетът, който преди да влезе в пътя на виждане, вече е освободен посредством земния път от по-нисшите категории *клеши* от *Камадхату* или от всич-

ки категории *клеши* от *Камадхату* (*бхуйовитарага*, *витарага* или *камавитарага*). Такъв аскет, когато е отпикал Пътя на Виждане, не става *Сротаанна*. Той става *Сакридагамин* или *Анагамин* според случая. И той притежава благодарение на Пътя на Виждане свръхземно и земно притежаване на унищожението на *клешите*, изоставени по-рано посредством земния път (vi.29c, 55).

Буда дава запомнящ се пример за този метод: той е бил *Притхагджана*, когато дошъл до дървото *Бодхи* (iii.41a), но *Притхагджана*, който е отгледал земния път до крайна степен, който е нямал повече привързаност, освен към *Бхавагра*, четвъртото състояние от *Арупядхату*. Така той придобил качеството *Архат*, което за него било качеството *Самяksamбуддха*, в тридесет и четири момента на мисълта (ii.44a, vi.24a): шестнадесет момента от „разбиране на Истините“ (*абхисамая*, вж. погоре т.б), което го направило *Анагамин* – свободен от цялото съществуване с изключение на *Бхавагра* – и осемнадесет момента (девет пътя на изоставяне и девет на освобождение) от пътя на медитация върху Истините, които унищожават *клешите*, отнасящи се до *Бхавагра*.

11. За аскета е нормално, след като е постигнал пътя на Виждане на Истините, да отглежда земния път на медитация.

След като става *Сротаанна*, той се освобождава от *Камадхату* посредством земния път. Независимо от това неговото притежаване на унищожението на *клешите* от *Камадхату* е свръхземно притежаване (vi.46, 53c). Земният път непосредствено го поставя в притежаване на резултати, по-висши от тези на *Сротаанна*.

а) Аскетът, който е разединен от *Камадхату* посредством земния път, може да отглежда „Пътя на Виждане“ като влезе в *Дхияна*. Нищо не е по-лесно за него, тъй като той „притежава“ *Дхияните* и може да ги „прояви“ или обнови (*саммукхикартум*) по желание.

б) Аскетът, който не е разединен от *Камадхату* посредством земния път, ще навлезе в *анагамя*, за да отгледа Пътя на

Виждане¹. И той ще бъде способен в същата тази *анагамя* да отгледа докрая, до придобиване на резултата Архат, чистият път на медитацията върху Истините [докато нечистият път на медитация е направен от последователно придобиване на *Дхияните* и *Аруните*]. Въпреки това в *Дхияните* и особено в Четвъртата *Дхияна*, пътят се отглежда най-лесно (v.66a, vi.24a, 47c).

в) Чистият път липсва от *Камадхату* (ii.12, viii.5).

г) Всеки чист път на медитация също липсва в Четвъртата *Аруня*. Следователно в по-нисша сфера (най-вече Третата *Аруня*) аскетът – когато аскетът е бог от определен клас – ще бъде освободен от *клешите* от Четвъртата *Аруня* (viii.20a).

д) Видовете същества, които са способни да отгледат пътя (vi.55).

12. Човек може да придобие качеството Архат без да отглежда *Дхияните*, още повече, че „вглъбяването в унищожението на идеи и усещания“ (*самджняведитаниродхасаманатти*) (ii.43, iv.54, 56, vi.43, 63, 64, viii.27c, 33a) не е задължително. Въпреки това то има големи преимущества, както и всички *Дхияни*. Качествата (*гуна*), състоящи се от знание (*джнянамая*) и от вглъбяване (*самадхимая*) като *арана*, *пранидхиджняна*, *вимокишите*, *шунятасамадхи*, *шуняташунятасамадхи*; и пр. (Глави VII и VIII) са „принадлежности“ по пътя.

13. *Васубандху* не забравя да постави своя модел на пътя в старата мистическа карта на будизма: *бодхипакшиките*, *маргангите*, *бодхянгите*, трите *скандхи* и пр. (vi.67).

¹ Първите два резултата се придобиват само чрез *анагамя*. Третият може да се придобие в шестте сфери (vi, бел. 397).

П Е Т А Г Л А В А

Латентни замърсявания

=====

О_м. Поклон пред Буда.
oṭṭ natto buddhāya

Казахме, че светът с цялото негово многообразие, възниква от действие (iv.1). А по причина на *анушаите*, *anuśaya*¹ или латентните замърсявания, действията се натрупват.² При отсъствие на *анушаи* действията не са способни да произведат ново съществуване. Следователно

1а. Корените на съществуването, тоест на прераждането или на действието, са *анушаите*³
mūlaṃ bhavasyānuśayāḥ

Когато една *клеша*, *kleṣa*⁴ или замърсяване влиза в действие, тя извършва десет операции:

1. Заздравява своя корен, своето *пранти*, *prāpti* – притежание на *клеша*, която човек вече има (ii.36, 38a) – предотвратявайки разрушаването ѝ.

2. Поставя се в серия (тоест продължава да се възпроизвежда).

3. Подготвя терена, осигурявайки на човек подходящи условия (*ашрава*, *āśrava*, ii.5, 6, 44d) за възникване на *клешата*.

4. Поражда потомството си, тоест *унаклешите* (v.46): омразата поражда гняв и пр.

5. Води до действие.

6. Натрупва причините си, а именно грешната, неправилна преценка.

7. Кара човек да греши по отношение обекта на съзнанието.

8. Насочва ((букв. накланя)) умствената серия към обекта или към прераждане (iii. 30).

9. Довежда до падане от доброто.

10. Става връзка (*бандхана, bandhana, v.45d*) и пречи да се преодолее сферата на съществуване, към която принадлежи.⁵

Колко *анушаи* има?

Всичко на всичко, шест.

Кои са те?

1а-с. **Шест: привързаност и след това гняв, гордост, невежество, грешни възгледи и съмнение.**⁶

ṣaḍrāgaḥ pratighastathā | māno 'vidyā ca drṣṭiś ca vicikitsā ca

Думите по-горе „и след това (*тамха, tathā*)“ служат да покажат, че вследствие на привързаност другите „вземат своето местожителство“ (*анушаяна, anuśayana, v.17*) в обекта. Ще обясним това по-късно.

1d-2а. **Тези шест правят седем чрез разделяне на привързаността.**

te punaḥ || ṣaḍrāgabhedāt saptoktāḥ

Има *анушая* от ((вследствие на)) привързаност към удоволствие или сетивно желание (*камараганушая, kāmarāgānuśaya*);⁷ *анушая* от гняв; *анушая* от привързаност към съществуването; *анушая* от гордост; *анушая* от невежество, *анушая* от грешни възгледи и *анушая* от съмнение (*вичикитса, vicikitsā*).⁸

Какво обозначава изразът *камараганушая*? Има ли *анушая*, наречена *камарага*? Има ли *анушая* от *камарага*, различна от *камарага*?

Ако се каже, че *камарага* е една *анушая*, то това ще противоречи на *Сутрата*, която казва: „Човек, който повече не обитава с ум в плен (*парявастхита*, *paravasthita*) на привързаността към удоволствие, който добре знае как да се отклони, когато обвивката (*парявастхана*, *paravasthāna*) на привързаността е на път да се произведе, за този човек обвивката, която е привързаност с напълно разрушена жизнена сила, е изоставена заедно с нейната *анушая*“.⁹ Да се каже, че привързаността е изоставена в същото време, в което и нейната *анушая*, означава да се каже, че привързаността и нейната *анушая* са две различни неща.

Ако човек обясни *камараганушая* като *анушая* от *камарага*, то това означава от *анушаята* да се направи нещо ((отделно)), несвързано с ума (ii.35) (и състоящо се от притежаване, *прати*, ii.36 на *камарагата*). Но такава една теория противоречи на *Абхидхарма* (*Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 946b25 и сл.), която учи, че *камараганушая* е свързана с (тоест, може да се придружава от) три усещания – на удоволствието, удовлетворението и безпристрастността (ii.7)“.¹⁰ Само че една *дхарма*, несвързана с ума, не може да бъде придружавана от тези усещания.¹⁰

Според *Вайбхашиките*, *Vaibhāṣika*, *камараганушая* е *анушая*, наречена *камарага*. Самата привързаност е това, което е *анушая* и същото важи и за другите замърсявания – съмнението (*вичикитса*, *vicikitsā*) е *анушая* от съмнение.

Но *Сутрата*, която току що цитирахме, казва, че човек изоставя *камарага* заедно с нейната *анушая*. От което следва, че *анушаята* не е *камарага*.¹¹

Вайбхашиките отговарят: Изразът „с нейната *анушя*“ трябва да се обясни като „с нейната *анубандха*, *anubandha*“, тоест „с нейните последствия“. ¹² Или по-скоро *Сутрата* използва думата *анушя* в смисъл на „притежаване“, защото притежаването е причината за *анушя* (ii.35). ¹³ А *Абхидхарма*, която винаги се изразява точно, а не символично, казва, че *анушя* е *клешата* или самото замърсяване. Следователно *анушаите* са свързани с ума.

(Освен този авторитетен аргумент има и аргумент, до който се стига след размишление:)

„Понеже замърсяват ума, понеже възпрепятстват, понеже са в противоречие с доброто и въпреки това доброто се появява, *анушаите* не са несвързани с ума“. ¹⁴

Това означава, че поради *анушаите* умът е замърсен. Доброто, което не е възникнало, е възпрепятствано да възникне и човек пада от вече възникналото добро. Следователно *анушаите* не са *дхарми*, несвързани с ума.

Но, ще кажете, някои *дхарми*, несвързани с ума, могат да имат подобен ефект.

Не, защото ако *анушаите* бяха несвързани с ума, те щяха винаги да присъстват и следователно, ако предположим, че имат подобен ефект, тогава доброто никога нямаше да е способно да възникне. Само че факт е, че то възниква. Така *анушаите* не са несвързани с ума. ¹⁵

И още веднъж, учителите, които считат *анушаите* като несвързани с ума, не приписват тази тройна активност (замърсяват ума и пр.) на *анушаите*, а на самата *клеша* (тоест на *парявастхана*, *paravasthāna*, активното замърсяване, а то не винаги присъства).

Теорията на *Саутрантиките* е най-добра.

Камараганушая означава „*анушая* от *камарага*“ ((латентно замърсяване от силно желание)). Но *анушаята* нито е свързана, нито несвързана с ума, защото тя не е отделно нещо (*дравя*, *dravya*). Нареченото *анушая* е самата *клеша* ((*kleśa*, замърсяване)) в спящо състояние, докато *парявастханата* ((обвивката)) е *клешата* в будно състояние. Спящата *клеша* е непроявената *клеша* – *клешата* в състояние на семе. Събудената *клеша* е проявената *клеша* – *клешата* в действие. А под „семе“ трябва се разбира определена способност да се произведе *клешата* – принадлежаща на човека сила, породена от предишната *клеша*. По съвсем същия начин в даден човек съществува способността да се произведе съзнание на памет – способност, породена от съзнанието за възприятие. По съвсем същия начин способността, принадлежаща на растението, на стръка, на стъблото и пр. да произведе ориз, е породена от зрънцето ориз.¹⁶

Учителите¹⁷, за които семето на *клешата* е определена *дхарма*, различна от самата *клеша*, несвързана с ума и наречена *анушая*, трябва да приемат съществуването на *дхарма* сама по себе си, несвързана с ума, причина за паметта. Същото ще се отнася и за растението.

[*Сарвастивадините* отговарят]. Нямаме право да обясняваме „*анушая* на *камарага*“, защото *Сутрата* несъмнено учи, че *анушая* е самата *камарага*.

Шатиактасутра, *Ṣaṣṭhaśāstra* казва: „Този човек има приятно усещане и *раганушая*“¹⁸ [От всички доказателства *Сутрата* разбира, че в момент на приятно усещане има активно желание (*рага*, *rāga*) и то обозначава това активно желание с името *анушая*].

Но *Сутрата* казва: „Той има *раганушая*“, а не казва: „Той тогава има *раганушая*“. [В момента на приятното усещане *анушаята* на желанието (*рага*) е в процес на възникване, *утпадате*, *utpadyate*; тя все още не е възникнала, *утпанна*, *utpanna*. С други думи, в момента на приятно усещане има активна *рага*, събудено желание.] Когато това усещане приключи, желанието

става спящо – тогава има само *анушая* на желанието, спящо желание, семето на бъдещото будно желание.

Или по-скоро бихме казали, че когато *Сутрата* казва *раганушая*, тя има предвид *рага*: първото е резултатът на второто, а причината може да бъде обозначена с името на своя резултат.

Изследването на този вероятен проблем приключи. Да се върнем на темата.

Какво е това деление, което *Сутрата* установява – привързаност към приятни обекти (*камарага*) и привързаност към съществуването (*бхаварага*)? Какво е привързаност към съществуването?

2b. Привързаността към съществуването възниква от двете *Дхату*.
bhavarāgo dvidhātujah |

Привързаността към *Рупадхату* и *Арупядхату* се нарича *бхаварага*, *bhavarāga*, привързване към съществуването [в противовес на *камарага*, привързаност към приятни обекти – *кама* или *камагуна* – което е привързаност, свойствена за *Камадхату*, iii.3c-d].

Защо името „привързаност към съществуването“ (*бхаварага*) е запазено за привързаността към двете по-висши *Дхату*?

2c-d. Нарича се така, защото се задвижва отвътре, а и за да се избегне идеята, че тези две *Дхату* са освобождение.¹⁹
antarmukhatvāt tanmokṣasaṃjñāvvyāvṛttaye kṛtaḥ ||

Школата обяснява. Най-общо привързаността на съществата в тези две *Дхату*, *Dhātu* е по отношение на вглъбяването (*самапатти*, *satāpatti*) (или по-точно към „радостната“ *дхияна* (*dhyāna*, медитация) – *асвадана сампраюктадхияна*, *āsvādana-samprayuktadhyāna*, viii.6). Казва се „най-общо“, защото тези същества също имат привързаност по отношение на техните палати, *вимани* (*vimāna*, палат) и пр.

Тази привързаност, бидейки вглъбяване, се задвижва отвътре. Ето защо само тя получава името „привързаност към съществуването“.

По-нататък, някои хора си представят, че двете *Дхату* са освобождението: поради това Благословения дава името „привързаност към съществуването“ на привързаността, която има тези две *Дхату* за свой обект.

(Според нас) съществуването (*бхава*) обозначава човека. Съществата във вглъбяване се наслаждават както на самото вглъбяване, така и на самите себе си. Бидейки свободни от привързаност към удоволствия, те се наслаждават само на собствените си персони, а не на външни обекти. Ето защо привързаността към двете по-висши *Дхату* се нарича привързаност към съществуването (*бхаварага*).

Според *Абхидхарма* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 943a27) тези шест *анушаи* правят десет. Как така?

3. Има пет (грешни) възгледа: вяра в Аз (*саткаядришти*), грешни възгледи (*митхядришти*), вяра в крайностите (*антаграхадришти*), почитане на възгледи (*дриштипарамарша*) и почитане на морални и аскетични практики (*шилавратапарамарша*): така има десет *анушаи*.²⁰

drṣṭayaḥ pañca satkāyamithyāntagrāhadṛṣṭayaḥ | drṣṭiśīla-vṛtaparāmarśāvīti punar daśa ||

Чрез разделяне на възгледите (*дриштити, dr̥ṣṭi*) на пет, има шест *анушаи* за общо десет *анушаи* – пет, които не са възгледи по природа, а именно желание, гняв, гордост, невежество и съмнение и пет, които са възгледи – *саткаядриштити* и пр.

В допълнение *Абхидхарма (Джнянапрастхана)*, пак там) учи, че тези десет *анушаи* правят тридесет и шест *анушаи* в *Камадхату*, тридесет и една *анушаи* в *Рупадхату* и тридесет и една *анушаи* в *Арупядхату*: общо деветдесет и осем *анушаи*.²¹

Тридесет и две от тридесетте и шест *анушаи* от *Камадхату* се изоставят посредством Виждане на Истините (вж. i.40, iv.11-12).

4. **С изключение на три или два възгледа, десет, седем, седем, осем *анушаи* се изоставят в *Камадхату* чрез Виждане на Страданието и съответно чрез другите три Истини.**²²

daśaite saptasapta_Aṣṭau tridvidr̥ṣṭivivarjītāḥ | yathākramam prahīyante kāme duḥkhādidarśanaiḥ ||

Всички споменати по-горе *анушаи*, в *Камадхату*, се изоставят посредством Виждане на Страданието.

Седем се изоставят посредством Виждане на Възникването ((на Страданието)) и посредством Виждане на Унищожението ((на Страданието)) с изключение на вярата в Аза, вярата в крайностите и почитането на морала и аскетичните практики.

Осем се изоставят посредством виждане на Пътя с изключение на *саткаядриштити, satkāyadr̥ṣṭi* и *антаграхадриштити, antagrāhadr̥ṣṭi*.

Това прави тридесет и две *анушаи*, изоставяни посредством Виждане, защото простото Виждане на Истините е достатъчно за изоставянето им.

5. Четири се изоставят чрез Медитация.²³

catvāro bhāvanāheyāḥ

А именно желание, гняв, невежество и гордост, защото човек, който е видял Истините, след това ги изоставя чрез Медитация върху Пътя.

Така *саткаядришти* – възгледът за Аз и нещата, принадлежащи на Аз-а – е уникален, защото се поддава на изоставяне посредством Виждането на Страданието. Същото важи и за *антаграхадришти* – вратата в крайностите ((вечност и небитие)).

Грешните възгледи са четири вида: изоставяни посредством 1) Виждане на Страданието, 2) Възникването, 3) Унищожението и 4) Пътя. Също и за почитането на лошите възгледи и съмнението.

Почитането на морала и аскетичните практики е два вида: поддаващо се на изоставяне посредством 1) Виждането на Страданието и 2) Пътя.

Желание, гняв, гордост и невежество са пет вида: изоставяни с Виждане на всяка от Истините и с Медитация.

Каква е характеристиката или дефиницията за *анушаите*, които са податливи на изоставяне посредством Виждането на Страданието? ...

Каква е дефиницията за *анушаите*, податливи на изоставяне чрез Медитация?

Когато обектът (*аламбана, ālambana*) на една *анушя* е възможно да бъде изоставен чрез Виждане на определена Истина, се казва, че тази *анушя* може да бъде изоставена посредством Виждането на съответната Истина.²⁴

Така има дванадесет възгледа, четири съмнения, пет желания, пет гнява, пет невежества и пет гордости – всичко тридесет и шест *анушаи* в *Камадхату*.

5b-с. Същото, с изключение на гнева, за Рупадхату
ta evāpratighāḥ rupaḥ | rūpadhātau

Същите видове *анушаи*, с изключение на петте гнява, правят тридесет и една *анушаи* от *Рупадхату*.

5с. Същите в Арунядхату.
tathārūpye

Същите тридесет и една.

5d. По този начин има деветдесет и осем.
ity aṣṭānavatir matāḥ ||

Абхидхармиките (Jñānaprasthāna, TD 26, т. 929с2) казват, че шестте *анушаи* правят деветдесет и осем поради различията в техните аспекти ((черти)), техния начин на отстраняване ((премахване)) (ii.52b) и тяхната сфера на съществуване (тяхното *Дхату*).

Сред деветдесетте и осем *анушаи* осемдесет и осем се изоставят посредством Виждане, защото те се поразяват, те се разрушават чрез „търпенията“ (*кианнти, kṣānti*, vi.25d), а десет се изоставят чрез Медитация, защото те се поразяват от „знанията“ (*джняна, jñāna*).²⁵ Дали това строго правило важи и за изоставянето чрез Виждане и Медитация?

6а-с. Когато възникват в Бхавагра (най-висшето състояние в Арунядхату), *анушаите*, поразени от *кианнти*, се изоставят чрез Виждане и чрез Медитация.
bhavāgrajāḥ kṣāntivadhyā dṛggheyā eva

Думата „*кианнти*“ се отнася за *дхармаджнянакианнти*, ((*dharmajñānakṣānti*, търпението, водещо до способност за пъл-

но разбиране на учението за *дхармите*, дори преди действителното придобиване на самото знание)) и *анваяджнянакшанти*, ((*anvayaājñānakṣāntī*, търпението, водещо до способност да се разбере последващото знание)) (vi.26с).

Измежду *анушаите*, които се поразяват от *кианти*, онези които са в *Бхавагра*, се изоставят единствено с Виждане, защото само *анваяджнянакшанти* е причина за това да бъдат изоставени. [Само *Ариите*, посредством чистия път, изоставят тези *анушаи*] (vi.45с).

Онези в осемте *бхуми* ((*bhūmi*, земи)) (т.е. *Камадхату*, *Рупадхату* и първите три нива от *Арупядхату*) се изоставят или чрез Виждане, или чрез Медитация: *Ариите* ги изоставят единствено чрез Виждане, а не чрез Медитация, с помощта съответно на *дхармаджнянакшанти* или на *анваяджнянакшанти*, защото тези *анушаи* спадат към *анушаите* от *Камадхату* или от по-висши сфери; докато *Притхагджана* ((обикновените хора)) ги изоставят само чрез Медитация, не чрез Виждане, защото тези *анушаи* могат да бъдат изоставени чрез земното знание (*локасамвритиджняна*, *lokasamvṛtījñāna*, vii.9).

бс-d. *Анушаите*, които не са поражени от *кианти*, се изоставят единствено чрез Медитация.

śeṣajāḥ | dṛgbhāvanābhyām akṣāntivadhya bhāvanayiva tu ||

Анушаите, които са поражени от „знанията“ (*джняна*), на която и сфера да принадлежат, се изоставят единствено с Медитация, независимо дали принадлежат на *Ария* или на *Притхагджана*. В действителност един *Ария* ги изоставя чрез медитация *анасрава джняна*, *anāsrava jñāna* или чисто знание, докато *Притхагджана* ги изоставя чрез земното знание (*локасамвритиджняна*).

Някои други учители твърдят, че не-будистите (*бахяка*, *bāhyaka*) не могат да изоставят *анушаите*, които се изоставят чрез Виждане. Защото *Махакармавибхагасутра*, *Mahākarmavībhāgasūtra* учи, че грешните възгледи са активни сред не-будистите в *Камадхату*, въпреки че те ((не-будистите)) могат да са „разединени“ (*витарага*, *vītarāga*, тоест изоставили привързаностите в *Камадхату* – привързаности, които човек изоставя с Медитация). А *Брахмаджаласутра*, *Brahmajālasūtra* казва, че някои не-будисти са напълно разединени от всякакъв вид възгледи (*дришти*) от *Камадхату*. Сред тях има някои, които викат духове ((букв. призовават системи)), отнасящи се до миналото, етерналисти, частични етерналисти или последователи на случайността. (Ако някой възрази, че: „възгледите“ на тези хора, разединени от *Камадхату*, са от сферата на *Рупадхату*“, ние казваме, че) *Камадхату* не може да бъде по отношение на това, което я засяга, обект на замърсяванията (*клеши*) на *Рупадхату*, защото такива хора са разединени от *Камадхату*. Но те не са изоставили възгледите от *Камадхату*.

Вайбхашиките обясняват това затруднение като казват, че онези, които са разединени губят (това разединяване), когато произвеждат възглед по начин, по който *Девадатта*, *Devadatta* (Rockhill, стр.85) е загубил своята *риддхи* ((*ṛddhi*, свръхестествена сила)) (vii.48a).

Видяхме, че възгледът е разделен на пет категории в зависимост от своя аспект. Кой са петте възгледа?

7. **Възгледът за Аз и за неща, принадлежащи на Аза, възгледът за вечност и небитие, възгледът за отричане, възгледът, който твърди за високо това, което е ниско, както и това, което твърди, че причина за Пътя е онова, което не е причина за Пътя – това са петте възгледа.**

*ātmātmīyadrucchedanāstihīnāgradr̥ṣṭayah | ahetvamārgē
taddr̥ṣṭir etās tāḥ pañca dr̥ṣṭayah ||*

1. Да се вярва в Аза и в неща, принадлежащи на Аза (*атматмияграха*, *ātmātmīyagrāha*) е *саткаядришти*.²⁶ Наречено е *сат* (съществуване), защото то умира и *кая* ((тяло)), защото е натрупване или множественост. *Саткая*, *satkāya* означава „едно струпване на умиращи неща“, тоест петте *упаданаскандхи*, *upādānaskandha*²⁷ (i.8a-b).

Изразът *саткая* влиза в употреба, за да се изостави идеята за постоянство – поради това се казва *сат* – и за да се изостави представата за единство ((едно цяло)) – поради това се казва *кая*. В действителност, ако човек вярва, че *скандхите* са Аз, това е защото той най-напред и най-много им приписва постоянство и единство.

Следователно, *саткаядришти* означава „възглед по отношение на *саткая*“.

С това всички възгледи, чиито обект е нечистата вяра в крайностите (*антаграхадришти*) и пр., са възгледи за *саткая*, тоест за петте *скандхи*. Но дори да са възгледи на *саткая*, те не са възгледи за Аз или за неща, принадлежащи на Аза²⁸.

Също така само вярата в Аза или в неща, принадлежащи на Аза получава името *саткаядришти*, защото според заявеното от Благословения: „О, монаси, всеки монах или *Брахмин*, който в този свят вярва в Аз, в каквото смята, че е Аз, са само петте *упаданаскандхи*“ ((*upādānaskandha*, *скандха* на привързаност)).²⁹

2. Да се вярва във вечността или в аниhilацията на това, което човек вярва, че е Аз, е *антаграхадришти*, „възглед, който грабва крайностите“, защото това означава погрешно да се вярва в крайната (*анта*, *anta*) теза за вечност или аниhilация ((небитие)).

3. Възгледът, който се състои в отричане (*анавада*, *apavāda*) на това, което наистина съществува – Истината за Страданието и пр. – и който се състои в казване на *насти*, *nāsti* – „това не е“

– е *митхядришти*, *mithyādr̥ṣṭi* или грешен възглед.³⁰ Всички грешно възприемани възгледи са „грешни възгледи“, но само *митхядришти* получава това име, защото той е най-грешният от всички, както най-лошата миризма се нарича лоша миризма. Той е отрицание, докато другите възгледи са потвърждаване или грешно приписване (*самаропика*, *satāropikā*).³¹

4. Възгледът, който смята това, което е лошо, низко, изоставено (*хина*, *hīna*, vi.127) за добро или „висше“, се нарича *дриштинпарамарша*, „почитане на лоши възгледи“.

Какво означава *хина*? *Хина* се отнася до всичко, което е нечисто, защото Светците го изоставят (*прахина*, *prahīṇa*). А възгледът, който се състои в почитане на това ((нечисто)), е наречен просто „съображение“, *парамарша* ((*parāmar̥ṣa*, безразсъдно придържане)).

Най-добре е да се каже *дриштядинпарамарша*, *dr̥ṣṭyādi-parāmar̥ṣa* – „почитане на това, което е нисше, започвайки с грешните възгледи“. Но тук думата *ади*, *ādi*, е пропусната.³²

5. Възгледът, който счита за причина онова, което не е причина или за път онова, което не е Пътя, се нарича *шилавратапарамарша*, *śīlavrataparāmar̥ṣa*: а именно да се счита *Махешвара*, *Праджанати*, *Махешвара*, *Пражāпати*, или някое друго същество, което не е причина за света, за причина ((за съществуването)) на света. Да се смятат ритуалите на самоубийство – влизане в огън или даване – за причина за божествено прераждане, когато те в действителност не осигуряват небесата, или да се смята моралът и аскетичните практики за единствен път за освобождение, когато те самите не са единственият път за освобождение, нито „знанията“ (*джняна*) на *Самкхяите*, *Sāṃkhya* или *Йогините*, които не са път за освобождение и така нататък за останалото.

Тук също [според *Вайбхашиките*] думата *ади* е изпусната.³³

Тези са петте грешни възгледа.

[Възражение.] Казахте, че грешният възглед, който смята за причина за ((съществуването на)) света онова, което не е причина за света, е почитането на морала и аскетичните практики (*шилаватанарамарша*). В тази хипотеза почитането на морала и аскетичните практики се изоставя с Виждане на Истината за Възникването, тъй като то допуска грешка по отношение на причината (възникването).

Ще отговорим, че тези, които считат Бог (*Ишвара, Īśvara*) или *Праджанати, Prajāpati* за причина за света, смятат Бог и *Праджанати* за вечни същества, за един, персонален и активен (*атман, картар; ātman, kartar*) вършител. От което следва, че

8. **Ако човек виси на идеята, че Бог и пр. е причината за света, то е поради грешните представи за постоянство и персонализъм. Следователно това висене трябва да се изостави посредством Виждане на (Истината за) Страданието.**³⁴

īśvarādiṣu nityātmaviparyāsāt pravartate | kāraṇābhīniveśo 'to duḥkhadṛggheya eva saḥ ||

Вярата във вечността или в личността на Бог или *Праджанати* се изоставя чрез Виждане на едната Истина – Истината за Страданието. Като следствие вярата в тяхната причинност, която е резултат от тази първа вяра, се изоставя по същия начин, по който се изоставя първата вяра.

[Възражение.] Грешният възглед, че самоубийството чрез огън или удавяне произвежда небесно прераждане и грешният възглед, че моралът и аскетичните практики от само себе си произвеждат чистота, няма нищо общо с грешните представи за постоянство и персонализъм. Защо казвате, че човек ги изоставя чрез Виждане на Истината за Страданието? Чрез Виждане на Истината за Възникването човек трябва да ги изостави.

Мулашастра, Mūlaśāstra (Jñānaprasthāna, TD 26, т. 1029a12) казва: „Има някои не-будисти, които пораждат ((букв. надигат)) този възглед, като постулират следната теория: човек,

който наподобява навиците на биковете (*гошила, goṣṭīla*), на сърните или на кучетата, ще се сдобие чистота, освобождение и спасение; той ще се сдобие с абсолютното преминаване отвъд щастието и страданието (в трите сфери на съществуване) и ще достигне мястото отвъд щастието и страданието. Човек трябва да знае, че всички тези начини да се разглежда за причина онова, което в действителност не е причина, е почитане на морал и аскетични практики, а те се изоставят посредством Виждането на Истината за Страданието“. Така доктрината на *Вайбхашиките* казва, че тези две мнения се изоставят с Виждането на Истината за Страданието, защото те допускат грешка по отношение на страданието.

Но този аргумент отива твърде далеч! Всички замърсявания (*клеши*), които имат нечистото за свой обект, прегръщат грешката, отнасяща се до страданието. (В действителност всичко нечисто е страдание).

По-нататък, ще попитаме какво е почитането на морала и аскетичните практики, което се изоставя с Виждане на Истината за Пътя? Ако *Вайбхашиките* отговорят: „Почитането на морала и аскетичните практики, отнасящи се до *дхарма*, което се изоставя с Виждане на Пътя, а именно отнасящо се до една от осемте *анушаи*, първата от която е грешни възгледи“, ще отговорим, че това почитане на морала и аскетичните практики също предполага грешка, отнасяща се до страданието.

Нещо повече, ние не виждаме как почитането на морала и аскетичните практики може да се отнася за *дхарма*, която се изоставя чрез Истината за Пътя:

1. Как може човек, който обръща внимание на грешни възгледи или проявява съмнение по отношение на Пътя, мислейки си: „Няма Път“ или „Има или няма Път“?, да си представи, че ще се пречисти чрез този грешен възглед или чрез това съмнение?

2. Ако този човек, тръгвайки по пътя на освобождението, въобразяван от *Самкхяите* и пр. каже: „Това е пътят, будисткият Път не е пътят“, тогава този не-будист си представя, че се

сдобива с пречистване чрез пътя на *Самкхяите*, а не чрез грешните възгледи, отнасящи се до Пътя. По-нататък. Когато човек си представя, че се сдобива с пречистване чрез грешен възглед, който се изоставя посредством Виждането на Възникването или Унищожението, защо почитането от негова страна на морала и аскетичните практики, не се изоставя посредством Виждането на същите тези две Истини?

Този въпрос остава да се проучи.³⁵

Казахме (v.8) за двата грешни възгледа за постоянство (или вечност) и персонализъм. Само две грешки ли има?

Има четири грешки: да се твърди, че което е непостоянно е постоянно, че което е страдание е щастие, че което е нечисто е чисто и че което не е „душа“ е душа или Аз.

Каква е природата на тези четири грешки?

9a-b. В трите възгледа се разграничават четири грешки.³⁶

dṛṣṭitrayādviparyāsacatuṣkaṃ

Онази част от вярата в крайностите, която е възглед за постоянство, представлява една грешка. Две части от почитането на лошите възгледи представлява грешките за щастие и чистота. А онази част от вярата в Аз и неща, принадлежащи на Аз, която е възглед за Аз, представлява една грешка.

Някои други учители твърдят, че цялото *саткаядришти*, тоест не просто идеята за Аз, но и идеята за неща, принадле-

жащи на Аз, представлява *атмавипаряса*, *ātmaṅvīparyāsa* – грешка по отношение на Аза.

[*Вайбхашиките* казват:] Как може идеята за неща, принадлежащи на Аза, да са част от грешката, отнасяща се до Аза? В действителност *Сутрата за Випарясите* не посочва това. (Тя просто казва: „Грешка е да се казва, че *анатман* е *атман*“) и следното: „Този, който вижда Аза да преобладава сред петте *упаданаскандхи*, вижда „мое“ [Следователно възгледът „мое“ се различава от възгледа за Аз – възглед, от който произтича.]

Но ние мислим, че възгледът за Аза има две части: да се казва „Аз“ и да се казва „Мое“. Ако идеята за „мое“ беше възглед, различен от идеята за Аз, тогава идеите, изразени с други граматически падежи, като *мая* (чрез мен) или *махям* (за мен), ще представляват толкова много нови възгледи. Така цялото вярване в Аз и в неща, принадлежащи на Аз, е изцяло включено в грешката за Аза.

Другите замърсявания не са ли грешки, защото за да има грешка е наложителна комбинация от три характеристики? Кои са тези три характеристики?

9b-с. Умозрителна преценка и утвърждаване, защото те допускат пълна грешка.

vīparītataḥ | nitīr aṅāt samāropāt

Възгледът за аниhilация (*учchedадришти*, *ucchedadr̥ṣṭi*), част от вярата в крайностите (*антаграхадришти*) и грешните възгледи не са утвърждаване или грешно приписване (*самаропа*, *samāropa*) ((на метафизически *атман* в *скандхите*)), тъй като са насочени към липсата на съществуване.

Почитането на морала и аскетичните практики утвърждава, че моралът и аскетичните практики са достатъчни за пречистване. Тук няма пълна грешка, тъй като моралът и практиките допринасят за пречистване.

Другите замърсявания не допускат обратна умозрителна преценка и като следствие не са пълни грешки (*випаряса*).

Но Благословения е казал: „Да се смята непостоянното за постоянно е грешка от ((поради неправилна)) идея (*самджня-випаряса*), грешка от мисъл (*читтавипаряса*) и грешка от възглед (*дриштивипаряса*)“ и продължавайки така до щастието, чистотата и Аза.³⁷ Само че нито идеите, нито мислите допускат обратна умозрителна преценка. Така предложената дефиниция за грешка (*випаряса*) е неточна.

9d. Мисъл и идея са наречени „грешка“ поради възглед.

saṃjñācittē tu tadvaśāt ||

Само възгледът е грешка, но по силата на почитането на лошите възгледи (*дриштивипаряса*), идеите и мислите, свързани с възглед и имащи същия аспект като възгледа, също се наричат „грешки“.

Защо същото не важи за усещанията и за другите умствени състояния, свързани с възглед?

Защото на прост език се казва „грешна идея“ и „грешна мисъл“, а не „грешно усещане“.

Сротаапанна ((*Srotaāpanna*, Влезният в потока)) изоставя всички тези грешки (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 957a294), защото Виждането на Истините, което води до изоставяне на възгледите, води също до изоставяне на идеите и мислите, свързани с тези възгледи.

1. Друга Школа³⁸ казва: Грешката, която се състои в това, да се твърди за постоянно онова, което е непостоянно, съдържа три грешки: грешка от идея, от мисъл и от възглед и останалото. Тогава имаме дванадесет грешки вместо четири.

От тези дванадесет осем се изоставят чрез Виждане на Истините. Четири, а именно, грешките от идея и мисъл, отнася-

щи се до щастие и чистота, се изоставят чрез Виждане на Истините вследствие на Медитация.

В действителност *Ариите*, които по дефиниция са изоставили всички *анушаи*, които се изоставят чрез Виждане на Истините, със сигурност притежават идеи за щастие и чистота, тъй като когато те не са разединени, произвеждат привързаност към удоволствието.

2. *Вайбхашиките* не смятат това разсъждение за състоятелно. Поради факта, че тези *Арии* имат идеи за щастие и чистота, вие заключавате, че те правят грешка, отнасяща се до щастията и чистотата. Тогава трябва да кажете, че те също имат грешка, отнасяща се до Аза, тъй като определено имат идеята и мисълта на живо същество: привързаността към удоволствие, отнасяща се до жени или отнасяща се до самите тях, очевидно предполага идея и мисъл за същество.

Освен това в *Сутрите* четем: „*Ария Шравака* учи на истинско виждане и знание.³⁹ това е Истината за Страданието ... В този момент грешките от идея, мисъл и възглед, отнасящи се до непостоянното вземано за постоянно, се изоставят от тях“ и останалото. Като следствие само идеите и мислите, провокирани от грешни възгледи или свързани с грешни възгледи, са грешки, а не другите, които се изоставят чрез Медитация.

В действителност става така, че *Ария* поради една илюзия, продължаваща само до първоначалното виждане на един обект, произвежда привързаност към удоволствие, каквато е илюзията за кръг, очертан от горяща главня или за нарисувания *Якша* ((*Yakṣa* ядящ плът демон)). В *Ария* няма грешка, а само сбъркана идея и мисъл (*самджнячиттавиабхрама, samjñācittaviābhraṃa*, vi.60).⁴⁰

3. Но⁴¹ *Стхавира Ананда, Sthavira Ānanda* казва на *Ария Вагиша, Vāgīṣa*: „Твоят ум гори от грешката на твоите идеи“.⁴² Как обясняваме тези думи, ако се допусне тезата на *Вайбхашиките*?

4.⁴³ Като следствие *Шаикшата, Śaikṣa* не е изоставил напълно осемте грешки от идея и мисъл. Вярно е, че тези грешки

се изоставят с помощта на правилното знание за Истинните, а не без това знание.

Сутрата, която *Вайбхашиките* цитират посочва средствата (*упая*, *ирѝуа*) за изоставяне на посочените грешки. Тук няма противоречие със *Сутрата* за *Вагиша*.⁴⁴

Анушаята от грешен възглед се подразделя по този начин. Така ли е за другите *анушаи*?

Така е за гордостта.

10а. **Има седем вида гордост (*мана*):**⁴⁵

sapta mānāḥ

Те са *мана*, *адхимана*, *манатимана*, *асмимана*, *абхимана*, *унамана* и *митхямана*; *māna*, *adhimāna*, *mānātmāna*, *asmimāna*, *abhimāna*, *īnatāna*, *mithyātāna*.

Най-общо *мана* се нарича арогантността на ума (ii.33b). *Мана* се подразделя въз основа на различните си начини ((на поведение)):

1. *Мана* е, когато умът се прави на възвишен или развива гордост като мисли: „Аз съм по-висш“ или „Аз съм равен“ по отношение на един по-нисш или равен.

2. *Адхимана* е да се мисли „Аз съм по-висш“, „Аз съм равен“ по отношение на един равен или по-висш.

3. *Манатимана* ((изключителна самонадеяност)) е да се мисли „Аз съм по-висш“ по отношение на един по-висш.

4. *Асмимана* е, когато умът възгордява себе си, вземайки петте *упаданаскандхи* за свое „Аз“ и „мое“.

5. *Абхимана* е да се мисли, че човек притежава отличителности, тоест някакви *дхарми*, чисти или нечисти, които пребивават във вгълбяване, а той не ги притежава (v.27b-c).

6. *Унамана* е да се мисли „Аз съм малко по-долу“ по отношение на това, което е много по-висше.

7. *Митхямана* е човек да си приписва духовни качества, които не се притежава.

Абхимана има солидна основа: тя е *савастука*, *savastuka* – това е гордостта на някой, който има някакви качества, наподобяващи *вишешите* (*viśeṣa*, висш). *Митхямана* няма солидна основа – това е гордостта на някой, който няма никакви качества, но който вярва, че има някакви.

Въпреки това *Шастрата* (*Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 1028 b26) учи на девет вида гордост – *манавидха*, *mānavidhā* – или просто *видха*, *vidhā*, а именно: 1. Аз съм по-висш. 2. Аз съм равен. 3. Аз съм по-малко добър. 4. Другият е по-добър от мен. 5. Той ми е равен. 5. Той е по-лош от мен. 7. Другият не е по-добър от мен. 8. Той не ми е равен. 9. Той не е по-лош от мен.

Кои от седемте вида гордост правят тези девет вида?

10a-b. **Три правят девет вида.**

navavidhās tribhyaḥ

Тези девет вида произлизат от три *мани* ((гордости)), а именно *мана*, *абхимана* и *унамана*. Първите три са трите *мани*, които живеят в грешния възглед за Аза. Човек най-напред мисли „Аз“. След това възникват поред *адхимана*, *мана* и *унамана*. Човек има този вид *мана*, който се състои в казването: „Аз съм по-добър“, *адхимана*, която живее в грешните възгледи и останалите. Вторите три са в последователност *унамана*, *мана*

и *адхимана*. Третите три са в последователност *мана*, *адхимана* и *унамана*.

Виждаме, че независимо че си мислим „Аз съм малко по-долу“ относно някой много по-висш, това наистина е *унамана*, защото умът възгордява себе си с тази мисъл. Но как може този вид *мана* „Той не е по-лош от мен“ да бъде място на гордост?

Това наистина е място на гордост, тъй като човек цени себе си спрямо група отлични хора, които счита за висши, дори когато той наистина е неизмеримо по-нисш от тях.

Възпроизведохме обяснението от *Джнянапрастхана*, но според *Пракаранапада*, *Prakaraṇapāda* (TD 26, т.693a29) първият вид гордост „Аз съм по-добър“ произлиза от три от седемте вида гордост, а именно от *мана*, *адхимана*, *манатимана*, според това как човек преценява себе си – по-добър от един по-нисш, по-добър от един равен или по-добър от един по-висш.

Как се изоставят седемте вида гордост?

10b. Те умират посредством Виждане и Медитация.

dr̥gbhāvanākṣyāḥ |

Всички, включително *асмимана*, умират, тоест изоставят се посредством Виждане и Медитация.

Трябва ли да вярваме, че сред *Ариите анушаите*, които се изоставят с Медитация и които още не са изоставени, са активни в момента?⁴⁶

Не непременно.

10c-11a. **Парявастханата от убийство и пр. се изоставя чрез Медитация; [жаждата за не-съществуване и пр.]**⁴⁷
tathā ||

Парявастханата ((обвивката)) от убийство (вж. v.47) се отнася до замърсяването, *клеша*, чрез което човек доброволно извършва убийство. „От убийство и пр“ се отнася до убийство, кражба, прелюбодеяние и лъжа. Тези *парявастхани* имат за свой обект *дхармите*, изоставяни чрез Медитация.⁴⁸

11a. **Жаждата за не-съществуване и пр.**
nāsmitā dr̥ṣṭipuṣṭatvāt

Вибхаватришна, *Vibhavatr̥ṣṇa*,⁴⁹ „жаждата за не-съществуване“, също се изоставя чрез Медитация. Под *вибхава* (не-съществуване) имаме предвид непостоянството на трите *Дхату* – *Камадхату* и пр. Желанието (*тришна*, *tr̥ṣṇa*, жажда), насочено към непостоянството, се нарича *вибхаватришна*.⁵⁰

Думата „и пр“ (*mat̥xa*, *tathā*) показва, че част от *бхаватришна*, жаждата за съществуване, трябва да се добави към *вибхаватришна*, например желанието: „Да можеш да бъда *Аиравана*, *Airāvāṇa* – Цар на *Нагите*“! [Същото важи за желанието човек да бъде *Кувера* ((*Kuvera*, бог, който управлява Севера)), желанието човек да стане жена; но не и желанието да стане *Индра* ((*Indra*, Гръмовержец, Цар на боговете))].

11a-d. **Сред *Ариите* различните видове гордост и пр. и егоизъм [защото те се хранят с възгледи], и лошото съжаление са невъзможни.**⁵¹
na cāryasya sambhavanti vidhādayaḥ | kaukr̥tyaṃ nāpi cāśubham ||

Видовете гордост и пр. не се произвеждат и не стават активни при *Арите*, нито у тях има „егоизъм“.

„И пр“ обозначава изброените по-горе *анушаи*, *парявастханите* от убийство, желанието за не-съществуване и част от желанието за съществуване.

Защо така?

11b. Защото те се хранят с възгледи.

nāsmitā drṣṭipuṣṭatvāt

Защото всички тези *анушаи* се хранят с грешни възгледи. Когато храната им бъде изгорена,⁵² те повече нямат силата да възникват (или: *Арите* повече не ги произвеждат).

Мана и *асмита*, *asmitā*, „егоизъм“, се хранят с грешни възгледи. Желанието за не-съществуване се храни с възгледа за аниhilация, а част от желанието за съществуване се храни с възгледа за вечност.

Въпреки че „лошото съжаление“ (ii.28) се изоставя чрез Медитация, то не става активно при *Арите*, защото се храни със съмнение.

От деветдесетте и осем *анушаи* колко са универсални? Колко не са универсални?

12. Универсалните *анушаи* са: 1) грешните възгледи и съмнения, които се изоставят с Виждане на Страданието и Възникването; 2) невежеството, свързано с тях и 3) независимото невежество.⁵³

sarvatragā duḥkhahetudṛggheyā drṣṭayastathā | vimatiḥ saha tābhiś ca yā 'vidyā 'veṇikī ca yā ||

Това прави единадесет *анушаи*: пет грешни възгледа, които се изоставят посредством Виждане на Страданието; грешните възгледи, почитането на възгледите, изоставяни посредством Виждане на Възникването ((на Страданието)) и две съмнения и две невежества, изоставяни посредством Виждане на Страданието и Виждане на Възникването.

Тези единадесет *анушаи* са наречени „универсални“, „отиващи навсякъде“, ((всепроникващи)), защото те грабват цялото *Дхату* за свой обект.⁵⁴

1. Възражение. Дали тези универсални *анушаи* грабват цялото свое *Дхату* постепенно или изведнъж?

При първата хипотеза дефиницията ще бъде приложима и за другите *анушаи*, а втората хипотеза е недопустима. В действителност никой не счита цялото *Дхату* като средство за пречистване; то е само определени практики, които са обектът на почитане на морала и аскетичните практики. По същия начин никой не смята съвкупността от отделните *Дхату* за причина за света, а ((смятат за причина за света)) само *Ишвара*, *Праджанати* и пр.

2. [Отговор на *Вайбхашиките*:] Ние не казваме, че универсалните имат цялото *Дхату* за свой обект изведнъж, по-скоро казваме, че имат за свой обект *Дхатуто* с неговите пет категории: „цялото“ се отнася до съвкупността от видове.

3. Но ако по този начин разбираме универсалността, желанието и гордостта (*тришна* и *мана*) също ще бъдат универсали.

Има *атмадришти*, *ātmadr̥ṣṭi* – възглед, че има Аз – отнасящ се до петте *упаданаскандхи*: ще има *атматришна*, *ātmatr̥ṣṇā* – желание за Аз – отнасящо до същите *скандхи*. Има *аградришти*, *agradr̥ṣṭi* – мнение, че това е по-добро (*дриштипарамарша*, *dr̥ṣṭiparāmarśa*) и *шуддхидришти*, *śuddhidr̥ṣṭi* – мнение, че това е средство за пречистване – отнасящо се до определен обект: и ще има желание, отнасящо се до същия този обект. И също ще има гордост – *мана*, отнасяща се до същите обекти.

При тази хипотеза за универсалност как жаждата и гордостта се изоставят?

Както при вярата в Аза – *саткаядришти* и пр., техният обект се изоставя с Виждане и Медитация. Или трябва ли да мислим, че те се изоставят с Виждане (като *саткаядришти*), или с Медитация?

Авторът отговаря: тъй като техният обект е смесен, те се изоставят с Медитация. Или по-скоро те се изоставят с Виждане, защото съществуват посредством ефикасността на възгледа ((способността на възгледа на дава резултат)).

4. [*Вайбхашиките* отговарят:] Жаждата и гордостта са специални замърсявания, а не обикновени замърсявания (v.23). Ето защо не са универсални. (Има жажда и гордост спрямо обект, за който има *атмадришти*, а не спрямо съвкупността на този обект наведнъж).

Видяхме, че единадесет *анушаи* са универсални (тоест имащи отношение към всички категории) в техните *Дхату* – в сферата на съществуване, където човекът е роден и у когото се намират.

13a-b. **От тях девет, с изключение на двата възгледа, имат отношение към по-висшите.**⁵⁵

navodhrvālambanā eṣāṃ drṣṭidvayavivarjitāḥ |

С изключение на вярата в Аза (*саткаядришти*) и вярата в крайностите (*антаграхадришти*) другите девет универсални са универсални в различните *Дхату*. Те понякога имат отношение към различните *Дхату*, понякога към две ((*Дхату*)), защото е казано (в *Prakaraṇapāda*, TD 26, т.711a24): „Има някои *анушаи* от царството на *Камадхату* (тоест произведени сред съществата от *Камадхату*), които имат отношение към *дхарми* от царството на *Рупадхату*, към *дхарми* от царството на *Арупядхату* или към *дхарми* и от *Рупадхату*, и от *Арупядхату*. (И има някои *анушаи* от царството на *Рупадхату*, които имат отношение към *дхармите* от царството на *Арупядхату*)“.

[Възражение:] Когато някои същества в *Камадхату* произвеждат мнението, че *Брахма*, *Brahmā* е същество – мнение че той е вечен, тогава те угощават вярата в Аза и вярата в крайностите по отношение на нещо, принадлежащо на различно, по-висше *Дхату*. Така вие не сте прави да изключвате тези два грешни възгледа от списъка с универсалните *анушаи* в различните *Дхату*.

Но човек няма идеята за Аз и за неща, принадлежащи на Аза по отношение на *Брахма*: следователно идеята, че той е същество, не е вяра в Аза. А вярата в крайностите се създава от вярата в Аз. Така идеята за вечност на *Брахма* не е вяра в крайностите (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 93a4ff).

Тогава какъв вид възглед ще е вярата в живото същество и вярата във вечността по отношение на *Брахма*?

Абхидхармиките казват, че тук няма грешни възгледи, а само „грешно знание“. (Всичкото умозрително знание, което грешни, *випариталамба*, *viparītālabana*, не се счита за възгледи).

Но защо другите грешни мнения, които имат *Брахма* за свой обект (почитането на морал и аскетични практики и пр.), се смятат за грешни възгледи, а двете мнения – за същество и вечност – не?

((В случая)) за достоверен ((авторитетен)) източник служи *Сиддханта*, *Siddhānta* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 93a).

Само *анушаите* ли са универсални?

13c-d. С изключение на *прапти*, *дхармите*, съществуващи едновременно с универсалните *анушаи*, са също универсални.

prāptivarjyāḥ sahabhuvo ye 'pyebhiste 'pi sarvagāḥ ||

„*Дхармите*, съществуващи едновременно с“ се отнася до усещането и пр. Не *праптита*, защото *прапти*, *prāpti* (прилепването) и *прапя*, *prāpya* (нещото, към което се прилепя) нямат същия резултат (ii.36c).

Дали универсалните *анушаи* са универсални причини (ii.54c-d)?

1. Бъдещите универсални *анушаи* не са универсални причини.

2. Едновременно съществуващите минали и настоящи универсални *анушаи* са универсални причини, но не са универсални *анушаи*.

3. Миналите и настоящи универсални *анушаи* са универсални причини.

4. Бъдещите едновременно съществуващи универсални *анушаи* не са нито универсални *анушаи*, нито универсални причини.

От деветдесетте и осем *анушаи* колко имат чиста *дхарма* за свой обект, тоест Третата и Четвъртата Истина – Истината за Унищожението и за Пътя? Колко имат нечиста *дхарма*?

14. **Грешните възгледи, съмнението и невежеството, свързано (*юкта*) с тях и независимото невежество, изоставяно чрез Виждане на Унищожението и Пътя, правят шест *анушаи*, чиито обект е чист.**⁵⁶

mithyādr̥gviṃśatī tābhyāṃ yuktā 'vidyā 'tha kevalā | nirodhamārgadr̥gghēyāḥ śaḍanāsravagocarāḥ ||

С изключение на шестте – тоест трите *анушаи*, изоставяни чрез Виждане на Унищожението, а именно грешните възгледи, съмнението и невежеството, свързано с тях или независимо от тях и същите тези три *анушаи*, изоставяни чрез Виждане на Пътя – всички други *анушаи* имат нечисти *дхарми* за свой обект.

15. Унищожението на собственото *бхуми* е обектът на *анушаите*, които имат унищожението за своя сфера; Пътят с неговите шест или девет *бхуми* е обектът на *анушаите*, които имат Пътя за своя сфера, защото Пътищата зависят един от друг.⁵⁷

*svabhūtuṣparamo mārgaḥ śadbhūminavabhūmikāḥ |
tadgocarāṇāṃ viśayo mārgo hy anyo 'nyahetukāḥ ||*

Трите *анушаи* (грешни възгледи, съмнение и невежеството), които се изоставят чрез Виждане на Унищожението и които имат Унищожението за свой обект, нямат Унищожението за свой цялостен обект. Когато принадлежат на *Камадхату*, те се отнасят до Унищожението в *Камадхату* и така нататък от *бхуми* в *бхуми* ((*bhūmi*, земя)) до: когато принадлежат на *Бхавагра*, *Bhavāgra* (*наивасамджнянасамджняаятана*, *paivasat-jjāpāsātjjāyatana*), те се отнасят до Унищожението в *Бхавагра*.

Когато са в света на *Камадхату* трите *анушаи*, които имат Пътя за свой обект, имат отношение към целостта на Пътя, както и към част от *дхармаджняна*, *dharmajjāna* (vi.26) с нейните шест *бхуми* (а именно *анагамя*, *дхиянантара*, *anāgatya*, *dhyānāntara* и четирите *Дхияни*) (вж. ii.52c, vii.9).

Когато те са от царството на *Рупадхату* или *Арупядхату* (четири *Дхияни*, четири *Арупи*), същите тези *анушаи* имат отношение към целостта на Пътя и към част от *анваяджняна*, *anvaya-jjāna* (vi.26) с нейните девет *бхуми* (а именно шестте предшестващи и първите три *Арупи*). В действителност Пътищата са взаимно зависими (ii.52).

Въпреки че *дхармаджняна* ((знанието за истинската природа на *дхармите*)) и *анваяджняна* ((последващо след *дхар-*

маджняна знание за природата на *Рупадхату* и *Арупядхату*)) са взаимозависими, защото *анваяджняна* не се противопоставя на *Камадхату*, трите *анушаи* от царството на *Камадхату*, които имат Пътя за свой обект, нямат за свой обект Пътя, който формира част от *анваяджняна*.

А *дхармаджняна*, която се противопоставя на *Камадхату*, се противопоставя и на *Рупадхату*, и на *Арупядхату* (vii.9). Следователно тя също ще бъде обектът на трите *анушаи* от тези две *Дхату*, които имат Пътя за свой обект.

Дхармаджняна в своята съвкупност не се противопоставя на *Рупадхату* и *Арупядхату*, защото *дхармаджняна* за Страданието и Възникването не се противопоставя на тези две *Дхату*. [Следователно тя не е обектът на трите *анушаи* от тези две *Дхату*.]

А *дхармаджняна* не се противопоставя на *Рупадхату* и *Арупядхату* в тяхната цялост [защото тя не се противопоставя на *дхармите*, изоставяни чрез Виждане. Следователно тя не е обектът на трите *анушаи* от тези две *Дхату*], защото първите две *дхармаджняни* не се противопоставят на тези *Дхату* и защото на първата категория *анушаи* от тези две *Дхату*, а именно тези, които се изоставят посредством Виждане, не се противопоставя никоя *дхармаджняна*.

Защо похот (*рага*), гняв (*пратигха*), егоизъм (*мана*), почитането на лошите възгледи (*марша*) и почитането на морала и аскетичните практики (*парамарша*)⁵⁸ имат отношение към чистите *дхарми*, към Унищожението на Страданието или към Пътя?

16а. **Похотта няма отношение към чистите *дхарми*, защото похотта трябва да бъде отхвърлена**
na rāgastasya varjyatvāt

Латентното замърсяване похот (*раганушая, rāgāniśaya*) трябва да бъде изоставено; но ако то има чисти *дхарми* за свой обект, не трябва да бъде отхвърляно, както стремежът към добрите *дхарми* [който взема формата на желание, но който е Правилен Възглед] не трябва да бъде отхвърлян.⁵⁹

16b. Гневът няма, защото чистите *дхарми* не извършват зло.

na dveṣo 'narakārataḥ |

Гневът възниква по отношение на нещо, което извършва зло, а чистите *дхарми*, Унищожението на Страданието или Пътят, не извършват зло.

16c. Егоизмът и двете почитания нямат, защото чистите *дхарми* са спокойни, чисти и превъзходни.

na māno na parāmarśau śāntaśuddhayagrābhāvataḥ ||

Човек не може да се гордее с Унищожението или с Пътя, защото те са спокойствие.⁶⁰

Почитането на морала и аскетичните практики означава да се приема за причина за пречистване онова, което не е такова: чистите *дхарми* наистина са пречистване, така че по отношение на тях човек не може да има грешна представа за пречистването (*шуддхиграха, śuddhigrāha*).

Почитането на лошите възгледи означава да се взема за превъзходно онова, което е низко: само че чистите *дхарми* са най-доброто, така че по отношение на тях човек не може да има грешна представа за превъзходството (*аграграха, agragrāha*) им.

От деветдесетте и осем *анушаи* колко стават *анушаи* поради факта, че са обект?⁶¹ Колко стават *анушаяана* (*anīśayana*, дейст-

вие на прилепване и растеж)) единствено по асоциация (единствено поради това, че са *дхарми*, свързани с ума – усещане и пр.)?)

17. Универсалните *анушаи*, отнасящи се до обекта, стават *анушаяна* във всички техни сфери; не-универсалните – в тяхната собствена категория.⁶²

sarvatragā anuśayāḥ sakalām anuśerate | svabhūtim ālambanataḥ svanikāyamasarvagāḥ ||

От гледна точка на обекта универсалните *анушаи* (v.12) стават *анушаяна*, тоест „стават положени“ в петте категории от тяхната сфера, а другите – в една категория. *Анушаите*, които се изоставят посредством Виждане на Страданието, стават *анушаяна* в *дхармите*, които човек изоставя посредством Виждане на Страданието ... *анушаите*, които се изоставят чрез Медитация стават *анушаяна* в *дхармите*, които се изоставят чрез Медитация.

Това общо правило се нуждае от прецизиране.

18a-b. Не *анушаите*, които имат отношение към чистите *дхарми* или към по-висша сфера, защото техният обект не е „направен свой собствен“ и се противопоставя на *анушаите*.⁶³

nāpāsravordhvaviṣayāḥ asvīkārād vipakṣataḥ |

Шестте *анушаи*, които имат чистите *дхарми* – *Нирвана* или *Пътя* (v.14) – за свой обект и деветте *анушаи*, които имат по-висша сфера (v.13a-b) за свой обект, не стават *анушаяна* в обекта, защото човек не прави това нито поради „възглед за Аз“, нито поради желание.

Другите *анушаи* ще се приложат (*ануши*, *anuṣi*) към нещото, което човек смята (поради вярата в Аза) за Аз или което човек прави свое собствено поради желание – те стават *анушаяна*, както прахът полепва върху мокро парче плат (вж. *Вякхя*, *Vuākhya*, пълна форма на думата, i.4, т.14.2). Но чистите *дхарми* и по-високите *бхуми* не се поддават на това да бъдат разглеж-

дани като „Аз“ или „принадлежащи на Аза“: така *анушаите*, които ги имат за свой обект, не стават *анушаяна* в този обект поради природата на самия обект.

Ще отбележим, че в действителност желанието, което търси или чистите *дхарми*, или по-висша сфера, не е *анушая*, наречена „желание“, а по-скоро е „стремеж към добри *дхарми*“.

По-нататък, чистите *дхарми* – *Нирвана* или Пътя – се противопоставят на *клешите*, които ги вземат за свой обект. *Дхармите* от по-високо *бхуми* се противопоставят на *клешите* от по-ниско *бхуми*: като следствие *клешите* не могат да станат *анушаяна* там, тоест да се настанят там – както крак не може да стъпи върху камък, нагорещен до червено.

Дотук разбрахме думата *анушаяна*, *анушете*, *anuṣete*, като „да стана *анушаяна*“ в смисъл „да се настаня“ или „да се положи“.

Според някои други учители *анушаяна* трябва да се разбира като *анугуна*, *āpiguṇa*. *Нирвана* и пр. не благоприятства (*анугуна*) възникването и развитието на грешни възгледи, както за настинал човек, който пие горчиво лекарство, няма нарастване (*анушаяна*) на настинката поради лекарството (*Vyākhyā*, i.4, стр.13).

18c-d. **Всяка *анушая*, свързана с някоя *дхарма*, става *анушаяна* посредством свързването с тази *дхарма*.**⁶⁴
yena yaḥ saṃprayuktastu sa tasmin saṃprayogataḥ ||

„С някоя *дхарма*“, тоест с усещане и пр.

Думата *ева* посочва резервираност: „докато *анушаята* не е изоставена“.

Има ли *анушаи*, които нямат чистите *дхарми* за свой обект и които нямат по-висше *Дхату* за свой обект и въпреки това стават *анушаяна* само поради свързване, а не поради обекта?

Да, универсалните *анушаи*, които имат за свой обект по-високо *бхуми* (а именно универсалните *анушаи* от Първата *Дхияна*, които имат трите по-висши *Дхияни* за свой обект).

От деветдесетте и осем *дхияни*, колко са лоши (*акушала*, *akuśala*) и колко са морално неутрални, тоест без възмездие (*авякрита*, *avyākṛta*)?

19. **Всички „висши“ *дхияни* са морално неутрални. [Вярата в Аза, вярата в крайностите и невежеството в *Камадхату* са неутрални. Другите *анушаи* тук са лоши.]⁶⁵**
ūrdhvam avyākṛtāḥ sarve

Всички *анушаи*, принадлежащи на *Рупадхату* и *Арупя-дхату* са неутрални. В действителност всички замърсени *дхарми*, когато носят възмездие, носят болезнено възмездие. Но страданието не съществува в тези две сфери, защото причини (гняв и пр.) за извършване на зло спрямо другите тук не съществуват.

- 19b. **Вярата в Аза, вярата в крайностите и невежеството са неутрални в *Камадхату*.**
kāte satkāyadarśanam | antagrāhaḥ sahābhyāṃ ca mohaḥ

В *Камадхату* вярата в Аза, вярата в крайностите и невежеството, свързано с тях, са неутрални.

В действителност тези *анушаи* не са в противоречие с даването и другите добри дела. Човек мисли: „Нека съм щастлив в бъдеще!“ и прави дарове и спазва предписанията.⁶⁶

Грешният възглед за аниhilацията благоприятства освобождението. Ето защо Благословения е казал: От доктрините на *Тиртхиките*, *Tīrthika*, най-добра е тази, която казва: „Аз не съществувам, мои неща не съществуват; аз няма да съществувам, нещата, които ми принадлежат, няма да съществуват“.

Тези два възгледа – вярата в Аза и вярата в крайностите – са само отклонения, отнасящи се до неща, които съставят псевдоличността. Те не причиняват вреда на другите и следователно са морално неутрални.

Но тези различни причини – понеже не са в противоречие с даването и пр. – могат да се приложат към „желанието за рая“ и към егоизма (*асмимана*, v.10), които също така ще са неутрални, само че Школата не допускаа това. Някои древни учители⁶⁷ казват също: „Вродената вяра в Аза, която се намира сред хищните животни и птици, е неутрална. Но дълбоко обмислената вяра в Аз е лоша“.⁶⁸ (Същото важи и за вродената и дълбоко обмислената вяра в крайностите).

19с. Другите *анушаи*, тук, са лоши.

śeṣās tv ihāśubhāḥ ||

Другите *анушаи* от *Камадхату* са нечисти (*ашубха*, *aśubha*), тоест лоши (*акушала*, *akuśala*).

От деветдесетте и осем *анушаи* колко са корени на злото (*акушаламула*)? Колко не са?

20а-в. Похот, гняв и муди в *Камадхату* са корени на зло.⁶⁹

kāme 'kuśalamūlāni rāgapratighamūḍhayah |

Цялата похот (*рага*), целият гняв (*пратигха*) и цялата муди, *mīdi* (тоест цялата заблуда или *моха*),⁷⁰ принадлежащи на *Камадхату* – с изключение на заблудата, която е вярата в Аз и вярата в крайностите – са, в тази последователност, трите корена на злото – алчност, гняв и невежество. Вярата в Аза и вярата в крайностите не са корени на зло, защото корен на злото е само това, което е лошо и е само корен на зло.⁷¹

Другите *анушаи* на са корени на зло.

Колко *дхарми* са неутрални корени? Колко не са?

20c. **Три корена – желание, невежество и *мати* (тоест *праджня*) са неутрални.**⁷²

trīṇy akuśalamūlāni tṛṣṇā 'vidyā matiś ca sā ||

Вайбхашиките от Кашмир твърдят, че желанието, невежеството и *праджня*, които са неутрални, от какъвто и вид да са, до и включително *праджня*, възникваща вследствие на възмездие,⁷³ са неутрални корени.⁷⁴

20d. **Другите не са корени, защото техният начин на действие е двойствен и насочен нагоре.**

dvaidhordhvavṛtter nāto 'nyau

Съмнението (*вичикитса*) не може да се разглежда като корен, понеже е двойно и е подвижно по природа. Егоизмът (*мана*), бидейки „издигане“ на ума, не е корен, тъй като се състои от насочване нагоре – обратното на корен. Защото в този свят корените са твърди и растат надолу.

21b-d. **Четири [казват *Апарантаките*]: желание, възгледи, егоизъм и заблуда са неутрални. В действителност има три съзерцания, основани на невежество.**⁷⁵

*catvāry eveti bāhyakāḥ | tṛṣṇādr̥ṇi mānamohās te
dhyāyitritvādavidyaḥ ||*

Могат да се разграничат „вглъбяване от ((вследствие на)) желание“ (*тришноттарадхияин, tṛṣṇottaradhyāyin*), „вглъбяване от (грешни) възгледи“ (*дришноттарадхияин, dr̥ṣṭyuttaradhyāyin*) и „вглъбяване от гордост“ (*маноттарадхияин, mānottaradhyāyin*). Само че тези тези съзерцавания ((вглъбявания)) са такива поради заблуда или невежество.⁷⁶

Дали четиринадесетте „неопределени въпроси“ (*авякрита-васту, avyākṛtavastu*), за които Писанието⁷⁷ говори, са наречени така, защото са неутрални (*авякрита, avyākṛta*) в смисъла, който току що изследвахме?

Не. В *Сутрата* неутралният въпрос е въпрос, който трябва да се остави настрана, тоест такъв вид въпрос е наречен неутрален, да не му се отговаря, защото трябва да се остави настрана или да се отхвърли. Обектът на такъв въпрос е наречен „неопределен ((неточен)) въпрос“.

Има четири вида въпроси:

1. Въпрос, на който се отговаря по категоричен начин.
2. Въпрос, на който се отговаря, правейки разграничение.
3. Въпрос, на който се отговаря с друг въпрос.
4. Въпрос, на който не се отговаря.

22. Еднозначен отговор, като за смъртта. Разграничаващ отговор, като за прераждането. Отговор с въпрос, като за превъзходството. Отговор, отхвърлящ въпроса, като за не-идентичността.⁷⁸

*ekāmśato vyākaraṇaṃ vibhajya paripṛchaya ca |
stihāyaṃ ca maraṇotpattiviśiṣṭātmā 'nyatādivat ||*

1. Ако някой попита: „Дали всички същества умират?“, трябва да се отговори категорично: „Да, умират“.

2. Ако някой попита: „Дали всички същества ще бъдат преродени?“, трябва да се отговори с разграничаване: „Съществата, „надарени“ със замърсявания ще бъдат преродени, а тези, свободни от замърсявания, няма да бъдат преродени“.

3. Ако някой попита: „Човек⁷⁹ по-висш ли е или по-нисш?“, трябва да се отговори с въпрос: „В сравнение с кого?“. Ако той отговори: „В сравнение с боговете“, трябва да се отговори: „Понисш“. Ако отговори: „В сравнение със съществата в болезнените светове на прераждане“, трябва да се отговори: „По-висш“.

4. Ако някой попита: „Дали *Скандхите* са същото нещо като *самтвa* – живото същество – или различно нещо?“, този въпрос трябва да се отхвърли, защото нещото, наречено „живо същество“ не съществува. По същия начин трябва да се отхвърли въпроса: „Детето на бездетната жена бяло ли е или черно?“

Как може да кажете (в *Карика* 22), че на този четвърти въпрос е отговорено, след като не е отговорено дали *скандхите* са – да или не – същите като живото същество?

На този въпрос се отговаря, като се казва: „Този въпрос се отхвърля“. Така за него няма отговор.⁸⁰

Друг казва, че вторият въпрос, като първия, изисква категоричен отговор: „Всички същества не възникват“.

Но авторът казва, че за да оправдае дадения пример [от *Вайбхашиките*] на втория вид въпрос пред някой, който пита:

„Тези, които умират, ще се преродят ли?“⁸¹, трябва да се отговори с разграничаване [„Не всички ще се преродят. Тези, които са „надарени“ със замърсявания ще се преродят, но не тези, които са свободни от тях“.]

[Той казва отново, че третият въпрос също изисква категоричен отговор.] В действителност човешкото същество е едновременно по-висше и по-нисше в зависимост от точката на сравнение. По същия начин, както някой би попитал: „Съзнанието (*виджняна*, *vijñāna*) причина ли е или резултат?“, [трябва да се отговори: „То е причина по отношение на своя резултат и резултат по отношение на своята причина“.] Но, казва авторът, за някой, който пита по категоричен начин: „Човек по-висш ли е или по-нисш?“, не е необходимо да се отговаря категорично: „по-висш“ или „по-нисш“. Този отговор трябва да е с разграничаване – най-напред трябва да се разбере намерението на питащия.

*Абхидхармиките*⁸² казват:

1. Категоричен отговор – ако някой пита: „Дали Благословения е *Архатът Самяksamбуддха*? Дали *Дхармата*, за която говори, е добре изговорена? Дали *Самгхата* ((*Samgha*, будистката общност)) на *Шправаките*, *Śrāvaka*, е добре обучена? Дали физическата материя (*рупа*, *rūpa*) е непостоянна? ... Дали съзнанието (*виджняна*) е непостоянно? Може ли Страданието да бъде узнато?“, тогава на тези въпроси трябва да се отговори по категоричен начин заради изключителната полза (от такъв един отговор).⁸³

2. Отговор, правейки разграничение. Ако някой попита: „Желая Почитаемия да ме научи на *дхармите*“, трябва да се направи разграничение: „*Дхармите* са многобройни – минали, настоящи и бъдещи – на кои желаете да ви уча?“. Ако отговори: „Учете ме на миналите *дхарми*“, трябва да се разграничи: „Миналите *дхарми* са многобройни – *рупа*, *ведана*, *самджня*,

самскар и виджняна. Ако попита: „Учете ме на *рупа*“, трябва да се разграничи: „Има три *рупи* – добри, лоши и неутрални“. Ако попита: „Учете ме за добрите“, трябва да се разграничи: „Има седем вида добра *рупа* – въздържане от убийство ... и въздържане от празни приказки“. Ако попита: „Учете ме на въздържане от убийство“, трябва да се разграничи: „То бива три вида – възникнало от трите корена на доброто, не-алчност (*алобха*, *alobha*), не-гняв (*адвеша*, *adveṣa*) и не-невежество (*амоха*, *atoha*)“. Ако попита: „Учете ме на въздържане от убийство, възникнало от не-алчност“, трябва да се разграничи: „То е двойно – *виджняпти* и *авиджняпти*. На кое желаете да ви уча?“

3. Отговор с въпрос – същият въпрос, зададен от човек с „неверно“ сърце, е въпрос, на който трябва да се отговори с друг въпрос. Ако такъв човек попита: „Желая Почитаемия да ме научи на *дхармите*“, в отговор трябва да се попита: „*Дхармите* са многобройни, на кои желаете да ви уча?“ Не трябва да се прави разграничение (минали, настоящи и бъдещи *дхарми*), а да продължава в отговор да задава въпроси, докато питащият замълчи или сам уточни.⁸⁴ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 76a15ff).

Но ако човек с добро сърце и човек с лошо сърце не ви задават въпроси, а се задоволят като само изразят желанието: „Научете ме на *дхармите*“ и ако от друга страна, човек не им отговаря, не им обяснява и е доволен само да ги попита: „На кои *дхарми* да ви уча?“, как може да кажете, че има въпрос и отговор?

Авторът отговаря: Този, който казва: „Учи ме на Пътя“, пита за Пътя, точно както ако питаше: „Какво е Пътят?“ От друга страна чрез контра въпроси човек обяснява въпросите на питащия: тогава Пътят не е ли обяснен (*вякрита*, *vyākṛta*)?

Ако това е така, тогава има ли отговор във вид на въпрос на втория и третия вид въпроси?

Не, отговорите се различават, понякога се прави разграничение, понякога не.⁸⁵

4. Въпрос, който се отхвърля. Ако някой пита: „Краен или безкраен е броят на хората и пр.?, тогава този въпрос трябва да се отхвърли.

В самата *Сутра* може да се намери определение на тези четири въпроса и отговора. Почитаемите *Махасамгхики*, *Mahā-sāṅghika*, четат *Сутрата* (*Диргха*, *Dīrgha*, TD 1, т.51b1, *Мадхяма*, *Madhyama*, TD 1, т.609a24), която казва: „*Бхикиу*, има четири отговора на въпроси. Кой са тези четири? Има въпроси, на които трябва да се отговори по категоричен начин ...; има въпроси, които трябва да се отхвърлят. Кой е въпросът, на който трябва да се отговори по категоричен начин? Когато някой попита дали всички *скандхи* са непостоянни. Кой е въпросът, на който трябва да се отговори като се направи разграничение? Когато някой попита, какво усещане се изпитва вследствие на възмездие за едно доброволно действие ((букв. какво възмездие, изразяващо се в усещане, изисква едно доброволно действие))? Кой е въпросът, на който трябва да се отговори с въпрос? Когато някой попита дали *самджня* ((идеята)) е душата на човека,⁸⁶ трябва да се зададе контра въпрос: „Приятелю, какво мислиш, че е душата?“ и ако той отговори: „Приятелю, аз мисля, че душата е груба“, трябва да му се отговори, че *самджня* е различна от душа (*Dīrgha*, i.195). Кой е въпросът, който трябва да се отхвърли? Когато някой попита дали светът е вечен, не-вечен, вечен и не-вечен, нито вечен, нито не-вечен; дали броят на хората е краен, безкраен, нито краен, нито безкраен; дали *Татхагата* ((*Tathāgata*, епитет на Буда, означаващ „така дошъл, така си отишъл“))⁸⁷ съществува след смъртта ... или дали жизненият принцип е различен от тялото. Тези въпроси, О *Бхикиу*, трябва да се отхвърлят“.

У някой човек една *анушя* или латентно замърсяване се прикрепя към определен обект. Този човек е вързан към този обект посредством тази *анушя*.

Трябва да изследваме към какъв обект е вързан човек вследствие на минала, настояща или бъдеща *анушя*.

От тази гледна точка *анушаите* или *клешите* биват два вида: специфични *клеши*, а именно похот, гняв, егоизъм⁸⁸ и общи *клеши*, а именно възгледи, съмнение и невежество.

23. Човек е вързан посредством похот, гняв и егоизъм – минал или настоящ – към обекта, от който са били произведени, без да са били изоставени.

rāgapratighamānaiḥ syād atītapratyupasthitaiḥ | yatrot-pannā 'prahīṇāste tasmiṁ vastuni saṁyutaḥ ||

Когато специфичните *клеши* са възникнали по отношение на определен обект (минал, настоящ или бъдещ, или който следва да се изостави с Виждане и пр.), който обект така се намира в миналото или в настоящето, то ако ((*клешите*)) не са изоставени, човекът, у когото се произвеждат, е вързан към този обект посредством тези специфични *клеши*. Защото бидейки специфични, те не се произвеждат непременно у всички хора по отношение на всички неща, а по-скоро у някой човек по отношение на някое нещо.

24а-б. Човек е вързан към всички обекти от същите бъдещи *клеши*, защото те са умствени състояния.

sarvatrāṇāgatair ebhir mānasaiḥ

Човек е вързан към всеки и всички обекти (минали, настоящи и бъдещи [и от петте категории, изоставяни посредством Виждане и пр., според случая]) от същите тези специфични бъдещи *клеши*, защото те принадлежат на *мановиджняна* ((*таповіjйāна*, умственото съзнание)). Защото сферата на *манас* е тривременна ((минало, настояще, бъдеще)).

- 24b. **Човек е вързан към обекта от неговия времеви период посредством същите бъдещи клеши, тъй като те не са умствени състояния.**

svādhvike paraiḥ |

Човек е вързан към бъдещи обекти посредством бъдеща похот и гняв, които са различни от предхождащите – тоест немумствени състояния, имащи връзка с петте сетивни съзнания. Петте съзнания в действителност познават само едновременни на тях обекти.

Понякога това правило засяга само бъдещи похот и гняв от категорията *utpattidхармин*, *utpattidharmin* – категорията „предназначен да възникне“. Когато те не са предназначени да възникнат – обратно.

- 24c. **Непредназначени да възникнат, човек е вързан от същите навсякъде.**

ajaiḥ sarvatra

„Навсякъде“, тоест, към всички обекти – минали, настоящи и бъдещи.

- 24c-d. **Човек е вързан навсякъде посредством другите, независимо кои са.**

śeṣais tu sarvaiḥ sarvatra saṃyutaḥ ||

Човек е вързан към всички обекти от трите времеви периода и петте категории, според случая, посредством другите – общите *клеши* – които, имайки за обект петте *упаданаскандхи*, се произвеждат във всичко и по отношение на всичко, независимо към кой период принадлежат.

[*Саутрантиките* критикуват тази теория.⁸⁹] Дали *клешите* и миналите и бъдещите обекти наистина съществуват?

Ако се каже, че те наистина съществуват, ще се приеме, че обусловените неща винаги съществуват и следователно са вечни. Ако те не съществуват, как е възможно да се каже, че човек е вързан към тези обекти посредством *клешите* или че е освободен от тях?

Вайбхашиките твърдят, че миналите и бъдещите *дхарми* наистина съществуват. Въпреки това обусловените неща не са вечни, защото са надарени с характеристиките (*лакишана, lakṣaṇa*, ii.45c-d) на обусловените неща. За да илюстрираме по добре тяхната позиция, представяме накратко учението им:

25a. *Дхармите* съществуват в трите времеви периода.
sarvakālāstitā

Защо?

25a. Защо така е казал Благословения.⁹⁰
uktatvāt

1. Благословения е учил със собствените си думи за съществуването на минало и бъдеще: „Монаси, ако минала *рупа* не съществува, светите учени *Шраваки* нямаше „да вземат предвид“ миналата *рупа* ... Ако бъдеща *рупа* не съществува, светите учени *Шраваки* нямаше „да се наслаждават“ на бъдещата *рупа*. Поради това, че бъдещата *рупа* съществува, светите учени *Шраваки* ...“⁹¹

25b. Защо умственото съзнание се предшества от две.
dvayāt

2. Благословения безусловно учи на същото учение, когато казва: „Съзнанието се произвежда по причина на две. Кой са тези две? Органът на зрение и видимото нещо, ... умът и *дхармите*“.⁹² Само че ако миналите и бъдещите *дхарми* не съществуваха, умственото съзнание, което ги има за свой обект, нямаше да възниква по причина на тези двете.

[Това са доказателствата, взети от Писанието. Колкото до доказателствата вследствие на разсъждение:]

25c. Защото то има обект.

sadviṣayāt

3. Съзнание може да възникне при условие, че има обект, но не, ако няма обект. Ако минали и бъдещи неща не съществуваха, би имало съзнание без обект, само че съзнание без обект няма.

25d. И защото миналото носи резултат.

phalāt |

4. Ако миналото не съществуваше, как може доброто и лошото действие да дават резултат? В действителност в момента, в който резултатът се произведе, причината за възмездие (ii.54c-d) е минала.

Ето защо вследствие на доказателствата от Писанието и цитираните по-горе разсъждения, *Вайбхашиките* утвърждават съществуването и на минало, и на бъдеще.

Учителите, които наричат себе си *Сарвастивадини*, *Sarvāstivādin*, „вярващи в съществуването на всичко“, твърдят, че миналото и бъдещето съществуват.

25c-d. Този, който утвърждава съществуването на дхармите от трите времеви периода, се казва, че е Сарвастивадин.

tadastivādāt sarvāstivādā iṣṭāḥ

Учителите, които утвърждават съществуването на всички неща – минали, настоящи и бъдещи – са *Сарвастивадини*. Онези, които утвърждават съществуването на настоящето и на

част от миналото, а именно съществуване на действие, което не е дало своя резултат; и не-съществуването на бъдеще и на част от миналото, а именно не-съществуването на действие, което е дало своя резултат, се смятат за *Вибхаджавадини* ((*Vibhaja-vādin*, такъв, който разграничава)); [те не принадлежат на *Сарвастивадинската* Школа.]⁹³

Колко системи има в тази Школа? [Колко начина за разбиране на учението за съществуването на всичко (*сарвастивада*) има? Кое е най-доброто?]

25d. Има четири вида *Сарвастивадини*, учещи съответно на различие в съществуването (*бхава*), на различие в характеристиката, на различие в условието и на взаимно различие.⁹⁴
caturvidhāḥ || te bhāvalakṣaṇāvasthā 'nyathā 'nyathikasamjñitāḥ |

1. *Бхаданта Дхарматрата*, *Dharmatrāta* защитава *бхаванятхатва*, *bhāvānyathātva*, тоест той утвърждава, че трите времеви периода – минало, настояще и бъдеще – се разграничават поради нетъждествеността на тяхното съществуване (*бхава*).

Когато една *дхарма* преминава от един времеви период в друг, нейната природа не се променя, но нейното съществуване се променя. Счупването на златна ваза е пример, показващ различие във формата: нейната форма (*самстхана*, *saṁsthāna*, i.10a) е променена, но не цветът ѝ. Един пример, който показва различие в качествата, е мляко, ставащо на суроватка: неговият вкус, твърдост и смиланост се променят, но не и цвета му. По същия начин, когато една бъдеща *дхарма* преминава от бъдещето в настоящето, нейното бъдещо съществуване е изоставено, а нейното настоящо съществуване е придобито, но природата ѝ остава същата. Когато тя преминава от настоящето в

миналото, нейното настоящо съществуване е изоставено и нейното минало съществуване е придобито, но природата ѝ остава същата.

2. *Бхаданта Гхошака, Ghoṣaka* защитава *лакшананятхатва, lakṣaṇānyathāiva*, тоест времевите периоди се различават поради различието на техните характеристики.

Една *Дхарма* преминава през времевите периоди. Когато тя е минала, тя е надарена с минали характеристики (*лакшана*), но не е лишена от своите настоящи и бъдещи характеристики. Когато тя е бъдеща, тя е надарена със своите бъдещи характеристики, но не е лишена от своите настоящи и минали характеристики. И когато е настояща, тя е надарена със своите настоящи характеристики, но не е лишена от своите минали и бъдещи характеристики.⁹⁵ Пример: един мъж, привлечен от една жена, не е непривлечен от други жени.

3. *Бхаданта Васумитра* защитава *авастханятхатва, avasthānyathāiva*, тоест времевите периоди се различават поради различие в условията (*авастха, avasthā*). Една *дхарма*, преминавайки през времевите периоди, след като е „приела“ определено условие, става различна поради различието на нейното условие, а не поради различие в нейната субстанция. Например: дъска за игра, разчертана на квадратчета и жетон, поставен в квадратче, на което пише едно, е едно, поставен в квадратче, в което пише десет, е десет, поставен в квадратче, в което пише сто, е сто.

4. *Бхаданта Буддхадева, Buddhadeva*, защитава *аньонятхатва, anyonyathāiva*, тоест времевите периоди се установяват поради тяхната взаимовръзка.

Една *дхарма*, преминавайки през времевите периоди, взема различни имена поради различните взаимовръзки, тоест тя е наречена минала, бъдеща или настояща поради връзката с това, което я предшества или което я следва. Например една и съща жена е и дъщеря, и майка.⁹⁶

По такъв начин тези четири учители утвърждават съществуването на всичко.⁹⁷

Първият, утвърждаващ „трансформацията“ (*паринама, pariṅāta*), може да бъде опроверган заедно със *Самкхяите*.⁹⁸

В тезата на втория учител времевите периоди – минало, настояще и бъдеще – се намират заедно, тъй като трите характеристики се намират навсякъде. Примерът обаче няма нищо общо с проблема, защото във въпросния мъж има активна похот по отношение на една жена и само „притежание на похот“ (ii.36) по отношение на другите жени.

В тезата на четвъртия учител трите времеви периода съществуват едновременно: една минала *дхарма*, например, е минала по отношение на тази, която тя предхожда, бъдеща е тази, по отношение на която тя следва и настояща – по отношение на която тя предхожда и следва.

26а. Третата е най-добра.

trīyaḥ śobhanaḥ

Най-добрата система, следователно, е тази на *Васумитра*, *Vasumitra*.

26b. Трите времеви периода се доказват по причина на тяхната дейност,

adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ ||

според която времевите периоди и условията се установяват вследствие на извършването на дейност от *дхармата*. Когато *дхармата* не извършва своята дейност, тя е бъдеща, когато я извършва, тя е настояща и когато дейността е приключила, тя е минала.

[*Саутрантиките* критикуват:] Ако миналото и бъдещето съществуват като неща, те са настоящи: защо тогава се квалифицират като минало и бъдеще?

Все още незавършеното действие, в процес да бъде завършено или вече завършено е това, което определя времевия период на *дхармата*.⁹⁹

Много добре. Но какво действие ще припишете на *око-тамсабхага*, *tatsabhāga* ((око в тъмнина, изпълняващо своята функция да вижда))? Дейността на едно око е да вижда, а *око-тамсабхага* сега не вижда (i.42). Ще кажете ли, че неговата дейност е да проектира и да дава резултат (*фаладанапариграха*, *phaladānaparigraha*, ii.59)? Но тогава, ако даването на резултат е едно „действие“, тогава причините *сбхагахету* и пр. (ii.59c) дават своя резултат, когато са минали и така се стига до заключението, че те извършват действието си в миналото и като следствие ще са в настоящето. Или ако действие, за да бъде извършено, изисква проектиране и даване на резултат, тези минали причини ще бъдат най-малкото полунастоящи. Така времевите периоди са смесени.

27а. Какво се противопоставя [на активността на *дхармата*]?
kiṃ vighnaṃ

Но ако тя винаги съществува, защо *дхармата* не изпълнява винаги своята дейност? Какво препятствие е причина тя понякога да произвежда, а понякога да не произвежда своето действие? Не може да се каже, че нейното бездействие е резултат от не-присъствието на определени причини, тъй като тези причини също винаги съществуват.

27а. Как може една дейност да е минала и пр.?
tat kathaṃ

И как може самата дейност да е минала и пр.? Може ли да си представите втора дейност от дейност? Това би било абсурд. Но ако дейността сама по себе си (*сварупасаттанекшая, svarūpasattāpekṣaya*) е минала и пр., защо да не приемем, че същото се отнася и за *дхармата*? И кой казва, че времевите периоди зависят от минала дейност и пр.? Ще кажете ли, че дейността не е нито минала, нито настояща, нито бъдеща и въпреки това съществува? Тогава, бидейки необусловена (*асамскрита, asaṃskṛta*), тя ще е вечна (*нитя, nitya*) и как тогава може да казвате, че една *дхарма* е бъдеща, когато тя не упражнява своята дейност, или че е минала, когато повече не я упражнява?

Тези възражения щяха да важат [отговарят *Сарвастивадините*], ако дейността беше нещо друго освен самата *дхарма*.¹⁰⁰

27b. Но тя не е друго освен дхармата.
nānyat

Така че тази грешка не съществува. Следователно

27b. Времевите периоди повече не са оправдани.
adhvāyogaḥ

Ако дейността е същото каквото е *дхармата* и ако *дхармата* винаги съществува, нейната дейност щеше винаги да съществува. Как и защо казваме, че понякога е минала, понякога бъдеща? Разграничаването на времеви периоди не е оправдано.

[*Сарвастивадините* отговарят:] Как да не е оправдано? В действителност обусловената *дхарма*, която не е възникнала, се нарича бъдеща. Тази, която, след като е възникнала, не е унищожена, се нарича настояща и тази, която е унищожена, се нарича минала.

[*Саутрантиките* отговарят:] Ако в миналото и бъдещето *дхармата* съществува със същата природа (*тенаиватмана, tenaivātmanā*), както когато е настояща

27b-с. Как може съществуването по един и същ начин да бъде невъзникнало или унищожено?

tathā sataḥ | ajātanaṣṭatā kena

Ако уникалната собствена природа на *дхармата* продължава да съществува, как може тази *дхарма* да бъде не-възникнала или унищожена? Какво е това, което сега ѝ липсва, поради липсата на какво се квалифицира тя като не-възникнала? Какво е това, което по-късно ѝ липсва, че поради липсата му се квалифицира като унищожена? Следователно, ако някой не приема, че *дхармата* съществува след като е била не-съществуваща и не съществува повече, след като е била съществуваща, трите времеви периода не могат да се установят или да се докаже, че съществуват.¹⁰¹

[От полза е да се изследват доводите на *Сарвастивадините*].

1. Аргументът, че понеже притежават характеристиките на обусловените неща (възникване и пр., ii.452), обусловените неща не са вечни, въпреки че съществуват както в миналото, така и в бъдещето, е чисто празнословие, защото ако тя винаги съществува, *дхармата* няма да се поддава нито на възникване, нито на умиране. „*Дхармата* е вечна и не е вечна“: да се говори по този начин означава да противоречим на собствените си думи.

Това е, което строфата обяснява, когато казва: „Собствената природа винаги съществува, но това не значи, че съществуването е вечно, нито че съществуването е различно от неговата собствена природа: това е заявено ясно от Учителя“.¹⁰²

2. По отношение на аргумента, че Благословения учи на съществуването на минало и бъдеще, тъй като е казал: „Миналото действие съществува и бъдещите резултати съществуват“,¹⁰³ ние ще кажем също, че миналото съществува и че бъде-

щето съществува. Миналото е това, което е било съществуващо, бъдещето е това, което, при положение че има причина, ще съществува. В този смисъл казваме, че миналото и бъдещето съществуват. Но те не съществуват като реални неща (*дравята, dravyata*), както е настоящето.

[*Сарвастивадините* протестираат:] Кой казва, че съществуват като настоящето?

Ако не съществуват като настоящето, как съществуват?

Сарвастивадините отговарят: Те съществуват в природата на миналото и бъдещето.

Но ако те съществуват сега, как може да им се приписва природата на минало и бъдеще? В действителност Благословения, в цитирания от *Сарвастивадините* текст, е имал намерение да заклеми възгледа, отричащ причината и следствието (iv.79, v.7). Той казва „миналото съществува“ в смисъл на „миналото беше“. Той казва „бъдещето съществува“ в смисъл на „бъдещето ще бъде“. Думата „е“ (*асту, asti*) е една *нипата* (*(nipāta, частица)*),¹⁰⁴ в същия смисъл, както в изразите: „Има (*асту*) предишно не-съществуване на лампата“, „има по-късно не-съществуване на лампата“ и пак: „Тази лампа *е* загасена, но не е загасена от мен“. По същия този начин текстът казва: „миналото съществува и бъдещето съществува“. Да се разбира обратното – съществуване в миналото – миналото сега няма да е минало.

[*Сарвастивадините* отговарят:] Разбираме, че Благословения, обръщайки се към аскетите *Лагудашикхияка, Lāguḍaśikhīyaka*,¹⁰⁵ се изразява така: „Минало действие, което е било унищожено, което е умряло и което е престанало, не съществува“. Според предложеното обяснение, смисълът ще бъде: „Това действие беше“. Само че може ли да предположим, че аскетите няма да приемат, че миналото действие вече е умряло?

[*Саутрантиките* отговарят:] Когато Благословения казва, че миналото действие съществува, той е имал предвид неговата сила да донесе резултат – сила, която е поставена в серията на вършителя чрез действието, което сега е умряло. Да се разбира

обратното, тоест, че миналото действие действително съществува сега само по себе си, как може да се счита за минало?

За останалото Писанието съдържа официална декларация. Благословения казва в *Парамартхашунятасутра*, *Paramārthasūnyatāsūtra*: „Окоето, О *Бкикиу* ((монаси)), възниквайки, не идва от никое място; умирайки, то не остава в никое място. По този начин, О *Бкикиу*, окоето съществува след като е било не-съществуващо и след като е съществувало, изчезва“.¹⁰⁶ Ако съществуваше бъдещо око, Благословения нямаше да каже, че окоето съществува само след като е било не-съществуващо.

[*Сарвастивадините* може би ще кажат:] Изразът „то съществува след като е било не-съществуващо“ означава „след като е било не-съществуващо в настоящето“ (*вартамане* ‘*дхвани абхутва*, *vartmāne’ dhvani abhūtvā*), тоест „след като е било не-съществуващо като настоящо“ (*вартаманабхавена абхутва*, *vartamānabhāvena abhūtvā*).

Това е недопустимо, защото времевите периоди не се различават от окоето.

Означава ли, че това трябва да се разбира като: „След като е било не-съществуващо по своята собствена природа (*свалакшаната*, *svalakṣaṇata*)? Само че това ще означава явно да се признае, че бъдещото око сега не съществува.

3. Колкото до аргумента, че „миналото и бъдещето съществуват, понеже съзнанието възниква по причина на две неща“, трябва ли да се разбира, че след като умственото съзнание възниква по причина на умствения орган и минала, настояща или бъдеща *дхарма*, тези *дхарми* са необходимо условие за умственото съзнание да възникне до същата степен, до която и умствения орган, тоест в качеството му на „генериращо условие“ (*джанакапратая*, *janakaprataya*)? Или те са единствено „условия в качеството им на обект“ (*аламбанаматра*, *ālambanamātra*, ii.62c)? Очевидно бъдещите *дхарми*, които ще се произведат след хиляди години или които никога няма да се произведат, не са генериращите причини на едно настоящо умствено съзнание. Очевидно *Нирвана*, която противостои на цялото възникване, не

може да бъде генерираща причина. Достатъчно е, че *дхармите* са условие за възникване на съзнание в качеството им да бъдат обект: нека приемем, че е така и за бъдещите, и за миналите *дхарми*.

[*Сарвастивадините* питат:] Ако миналите и бъдещите *дхарми* не съществуват, как може те да бъдат обекти на съзнание?

Те съществуват по начина, по който са взети за обекти.

И по какъв начин са взети за обекти?

[Те са взети за обекти с белега на миналото и бъдещето,¹⁰⁷ като съществували или като идващи в съществуване]. В действителност човек, който помни минал видим обект или минало усещане, не вижда „това е“, а си спомня „това беше“. Човекът, който предвижда бъдещето не вижда бъдещето като съществуващо, а го предвижда като идващо в съществуване (*бхавишят, bhaviṣyat*).

Друг въпрос. Паметта (която е определено умствено съзнание) грабва едно видимо нещо, което е било видяно, едно усещане, което е било почувствано, тоест видим обект и усещане в настояще състояние на съществуване. Ако *дхармата*, която човек си спомня в действителност е тази, която е грабната от паметта, тя се проявява в настоящето, ако тя не е тази, която е грабната от паметта, тогава съзнанието за памет определено има не-съществуващ обект.

Ще кажете ли, че миналите и бъдещи видими обекти съществуват без да са настоящи, защото миналите и бъдещи видими обекти не са нищо друго освен атоми (*параману, paramāṇu*) в състояние на разпръснатост (*випракирна, vipra-kīrṇa*)? Ние ще кажем: 1) когато посредством паметта или посредством предусещане съзнанието взема за свой обект минал или бъдещ видим обект, то не го взема като един обект в състояние на разпръснатост, напротив, той го взема като ведно събрани (*самчита, saṁcita*) атоми; 2) ако един минал или бъдещ видим обект е видимият обект от настоящето с тази малка разлика, че атомите са разпръснати, тогава атомите ще са вечни, за тях

никога няма да има нито производство (*utpada, utpāda*), нито разрушение – ще има само свързване и разпръскване на атоми. Да се защитава такава теза означава да се приеме докрината на *Адживиките*, *Ājīvika*, и да се отхвърли *Сутрата* за *Сугата*, *Sugata*: „Окото, О *Бхишу*, възниквайки, не идва от никое място ...“; 3) аргументът не важи за усещането и за другите „нетвърди“ (*амурта, amūrta*) *дхарми*: понеже не са комбинации от атоми (*анараманусамчита, arāmaṇusaṃcita*), не виждаме как могат да бъдат в миналото или в бъдещето, атоми в състояние на разпръскване. При това човек си спомня усещането, както е било изпитано в действителност, когато е било настоящо. Човек го предусеща така, както ще бъде изпитано, когато ще стане настоящо. Ако минало и бъдеще е това, което човек грабва чрез паметта или чрез предусещане, то ще е вечно. Следователно умственото съзнание, наречено „памет“, има не-съществуващ обект, а именно усещане, което сега, в настоящето, не съществува.

[*Вайбхашиките* казват:] Ако това, което не съществува абсолютно, може да е обект на съзнанието, тогава тринадесетата *аятана* (i.14) може да бъде обект на съзнание.

[Авторът отговаря:] Тогава какво е според вас обектът на едно съзнание, което казва: „Няма тринадесета *аятана*?“

То е неговото име, „тринадесета *аятана*“.

Тогава този обект е само име, а обозначеното нещо, обектът, не съществува. Нещо повече, това ще е съществуващият в настоящето обект, към който съзнанието от предишното не-съществуване на звук ще има отношение?

[*Вайбхашиките* отговарят:] Обектът на това съзнание е самият звук [а не неговото не-съществуване].

Тогава всеки, който е в търсене на не-съществуването на звука, ще вдига шум!

[Вайбхашиките отговарят:] Не, защото звукът, за който има предишно не-съществуване, съществува в едно бъдещо състояние и то е този звук, в своето бъдещо състояние, който е обектът на предишното не-съществуващо съзнание.

Но ако бъдещият звук, за който има предишно не-съществуване, съществува в действителност, как може да съществува идеята, че той сега не съществува?

[Вайбхашиките отговарят:] Той не съществува в настоящето (*вартамано насту*, *vartamāno nāsti*), откъдето и идеята „той не съществува сега“.

Нямате право да говорите по този начин, защото това е същата *дхарма*, която е минала, настояща и бъдеща. Или, ако има разлика между бъдещ и настоящ звук, а идеята „той не съществува сега“ се отнася до тази разлика, тогава вие признавате, че отличителната характеристика настояще съществува след като не е съществувала. Затова трябва да докажем, че съществуването (*бхава*) и не-съществуването (*абхава*) може да бъде обект на съзнанието.

[Вайбхашиките казват:] Ако едно не-съществуващо нещо може да бъде един обект на съзнание, как може *Бодхисаттвата* в своето последно съществуване да казва: „Невъзможно е да знам, да виждам онова, което не съществува в този свят“?

Смисълът на този текст е ясен: „Аз не съм като другите горделиви (*абхиманика*, *ābhimānika*, v.10a) аскети, които си приписват едно не-съществуващо „просветление“¹⁰⁸. Колкото до мен, аз виждам като съществуващо това, което е“. Освен това, да се приеме вашата теза означава, че обектът на всяка

идея (*буддхи, buddhi*) ще е бъде реален. Ако всичко, което човек си мисли, е реално, няма да остане никакво място за съмнение или изследване (*вимарша, vimarśa*). Няма да има разлика между *Бодхисатвата* и другите.

Нека добавим още, че идеите определено имат съществуващи и не-съществуващи неща за свой обект, защото Благословения е казал ясно: „От момента, в който му казах: „Ела О, *Бхикуу!*“, моят *Шравака* ((*Śrāvaka*, ученик)) е напътстван от вечер до сутрин: той ще знае онова, което е, като „е“ (*сачча сатто джнясяти, sacca satto jñāsyati*) и онова, което не е, като „не е“; онова, което не е най-висше (*са-уттара, sa-uttara*) като не най-висше и онова, което е най-висше (*ануттара = Нирвана, anuttara=Nirvāṇa*) като най-висше“ (iv.127d).¹⁰⁹

Следователно аргументът, който *Сарвастивадините* дават в полза на съществуването на минало и бъдеще, тоест „защото обектът на съзнанието е съществуващ“, не е издържан.

4. *Сарвастивадините* също достигат до аргумент за резултата от действието. Но *Саутрантиките* не приемат, че един резултат възниква пряко от едно минало действие. Един резултат възниква от специално състояние на серията (*читтасамтанавишешат, cittasāntānaviśeṣāt*) – състояние, което произлиза от действието, както ще се види в края на този труд, където отхвърляме доктрината на *Ватсипутрите, Vātsīputrīya* (*атмавадапратишедха, ātmavādapraṭiśedha*, вж. iv.85a).

Но учителите, които утвърждават действителното съществуване (*дравятас*) на миналото и бъдещето, трябва също да допуснат вечност на резултата: каква ефикасност, *самартхя* ((*sāmarthya*, потенциал)) могат да припишат на действието? Една ефикасност по отношение на произвеждането (*уппада*)? Една ефикасност по отношение на действието нещо да се направи настоящо (*вартаманикарана, vartamānīkaraṇa*)?

а) това означава да се допусне, че възникването съществува след като е било не-съществуващо (*абхутва бхавати, abhūtvā bhavati*). Ако казвате, че самото възникване е предварително съществуващо, как може да приписвате ефикасност на нещо

спрямо същото това нещо? Не ви остава нищо друго освен да се присъедините към Школата на *Варшаганяите*, *Vārṣagaṇya*: „Онова, което е, единствено е. Онова, което не е, единствено не е. Онова, което не е, не възниква и онова, което е, не се разрушава“;¹¹⁰

б) какво трябва да разбираме под „действие, за да се направи нещо настоящо“?

Дали това е фактът на преместване на нещо на друго място? В това виждаме три затруднения:

1. Така резултатът ще е вечен.
2. Как може да се постигне резултат, когато той е нематериален (*арупин*, *arūpin*)?
3. Движението ще съществува, след като е било не-съществуващо.

Дали това ще бъде фактът на изменението на уникалната или собствена природа на предишно-съществуващия резултат (*свабхававишешана*, *svabhāvaviśeṣaṇa*)? Но в тази теза няма поява на изменение, което преди това да е било не-съществуващо.

Следователно *сарвастивада*, *sarvāstivāda*, „доктрината за съществуването на всичко“ на *Сарвастивадините*, които утвърждават действителното съществуване на минало и бъдеще в Будизма, не е добра. Не в този смисъл трябва да се разбира *сарвастивада*. Добрата *сарвастивада* се състои в утвърждаване на съществуването на „всичко“, като думата „всичко“ се разбира, както Писанието я разбира. Как *Сутрите* утвърждават, че всичко съществува? „Когато се каже „всичко съществува“, О *Брахмини*, това се отнася до дванадесетте *аятани*, *āyatana*: тези са равностойни ((еквивалентни)) термини“.¹¹¹

Или по-скоро „всичкото“, което съществува, са трите времеви периода. И беше казано как съществуват: „Това, което е било преди, е миналото“ (вж. по-горе стр. 1231).

Но ако миналото и бъдещето не съществуват, как може човек да е вързан (*самюкта, samyukta*) от минала или бъдеща *клеша* към нещо (*васту*), което е минало или бъдеще?

Човек е вързан от минала *клеша* по причина на съществуването в серията на една *анушая*, възникнала от минала *клеша*. Човек е вързан от бъдеща *клеша* по причина на съществуването на една *анушая*, която е причината за бъдещата *анушая* на една *клеша*, която пък е имала или ще има това нещо за свой обект.

Вайбхашиките казват: „Миналото и бъдещето наистина съществуват. Като се има предвид това, което не може да бъде обяснено, човек трябва да знае, че

27d. Природата на нещата наистина е дълбока
gambhīrā khaludharmatā ||

и със сигурност не може да бъде доказана чрез разсъждение“.¹¹²

[Така човек не трябва да отрича миналото и бъдещето].¹¹³

Човек може да каже, че това, което възниква, умира: например видимото. Човек може да каже, че това, което възниква, се различава от това, което умира. В действителност това, което възниква, е бъдещето. Това, което умира, е настоящето. Времето също възниква, защото това, което е възникващо, е обгърнато с време, има времето за своя природа,¹¹⁴ а *дхармата* възниква от времето поради множествеността на моментите от бъдеще време.¹¹⁵

Така приключихме с проблема, представен пред нас от теорията за *анушаите*.

Когато човек изоставя един обект¹¹⁶ посредством изчезването на притежаването, което е имал за този обект, има ли за него „разединяване“ от този обект вследствие на отсичането на притежаването на замърсяванията, които имат отношение към този обект? И изобщо, когато има разединяване, има ли изоставяне?

Когато има разделяне от обект, винаги има изоставяне на този обект, но не може да има изоставяне без разделяне.

28. **Когато това, което се изоставя чрез Виждане на Страданието, е изоставено, аскетът остава във връзка с него поради факта на другите универсални замърсявания. Когато първата категория е изоставена, той остава във връзка с нея поради факта на другите замърсявания, които я имат за свой обект.**¹¹⁷

*prahīṇe duḥkhadṛggheye saṃyuktaḥ śeṣasarvagaiḥ | prāk
prahīṇe prakāre ca śeṣaistadviṣayairmalaiḥ ||*

Да предположим, че човек влиза в пътя на Виждане на Истините. У него е възникнало Виждането на Страданието. Той е изоставил нещата (*васту*),¹¹⁸ които се изоставят чрез Виждане на Страданието, но още не се е разединил от тях чрез Виждането, защото продължава да бъде вързан към тези първи неща¹¹⁹ посредством универсалните замърсявания (v.12), чието изоставяне зависи от Виждането на Възникването и има отношение към тези първи неща.

В Пътя на Медитацията, в който човек успешно изхвърля девет категории (силна-силно и пр.) замърсявания, когато първата категория е изоставена, а другите – не, тези други категории замърсявания, свързани с първата категория, продължават да връзват (vi.33).

Колко *анушаи* се прилепват (*анушерате*) към всеки обект?

Никога няма да приключим, ако трябва да изследваме този проблем подробно. *Вайбхашиките* дават кратко изложение във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 449a16.

Общо взето може да се каже, че има шестнадесет вида *дхарми*, към обектите на които *анушаите* прилепват. За всяка сфера има пет категории (категории, изоставяни чрез Виждане на Страданието и пр.) плюс чистите *дхарми*. Съзнанията са от същите шестнадесет вида.

Когато знаем кои *дхарми* на кое съзнание са обекти, тогава можем да изчислим колко *анушаи* прилепват към тези *дхарми*.

29. Изоставяни чрез Виждане на Страданието и Възникването, изоставяни чрез Медитация, *дхармите* в *Камадхату* са сферата на три съзнания от тази сфера, на едно съзнание от *Рупадхату* и на чистото съзнание.¹²⁰

duḥkhaḥetudṛḡabhyāsapraheyāḥ kāmādhātujāḥ | svakātrayaikarūpāptāmala-vijñānagocarāḥ ||

Като цяло тези *дхарми* са обектът на пет съзнания. Трите съзнания от *Камадхату* се изоставят с Виждане на Страданието, с Виждане на Възникването и с Медитация (*абхяса* = *бхавана*, *abhyasa* = *bhāvanā*). Едно съзнание от *Рупадхату* се изоставя с Медитация.

30а-в. Същите три категории *дхарми* в *Рупадхату* са обектът на три съзнания от *Рупадхату*, три от *Камадхату*, едно от *Арупадхату* и чистото съзнание.¹²¹

svadādharaṭrayordhvaikāmalānāṃ rūpadhātujāḥ |

Трите съзнания от *Камадхату* и *Рунадхату* са същите както по-горе – те се изоставят чрез Виждане на Страданието и неговото Възникване и чрез Медитация. Съзнанието в *Арупядхату* се изоставя чрез Медитация. Като цяло тези *дхарми* са обектът на осем съзнания.

30c-d. Същите категории *дхарми* в *Арупядхату* са обектите на три съзнания от трите сфери и чистото съзнание.

ārūpyajāstridhātṽptatrayānāsraṅavagocarāḥ ||

Същите три съзнания. Като цяло тези *дхарми* са обектът на десет съзнания.

31a-b. *Дхармите*, изоставяни чрез Виждане на Унищожението и Пътя, всички са обекти на същите съзнания с прибавяне на съзнанието от тяхната собствена категория.

nirodhamārgadrggheyāḥ sarve svādhikagocarāḥ |

а) *дхармите* от *Камадхату*, изоставяни чрез Виждане на Унищожението, са обекти на петте съзнания, както по-горе, плюс съзнанието, изоставяно чрез Виждане на Унищожението: всичко шест съзнания;

б) *дхармите* от *Камадхату*, изоставяни чрез Виждане на Пътя, са обекти на петте съзнания, както по-горе, плюс съзнанието, изоставяно чрез Виждане на Пътя: всичко шест съзнания;

в) *дхармите* от *Рунадхату* и *Арупядхату* се изоставят чрез Виждане на Унищожението и Пътя: те съответно са обекти на девет и единадесет съзнания.

31c-d. Чистите *дхарми* са обектът на съзнание на последните три съзнания от трите сфери и на чистото съзнание.

anāsraṅvāstridhātṽvantyatrayānāsraṅavagocarāḥ ||

Те са обектите на десет съзнания – съзнанията от трите сфери, изоставяни чрез Виждането на Унищожението и Пътя, чрез Медитация и чистото съзнание.

Тук има две обобщаващи *шлоки*: „*Дхармите* от трите сфери, изоставяни чрез Виждането на Страданието и Възникването и чрез Медитация са, по реда на сферите, от областта на пет, осем, десет съзнания“. „За изоставянето чрез Виждането на Унищожението на Страданието и Пътя, прибавете ума от техния клас. Чистите *дхарми* са обектът на десет съзнания“.

Такива са шестнадесетте вида *дхарми*, обекти на шестнадесет вида съзнание. Сега ще изследваме коя *ануша* към коя *дхарма* се прилепя.

Пълен анализ ще ни отведе далеч встрани ((затова)) ще се задоволим с изучаването на типичния случай.

1. Нека сред обектите на привързване да изберем благоприятното усещане и да видим колко *анушаи* прилепват към него.

Благоприятното усещане бива седем вида: (1) принадлежащо на *Камадхату*, което се изоставя чрез Медитация; (2-6) принадлежащо на *Рупадхату* – от петте категории и (7) чисто.

Когато е чисто, *анушаите* не прилепват към него, както вече казахме.

Когато принадлежат на *Камадхату*, *анушаите*, изоставяни чрез Медитация и всички универсални *анушаи* прилепват към него.

Когато принадлежат на *Рупадхату*, всички универсални *анушаи* прилепват към него.

2. Колко *анушаи* прилепват към съзнанието, което има за свой обект благоприятно усещане?

Съзнанието, което има за свой обект благоприятно усещане е дванадесет вида: (1-4) принадлежи на *Камадхату* за категориите съзнание (с изключение на съзнанието, изоставяно чрез Виждането на Унищожението на Страданието); (5-9) принадлежи на *Рупадхату* – пет категории; (10-11) принадлежи на

Арупядхату – съзнанието, изоставяно чрез Виждане на Пътя и това, изоставяно чрез Медитация; (12) чистото съзнание.

Прилепващите към него според вида си са: 1. Четири категории от Медитация; *анушая* от сферата на *Камадхату*; 2. *Анушаи* от сферата на *Рупадхату*, които имат обусловените неща за свой обект; 3. Две категории *анушаи* от сферата на *Арупядхату*; 4. Универсалните *анушаи* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 452с20).

3. Колко *анушаи* се прилепват към съзнанието, имащо за свой обект съзнанието, което има за свой обект благоприятното усещане?

Съзнанието, което има за свой обект благоприятното усещане и което бива дванадесет вида, самото то е обект на съзнание, което може да бъде четиринадесет вида, а именно гореспоменатите дванадесет и (13-14) съзнанията от сферата на *Арупядхату*, изоставяни чрез Виждането на Страданието и Виждането на Възникването на Страданието.

Към това съзнание прилепват, според вида си, *анушаите*, описани по-горе в първите две сфери, плюс четири категории от *Арупядхату* (с изключение на *анушаята*, изоставяна чрез Виждане на Унищожението на Страданието).

Другите *дхарми* (двадесетте и две *индрии*, i.48с-d и пр.) ще бъдат изследвани на базата на този пример.¹²²

Умът е наречен *санушая*, *sānuśaya*, „имащ *анушая*“ поради *анушаите*. Трябва ли да мислим, че *анушаите* непременно се хранят и подслоняват (*анушерате*, *anuserate*)¹²³ в *санушая* ум?

Онези, които се подслоняват в него, са не-изоставените *анушаи*, чиито обект не е изоставен (v.61с-d), свързани с въпросния ум.

Онези, които не се подслоняват в него, са изоставените *анушаи*, несвързани с въпросния ум.

32a-b. **Замърсеният ум е санушая по два начина. Незамърсеният ум е санушая единствено поради факта на анушаите, които се настаняват в него.**¹²⁴
dvidhā sānuśayaṃ kliṣṭam akliṣṭam anuśāyakaiḥ |

1) Замърсеният ум е *санушая* поради факта на *анушаите*, които се подслоняват там – *анушаите*, с които е свързан, чиито обект не е изоставен, които умът взема за обект и 2) поради факта на *анушаите*, които не са там – изоставените *анушаи* и онези, с които е свързан – защото този ум продължава да ги има като спътници.

Не-замърсеният ум е *санушая* поради факта на *анушаите*, които се подслоняват там – неизоставените *анушаи*, свързани с ума.

В каква последователност се произвеждат десетте *анушаи* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 245b28 и сл.)?

Всяка една може да възникне след всяка една. Така няма правило, което да се прилага за всички тях. Въпреки това за последователността на тяхното произвеждане:

32c. **От моха има съмнение.**
mohākāṅkṣā

В началото, вързан от невежеството (*моха=авидя*), човек е объркан по отношение на Истините: той не намира удоволствие в Истината за Страданието, не я приема.

От това състояние на объркване възниква съмнение. Той разбира двете тези – съмнява се дали страданието е вярно или не-страданието е вярно.

32d. **Откъдето грешни възгледи.**
tato mithyādr̥ṣṭiḥ

От съмнението възникват грешните възгледи. Поради грешно учение и грешно размишляване той стига до преценката: „Това не е страдание“.

32e. Откъдето вяра в Аз.

satkāy adṛkṭataḥ ||

От грешния възглед възниква възгледът за личност, защото, неразпознавайки *скандхите* като страдание, той смята тези *скандхи* за съставляващи „Аза“.

33a. Откъдето вяра в крайностите.

tato 'ntagrahaṇaṃ

Откъдето има възглед за двете крайности, защото човек, вярващ в Аза, става привързан към идеята за вечност или за аниhilация на Аза.

33b. Откъдето почитане на морала и аскетичните практики.

tasmāc chīlāmarśaḥ

От това има почитане на морала и практиките, считани за средство за пречистване.

33c. Откъдето почитане на лоши възгледи.

tato dṛśaḥ |

От тук има почитане на онова, което е долно, почитане на онова, което той счита като средство за пречистване.

33d. Откъдето похот и гордост по отношение на собствените възгледи.

rāgaḥ svadr̥ṣṭau mānaś ca

От това има привързаност към собствените възгледи и гордост и удоволствие от тези възгледи.

33e. **И омраза по отношение на другите.***dveṣo 'nyatra*

От това има неприязън, защото, изпълнен изцяло със собствени възгледи, той се отвращава от възгледите на другите, които са противоположни на неговите собствени.

Според други учители има омраза спрямо собствените мнения, когато човек ги променя, защото похотта и другите *анушаи*, които се изоставят чрез Виждане на Истините, са онези, които имат за свой обект самия човек и неговите собствени възгледи.

33f. **Такава е последователността.***ity anukramah ||*

Това е последователността на възникването на десетте *клеши*.

Колко причини пораждаат *клешите*?

34. ***Клешите* [с пълните причини] възникват от неизоставянето на *анушаята*, от присъствието на техния обект и от грешна преценка.¹²⁵***aprahīṇādānuśayādviśayāt pratyupasthitāt ayoniśo manaskārāt kleśaḥ*

Например, похот възниква (1) когато *анушаята* на похотта е не-изоставена, не-напълно-позната (*апариджнята*, *aparījñāta*) – нейната противоположност не е възникнала (v.64); (2) когато *дхармите*, които предизвикват проявата на похот, а именно видимите неща и пр., се намират в обсега на преживяването (*абхасагата*=*вишаярушата-апанна*, *ābhāśagata*=*viśayarūpatā-āpanna*); (3) когато има грешна преценка.

Анушаята е причина, *дхармите* са нейния обект, а неправилната преценка е нейната непосредствена подготовка – три отчетливи сили.

Същото се отнася и за останалите *клеши*.

34а. С пълните причини.

saṃpūrṇakāraṇaḥ ||

Това е в случая с *клешите*, които произлизат от всички причини. Защото според Школата, една *клеша* може да възникне чрез едничката сила на своя обект, както в случая с *Архата*, ((който е)) субект на падане (vi.58b).

В една *Сутра* Благословения казва, че деветдесетте и осем *анушаи*, с десетте обвивки на привързаност (*парявастхани*, *pariyavasthāna*) са направени от три разяждащи влияния (*асрави*, *āsrava*) – разяждащото влияние на обектите на удоволствие (*камасрава*, *kāmāsrava*), разяждащото влияние на съществуването (*бхавасрава*, *bhavāsrava*) и разяждащото влияние на невежеството (*авидясрава*, *avidyāsrava*); четири пороя (*огхи*, *ogha*) – пороя от обекти на желание (*камаугха*, *kāmaugha*), пороя от съществуването (*бхаваугха*, *bhavaugha*), пороя от възгледи (*дриштиогха*, *drṣṭiyogha*) и пороя от невежество (*авидхаугха*, *avidhaugha*); четири хомота (*йога*) – хомота от обектите на удоволствието (*камайюга*, *kāmayoga*), хомота на съществуване (*бхавайюга*, *bhava yoga*), хомота от възгледи (*дриштийюга*, *drṣṭiyoga*) и хомота на невежеството (*авидяйюга*, *avidyāyoga*) и четири привързаности (*упадана*, *upādāna*) – привързаност към обектите на удоволствие (*камопадана*, *kāmapādāna*), привързаност към възгледи (*дриштиупадана*, *drṣṭiupādāna*), привързаност към морал и аскетични практики (*шила-вратопадана*, *śīlavratopādāna*) и привързаност към вярата в Аз (*атмавадопадана*, *ātmavādotopādāna*).

Каква е дефиницията за разяждащите въздействия (*асрава*)?

35a. **В Камадхату замърсяванията с изключение на невежеството, но с обвивките на привързаността, съставляват *асравите*.**

*kāṁte saparyavasthānāḥ kleśāḥ kāmāsravo vinā |
mohena*

Клешите от *Камадхату* с изключение на петте невежества плюс десетте обвивки (*парявастхани*, v.47) правят четиридесет и едно неща – това е разяждащото влияние на обектите на удоволствие.

35b. **В Рупадхату и Арупядхату единствено самите *анушаи* съставляват разяждащото влияние на съществуването.**¹²⁶

anūśayā eva rūpārūpye bhavāsravaḥ ||

Но там, в двете висши сфери има две обвивки, а именно тъпота и разсеяност (ii.26a-c, v.47). *Пракарана*¹²⁷ казва: „Какво е разяждащото влияние на съществуването? С изключение на невежеството, то е другите връзки (*самйоджана*, *satyojana*), окови (*бандхана*, *bandhana*), *анушаи*, *упаклеши* и обвивки (*парявастхана*) от *Рупадхату* и *Арупядхату*“.

Вайбхашиките от Кашмир казват, че обвивките от привързаност не се споменават като представляващи част от разяждащото влияние, защото в двете по-висши сфери те не са независими.¹²⁸

Защо *анушаите* от двете висши сфери са дадени заедно, за да направят едно единствено разяждащо влияние от съществуване?

36a-b. **Те са морално неутрални, отправят се навътре и принадлежат на нивото на вглъбяването, ето защо са поставени заедно.**

*avyākr̥tāntarmukhā hi te samāhitabhūmikāḥ | ata
ekīkr̥tāḥ |*

И двете представят общите тройни характеристики: да са морално неутрални, да са обърнати ((насочени)) навътре (тоест, независещи от обекти) и да принадлежат на сферите на вгълбяване – така те са обединени в едно разяждащо влияние.

И отново, те се наричат разяждащо влияние от съществуване поради същата причина, поради която човек разграничава разяждащото влияние на съществуването (v.2).

От горното следва, че *авидя* – невежествата от трите сфери – общо петнадесет неща (v.4), съставляват разяждащото влияние на невежеството.

Защо невежествата съставляват отделно разяждащо влияние?

36c-d. Невежеството е коренът, затова се казва, че съставлява отделно разяждащо влияние.¹²⁹
mūlamavidyetyāsravaḥ pṛthak ||

Така както са обяснени разяждащите влияния

37a-b. Така и за пороите и хомотите. Но възгледите съставляват отделен порой и отделен хомот заради тяхната острота.
tathaughayogā dr̥ṣṭīnām pṛthagbhāvastu pāṭavāt |

„Пороите“ и „хомотите“ се обясняват по същия начин. Разяждащото влияние на обектите на сетивното удоволствие (*кама-огха*), без възгледи, е и двете – и порой от обекти на сетивно удоволствие, и хомот от обекти на сетивно удоволствие. Така и разяждащото влияние на съществуването, без възгледи, е и порой от съществуване, и хомот от съществуване.

Според Школата¹³⁰ поради характеристиката острота, възгледите съставляват отделен порой и отделен хомот.

[Защо не са отделно разяждащо влияние?]

37с-d. **Те не са отделно разяждащо влияние, защото без спътници, не благоприятстват настаняването.**
nāsraveṣv asahāyānām na kilāsyānukūlatā ||

[По-долу, v.40, ще обясним етимологията на думата *асрава* или разяждащо влияние.] *Асравите* са наречени така, защото се настаняват (*асаянтити асраванам нирвачанам, āsayantīty āsra-vāṇām nirvacanam*). Изолираните (*асахая, asahāya*), възгледи не благоприятстват настаняването (*асана, āsana*), понеже са остри. Така човек не прави отделно място за *асравите* или разяждащите влияния. Те се вписват в категорията на разяждащите влияния, но не се смесват с другите *анушаи*.

Следователно имаме:

а) порой от обекти на сетивни удоволствия, направен от пет похоти, пет омрази, пет егоизма, четири съмнения и десет обвивки – всичко двадесет и едно неща;

б) порой от съществуване, направен от пет похоти, десет егоизма, осем съмнения – всичко двадесет и осем неща;

в) порой от възгледи, направен от дванадесетте възгледа от трите *Дхату* – всичко тридесет и шест неща;

г) пороят от невежество е направен от петте невежества от трите *Дхату* – всичко петнадесет неща.

Същото за хомотите.

38а-с. **Така и упаданите (привързаностите), поставяйки невежеството [с първите две] и разделяйки *дриштите* на две.**

yathoktā eva sā 'vidyā dvidhā dṛṣṭivivecanāt | upādānāni

Имаме пет привързаности:

а) привързаността към обектите на сетивно удоволствие (*камайюга*) се състои от хомота на обектите на сетивно удоволствие плюс невежествата от *Камадхату*, тоест пет похоти, пет

омрази, пет егоизма, четири съмнения и десет обвивки, всичко тридесет и четири неща;

б) привързаността към вярата в душа (*атмавадопадана, ātmavadopādāna*)¹³¹ се състои от хомота съществуване плюс невежествата от двете по-висши сфери, тоест десет похоти, десет егоизма, десет невежества и осем съмнения, всичко тридесет и осем неща;

в) привързаността към възгледи се състои от пет хомота от възгледи без ((възгледа)) почитане на морал и аскетични практики – всичко тридесет неща;

г) привързаността към морал и аскетични практики се състои от шестте останали неща.

Защо разграничаваме „презумпцията за морал и аскетични практики“ от другите възгледи и я правим отделна привързаност?

Защото противостои на Пътя и заблуждава двата класа последователи: утвърждавайки за път това, което не е Път, миряните се заблуждават с очаквания за придобиване на небесата чрез въздържание и пр.,¹³² а свещениците се заблуждават с очаквания за придобиване на пречистване чрез отричане от благоприятни неща¹³³ (*Vibhāṣā, TD 27, т. 284а4*).¹³⁴

Но защо невежеството не е отделна привързаност?

38с-d. Невежеството не е сграбчващ, както привързаността, то е смесено с другите анушаи.¹³⁵
avidyā tu grāhikā neti miśritā ||

Невежеството има не-интелигентност за своя характеристика. То изобщо не е остро, его защо не може да сграбчва. Следователно, казва Школата, то е само смесено с другите замърсявания, както е и привързаността.

Но, ще кажем ние,¹³⁶ Благословения в *Сутрата* казва: „Какъв е хомотът от обекта на сетивното удоволствие (*камайогога*)? По отношение на обектите на удоволствие (*кама*) у

човек, който не знае произхода на обекта на удоволствие, той е *камарага*, *камапрема*, *камеччха*, *камамурчха*, *камагриддха*, *камапаригарддха*, *камананди*, *каманиянти* и *камадхявасана*; *kāmarāga*, *kāmaprema*, *kāmecchā*, *kāmatūrchā*, *kāmagrddha*, *kāmaparigarddha*, *kāmanandī*, *kāmaniyanti*, *kāmādhyavasāna*, които надделяват над ума: тези са хомотите от обекти на сетивно удоволствие“. ¹³⁷ Благословения дефинира другите хомоти по същия начин. В друга *Сутра* той казва, че *чхандарага*, *chandarāga*, е привързаност. ¹³⁸ Така *чхандарага* по отношение на обектите на удоволствие, на възгледите и пр. е това, което е наречено привързаност към обектите на удоволствие (*камопадана*) и пр. ¹³⁹

Какъв е смисълът на думите *анушая* (латентно замърсяване), *асрава* (разяждащо влияние), *огха* (порой), *йога* (хомот) и *упадана* (привързаност)?

39. **Те са атомни, те полепват, те се хранят по два начина, те непрекъснато обвързват – ето защо са наречени *анушаи*.** ¹⁴⁰

*aṇavo 'nugatāś caite dvidhā cāpy anuśerate | anubadh-
nanti yasmāc ca tasmād anuśayāḥ smṛtāḥ ||*

Те са атомни, защото техният начин на съществуване е неуловим, труден за узнаване. Те полепват посредством прилепчивостта на техните *пранти*. Те се хранят (*анушерате*, *anuśerate*) по два начина – и от обекта, и от *дхармите*, с които са свързани. И те непрекъснато обвързват, защото дори когато човек прави усилие и създава препятствие пред тях, те се появяват отново и отново. ¹⁴¹

40. **Те фиксират и текат, те се носят, прилепват, присвояват: такава е етимологията на думите *асрава* и пр.**

*āsayantyāsravantyete haranti śleṣayantyatha / upagrḥ-
ṇanti cety eṣām āsravādiniruktayaḥ ||*

Анушаите поставят, „настаняват“ (*асаянти*, *āsayanti*) съществата в превъплъщаване. Те текат (*асраванти*, *āsravanti*) от най-висшето небе (*Бхавагра* = *Наивасамджнянасамджнятана*, *Naivasatjñāpāsātjñāyatana*, iii.3, 81) до *Авичи*, *Avīci* (iii.58). Те се носят (*кшар*, *kṣar*, плуват, струят) от шестте органа, които са като рани. Затова са наречени разяждащи влияния или *асрави*.¹⁴²

Анушаите отнасят (*харанти*, *haranti*),¹⁴³ затова са наречени *огха* или порой.

Анушаите са причина съществата да са привързват (*шлешаянти*, *śleṣayanti*),¹⁴⁴ затова са наречени *йога* или хомоти.

Анушаите прилепват (*упагрихнанти*, *upagrḥṇanti*), затова са наречени *упадани* или привързаности.¹⁴⁵

Най-добро е следното обяснение:¹⁴⁶

1. С помощта на *анушаите* умствената серия прелива в обектите; така *анушаите* са *асрави* или разяждащи влияния. ((Това е)) в съответствие със сравнението в *Сутрата*: „Както човек прави неимоверни усилия, за да държи лодката срещу течението, а когато усилията му започнат да отслабват, лодката бива отнесена (*харяте*, *haryate*) от течението, [така с неимоверни болки умствената серия се освобождава от своите обекти чрез добрите *дхарми*]“.¹⁴⁷

2. Когато са много яростни, *анушаите* се наричат *огхи* ((порой)). В действителност те отнасят, както при порой, онези, които са вързани за тях и които непременно се поддават на техните импулси.

3. Когато не влизат в действие с изключителна ярост, *анушаите* са наречени *йоги*, защото впрягат като с хомот твърде много страдания от преражданията или по-скоро, защото се прилепват с голямо упорство.

4. *Анушаите* са наречени *упадани*, защото чрез тяхното действие човек се привързва към обектите на сетивата и пр. (*камадхюпадана*).¹⁴⁸

Същите тези *анушаи* или латентни замърсявания, които правят четири категории – разяждащи влияния, порои, хомоти и привързаности – също правят пет категории: *самйоджани*, *са̄тйојана*, или връзки (v.41-45), *бандхана*, ((*bandhana*, връв)) или окови (v.45d), *анушаи*, *упаклеши* (v.46) и *парявастхани* или обвивки (v.47-49b).¹⁴⁹

41a-b. **Казва се, че има пет вида поради разделянето им на връзки и пр.**¹⁵⁰

sāt̄yojanādibhedena puṇas te pañcādhoditāḥ |

Деветте *самйоджани*¹⁵¹ или връзки са: 1) обич; 2) омраза; 3) гордост; 4) невежество; 5) възглед; 6) неоправдана преценка; 7) съмнение; 8) завист и 9) скъперничество.

Ануная-самйоджана, *анупауа-са̄тйојана* или привързаността от обич е похот в трите *Дхату*. Човек трябва да разбира по същия начин другите връзки според вида им – вторият, осмият и деветият принадлежат изключително на *Камадхату*.

Дришти-самйоджана, *dr̄ṣṭi-sāt̄yojana* или привързаността от възгледи е направена от първите три възгледа (вярата в Аз, вярата в крайностите и грешните възгледи).

Парамарша-самйоджана, *parāmar̄ṣa-sāt̄yojana* или привързаността от ((вяра в)) крайности, е направена от последните две (а именно почитането на възгледите и почитането на морала и аскетичните практики). Така се поставя въпроса: Дали може човек да е привързан от обич, а не от връзката вследствие на възгледи към *дхарми*, които са свързани с възгледи (тоест, към усещанията и пр., свързани със съществуването), а *дришти-*

анушая, dr̥ṣṭyanuśaya – латентното замърсяване от възгледи – да не е активно по отношение на тези *дхарми*?

Да. Нека разгледаме един човек, който е произвел знанието за Възникването на Страданието, но не и знанието за Унищожение на Страданието. У него възниква връзка от обич по отношение на *дхармите*, свързани с възгледите за почитане на възгледите и за почитане на морала и аскетичните практики – *дхарми*, които се изоставят чрез Истината за Унищожението и Пътя. Този човек ще бъде привързан към тези *дхарми* чрез връзката от обич, а не чрез връзката от възгледи, защото е изоставил универсалната връзка от възгледи, която се изоставя чрез Истините за Страданието и за Възникването на Страданието и в него не съществува никаква не-универсална връзка от възгледи, която да има отношение към тези *дхарми* или която да е свързана с тях.¹⁵² Независимо от това, латентното замърсяване от възгледи е активно по отношение на тези *дхарми*, защото двете *дришти*, които са почитане (връзката от почитането) и които още не са изоставени, са активни чрез свързване.

Защо се прави една връзка – връзка от възгледи – от първите три възгледа и друга връзка – връзката от почитането – от последните два?

41c-d. Два възгледа съставят отделна връзка поради техния равен брой от неща и поради тяхната обща характеристика да почитат.¹⁵³
dravyāmarśana sāmānyāddr̥ṣṭī saṃyojanāntaram ||

Първите три възгледа правят осемнадесет различни неща: грешните възгледи от *Камадхату* се изоставят посредством всяка една от четирите Истини и пр. (v.4, 5). Същото и за последните два (дванадесет възгледа на почитане и шест почитания на ((придържане към)) морала и аскетичните практики).

Последните два възгледа по своята природа са почитане, но не и първите три. Те вземат първите почитания за свой обект, докато обратното не е в сила.

Защо завистта и скъперничеството правят две връзки, докато другите обвивки (*парявастхани*, v.47) не са отделни връзки (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 258с21)?

42. Завистта и скъперничеството са връзка всяка поотделно, защото сред обвивките те са едновременно изцяло лоши и независими.

*ekāntākuśalaṃ yasmāt svatantraṃ cobhayaṃ yataḥ /
īṣṛyāmātsaryameṣūktaṃ pṛthak saṃyojanadvayam ||*

„Независими“ означава вързани към едно невежество (v.14). Тези две характеристики не се срещат в другите обвивки.

Според друго мнение – [това на автора] – тази причина е добра за учителя, който допуска само осем обвивки, но не и за учителя, който допуска десет обвивки (по-долу стр. 1261). Този аргумент не предизвиква затруднения, защото гневът и лицемерието също имат двойна характеристика, бидейки лоши и независими. Те също се класифицират като връзки.¹⁵⁴

Още повече¹⁵⁵ Благословения е казал, че сред връзките

43а. Пет са нисши.

pañcadhā 'varabhāgīyaṃ

А именно вярата в Аз, почитането на морала и аскетичните практики, съмнението, желанието за обекти на сетивно удоволствие (*камаччанда*) и гнева.

„Нисши“ (*аварабхагия*, *avarabhāgīya*) означава това, което е във връзка със, това което благоприятства „по-нисшата част“ (*аварабхага*), тоест *Камадхату*¹⁵⁶ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 252b25). Само че сред тези пет връзки:

**43b-c. Две са причина човек да не може да излезе от
Камадхату. Три са причина той да се връща
там.**

dvābhyāṃ kāmān atikramāḥ | tribhistu punar āvṛttiḥ

Желанието за обекти на сетивно удоволствие и гневът възпрепятстват напускането на *Камадхату*. Вярата в Аз и двете останали връзки са причина човек, след като е напуснал *Камадхату*, да се върне там – както надзирател на затвор и неговите помощници.

Според едно друго мнение¹⁵⁷ поради трите човек не напуска състоянието да е по-нисш, а именно *Притхагджана* (*Prthagjana*, обикновен човек), а поради двете не се измъква от по-нисшата сфера, тоест от *Камадхату*. Ето защо тези пет връзки са наречени „нисши“.

Благословения е казал, че в действителност човек става *Сротапанна* ((Влязъл в потока)) вследствие на пълното изоставяне на въпросните три връзки.¹⁵⁸ Но от друга страна *Сротапанна* също е изоставил трите желания: вярата в крайностите, грешните възгледи и почитането на възгледите. Изглежда Благословения трябва да назове тези възгледи като благоприятстващи качеството *Притхагджана*.

43c-d. Три, защото те правят портата и корена.

mukhamūlagrahāttrayam ||

Има три категории *клеши*:¹⁵⁹

1. Единични, които се изоставят с Виждане на Страданието, а именно вярата в Аз и вярата в крайностите.

2. Двойни, които се изоставят с Виждане на Страданието и Пътя, а именно почитането на морала и аскетичните практики.

3. Четворни, които се изоставят с Виждане на Четирите Благородни Истини, а именно съмнение, грешни възгледи и почитането на възгледите. Като посочва като връзки първите три, Благословения сочи портата към другите *клеши* – началото на всяка категория.

Той също сочи корена, защото вярата в крайностите се задвижва от вярата в Аз, почитането на възгледите – от почитането на морала и аскетичните практики и грешните възгледи – от съмнението.

Други¹⁶⁰ казват:

44. Три са посочени, защото три неща създават едно препятствие пред пристигането в освобождение: нежеланието да се отиде, грешка по отношение на Пътя и съмнение по отношение на Пътя.

*agantukāmatāmārgavibhramo mārgasaṃśayaḥ | ity
antarāyā mokṣasya gamane 'tastrideśanā ||*

Така както в света тези три неща са препятствие да се отиде на друго място, така те формират едно препятствие пред напредъка към освобождението:

а) вярата в Аз, която изпълва със страх от освобождението, е причина човек да не желае да пристигне при него;

б) почитането на морала и аскетичните практики, чрез които, прибягвайки към друг път, човек се заблуждава относно Пътя;

в) съмнения; съмнение относно Пътя. Благословения, желайки да учи, че *Сротаапанна* е изоставил напълно тези три препятствия казва, че е той изоставил трите връзки.

Както Благословения характеризира петте връзки като „нисши“, по същия начин¹⁶¹

45а-с. **Пет са „висши“, а именно двете похоти – тези, възникващи от *Рупадхату* и *Арупядхату* – и разсеяност, гордост и невежество.**
pañcadhaivordhvaḥbhāgīyaṃ dvau rāgau rūpyarūpījau
tau auddhatyamānamohāś ca

Те са „висши“, което означава, че човек не може да премине отвъд висшите сфери без да ги е изоставил.

С това приключва изложението на връзките.

Колко *бандхани* или окови има?

Три, а именно всичката похот, всичката омраза и всичкото невежество.¹⁶²

Защо само тези три са наречени окови?

45d. **Има три окови вследствие на усещане.**¹⁶³
vidvaśād bandhanatrayam ||

Има три окови ((възникващи)) по причина на трите усещания. Похотта създава *анушаяна*, тоест „настанява се и расте“ в благоприятното усещане, вземайки го както за свой обект, така и за свързване. Омразата – в неблагоприятното усещане. А

невежеството, както и (но не по същия начин) похотта и омразата – в усещането на безпристрастност (ii.8c).¹⁶⁴

Или по-скоро предишното правило се отнася до усещането за индивидуалност.

Анушаите бяха обяснени по-горе.¹⁶⁵

Сега трябва да обясним *упаклешите*. *Клешите* са *упаклеши*, защото замърсяват ума.

46. Замърсените умствени състояния, формиращи част от самскараскандха, но различни от клешите, са също упаклеши без да бъдат клеши.

ye 'ṛuṇye caitasāḥ kliṣṭāḥ saṃskāraskāndhasaṃjñitāḥ / kleśebhyaste 'ṛupakleśāste tu na kleśasaṃjñitāḥ ||

Дхарми, различни от *клешите* – замърсените умствените състояния, включени в *самскараскандха* (i.15) – са единствено *упаклеши*. *Упаклеша* означава това, което се намира близо (*упа*) до *клешата* или до което *клешата* е близо (тоест, което е произведено, следвайки *клешата*). Понеже не са корени, те не са *клеши*.¹⁶⁶ *Упаклешите* са изброени в *Кшудравастука*, *Kṣudravastuka*.¹⁶⁷

Нека сега обясним връзката на *клешите* с обвивките и *кешамалите* (*kleśamala*, петно, леке от *клеша*).

Какво са *парявастханите* или обвивките?

Клешата също е обвивка, както можем да видим от текста: „Човек изпитва страдание, което произлиза от обвивката, която е похот“.¹⁶⁸

Пракаранападашастра, *Prakaraṇapādaśāstra* (TD 26, т. 693с20) учи, че има осем обвивки:

47. **Има осем вида обвивки: неуважение, липса на страх, завист, скъперничество, разсеяност, съжаление, тъпота и отпуснатост.**

*āhrīkyam anapatrāpyam īrṣyāmātsaryamuddhavaḥ | kau-
krīyaṃ styānamiddhaṃ ca paryavasthānamaṣṭadhā ||*

Системата на *Вайбхашиките* приема десет, като добавя

48а. **Също гняв и лицемерие.**

krodhabhṛakṣau ca

1-2. Неуважение и липса на страх, ii.32.

3. Завист или умствено неудовлетворение, отнасящо се до преуспяването на другия.

4. Скъперничеството е „неотстъпчивост“ (*agraha*, *āgraha*, *Махавютпатти*, *Mahāvūtpatti*, 109.29) на ума, която се противопоставя или на духовното, или на материалното даване (iv.113) (*Аттхасалини*, *Atthasālinī*, 373).

5. Разсеяност, ii.26.

6. Съжаление, ii.28. Съжалението е добро или лошо, но само замърсеното съжаление е обвивка.

7. Тъпота, ii.26.

8. Отпуснатост (ii.27, vii.11d) е свиване ((букв. компресиране)) на ума, което го прави неспособен да командва тялото.¹⁶⁹ Отпуснатостта може да бъде добра, лоша или неутрална, но само замърсената отпуснатост е обвивка (ii.30с-d).

9. Гневът (ii.27) е раздразнителност на ума по отношение на живите същества и нещата (*saṁtva, asaṁtva; sattva, asattva*) – едно раздразнение, различно от съжалението, гнева или враждебността.¹⁷⁰

10. Лицемерието е криене на собствените грешки (ii.27).¹⁷¹

Какъв е произходът на обвивките?

48b. От похот произлизат неуважение, разсеяност и скъперничество.

rāgotthā āhrīkyauddhatyamatsarāḥ |

Тези три *упаклеши* произлизат от похот („произлиза“ означава постоянно изливане, *нишянда, niṣyanda*, ii.57c).

48c. Няма единно мнение за лицемерието.

mraḥṣe vivādaḥ

Няма единомислие по отношение на лицемерието. Според някои то произлиза от желанието („жажда“). Според други – от невежеството. Според трети – от едното или от другото в зависимост от това дали се отнася до хора, които са знаещи или са невежи.¹⁷²

48d. От невежеството произлизат тъпотата, отпуснатост и липса на страх.

avidyātaḥ styānamiddhānapatrapāḥ ||

Тези три произлизат от невежеството.

49a-b. От съмнението произлизат съжаление и гняв; от омразата произлиза завист.

kaukrīyaṁ vicikitsātaḥ kodherṣye pratighānvaye |

Ето по този начин десетте *упаклеши* се изливат постоянно от *клешиите*.¹⁷³

По начина, по който неприятните неща – *мала* – напускат тялото, така и *клешамалата*, „мръсотията от *клешиите*“, излиза от *клешиите*.

Какво са *клешамалите*?

49c-50b. (Другите *упаклеши* са шестте *клешамали*:)
мамене, мошеничество, опиянение от гордост, почитане на злото, враждебност и неприязън.
anye ca śaṭkleśamalāḥ māyā śāṭhyaṃ madastathā ||
pradāśa upanāhaś ca vihiṃsā ceti

1. Мамене е *дхармата*, която е причина човек да заблуждава друг.

2. Двудличието или мошеничеството на ума е причина човек да не казва нещата каквито са, нито да отрича, когато трябва¹⁷⁴ или да обяснява нещо по объркан начин.

3. Опиянението от гордост е както в ii.34c-d.

4. Почитането на злото е това, което е причина човек да не приема възражения.

5. Враждебността е омраза.

6. Неприязънта е това, което се превръща във вредни думи и дела, нараняващи другия (вж.бел. 170).

50b-51b. **От похот произлизат маменето и опиянението от гордост; от гнева – враждебност и неприязън; почитането на злото – от почитането на възгледи; и мошеничеството – от възгледи.**

*āgajau māyāmadau pratighaje upanāhavihiṃsane ||
dṛṣṭyāmarśāt pradāśastu śāṭhyaṃ dṛṣṭisamutthitam*

Мошеничеството е едно постоянно изливане от възглед ((от това, че човек има възгледи)), защото в строфата е казано: „Какво е мошеничеството? То е престъпни възгледи“.¹⁷⁵

[Обвивките и малите възникват от клешиите, така те са упаклеши.]

Как се изоставят?

51c. Неуважението, липсата на страх, тъпотата, отпуснатостта и разсеяността се изоставят с Виждане и Медитация.

tatrāhrīkyānapatrāpyastyānamiddhoddhavā dvidhā ||

Пет обвивки, а именно петте, първата от които е неуважението, бидейки свързани с две клеши, са двойни – изоставят се и с Виждане, и с Медитация. Те се изоставят от това Виждане и от тази Медитация, посредством която се изоставя *кешата*, с която са свързани.

52a. Другите обвивки се изоставят само с Медитация.

tadanye bhāvanāheyāḥ

Другите обвивки – завист и останалите – се изоставят само с Медитация. В действителност те са от т.нар. категория „автономни“¹⁷⁶ понеже са свързани с едно невежество, което се изоставя чрез Медитация.

52b. Също и малите, понеже са автономни.

svatantrās ca tathā malāḥ |

Същото се отнася и за *кешамалите*.

(Всички *упаклеши* ли са лоши?)

52с. **В *Камадхату* те са два вида. Другите са лоши.**

kāte 'śubhāḥ trayo dvidhā

Тъпотата, разсеяността и отпуснатостта са и лоши, и неутрални.

52d. **По-нагоре *упаклешиите* са неутрални.**

pareṇāvvyākṛtāstataḥ ||

Над *Камадхату* *упаклешиите* – до степената, до която съществуват там – са неутрални.

53а. **Маменето и мошеничеството съществуват в *Камадхату* и в *Първата Дхияна*.**

māyā śāṭhyat ca kāmādyadhyaṇayoḥ

Тези две *упаклеши* съществуват в две сфери – *Камадхату* и *Рупадхату*.

53b. **Тъй като *Брахма* се е опитал да мами.**

brahmapaṅsanāt |

В това няма съмнение, защото *Махабрахма*, *Mahābrahmā*, се е опитал да измами *Аюшман Ашваджит*, *Āyuṣman Aśvajit*, давайки му неточна дефиниция за себе си.¹⁷⁷

53с. **Тъпотата, разсеяността и горделивостта съществуват в трите сфери. Другите – в *Камадхату*.**

anye kāmādhātujāḥ ||

От шестнадесетте *упаклеши* – десет обвивки и шест *мали* – единадесет съществуват само в *Камадхату*, с изключение на

маменето, мошеничеството, тъпотата, разсеяността и горделивостта.

54a. Тези, които се изоставят чрез Виждане на Истините, са от сферата на мановиджяна плюс гордост и отпуснатост.

samānasiddhā dṛggheya mānovijñānabhūmikāḥ |

Клешите и *упаклешите*, изоставяни чрез Виждане, се поддържат единствено от *мановиджяна*, *manovijñāna*. Така и гордостта, и отпуснатостта, които се изоставят чрез Медитация, защото тези двете в тяхната цялост (в трите сфери) са от сферата на *манас*.

54b. Плюс автономните упаклеши.

upakleśāḥ svatantrās ca

По същия начин автономните *упаклеши* (завист, скъперничество и пр.) се изоставят чрез Медитация.

54c. Другите имат шестте съзнания за своя основа.

ṣaḍvijñānāśrayāḥ pare ||

Другите се поддържат от шестте съзнания: похотта се изоставя с Медитация, както и омразата и невежеството, както и *упаклешите*, свързани с тях: неуважение, липса на страх, тъпота и разсеяност и онези, включени в *клешамахабхумиките*, *kleśamaḥābhūtika* (невярата, мързелът и не-старанието) (ii.26a).

С кои сетивни органи (*сукхендрия*, *sukhendriya* и пр. ii.7) са свързани *клешите* и *упаклешите*.

I. По отношение на *клешите* от *Камадхату*:

55a. Похотта е свързана с две благоприятни усещания.

sukhabhyām saṃprayukto hi rāgaḥ

Похотта е свързана с удоволствието и удовлетворението.

55b. Омразата – с обратното.¹⁷⁸

dveṣo viparyayāt |

Омразата е свързана с неудоволствието и неудовлетворението, защото похотта и омразата имат съответно щастие и потиснатост ((униние)) за свой аспект, защото и двете принадлежат на шестте съзнания.

55с. Моха (или авидя) – с всички.

mohaḥ sarvaiḥ

Тъй като е свързано с всички *клеши*, невежеството е свързано с петте усещания.¹⁷⁹

55с-d. Възгледът за отрицание – с неудовлетворение и удовлетворение.¹⁸⁰

asaddrṣṭir manoduhkhasukhena tu ||

Грешният възглед е свързан с неудовлетворение от страна на онези хора, извършили заслужаващи похвала действия, които съжаляват, че действията им са без резултат. Той е свързан с удовлетворение при престъпниците.

56а. Съмнението – с неудовлетворение.

daurmanasyena kāṅkṣā

Когато човек се стреми да затвърди съмненията си, той е неудовлетворен.

56б. Другите – с удовлетворение.

anye saumanasyena

Другите, тоест възгледите с изключение на грешните възгледи и егоизма, са свързани с удовлетворение, защото имат аспект на щастие.

Кои *анушаи* разгледахме досега?

56в. Тези, възникнали в Камадхату.

kāmajāḥ |

След като посочва разликата на тези *анушаи*, авторът отбелязва общата характеристика:

56с. Всички са свързани с безпристрастност.

sarve 'pu upekṣayā

Всички тези *анушаи* са свързани с *индрията* на безпристрастност, защото, казва Школата, когато серията на *клешата* ще се прекрати, задължително има безпристрастност.

II. По отношение на *клешите* от по-висшите сфери:

56с-d. Във висшите нива те са свързани със своите собствени усещания в зависимост от нивото.

svaiḥ svairyathābhūmyūrdhva bhūmikāḥ ||

Във висшите нива *анушаите* са свързани с усещане, присъщо за тях, доколкото такива усещания съществуват там (вж. ii.12, viii.12).

На ниво Първа *Дхияна*, където има четири съзнания – зрительно, слухово, осезаемо и умствено съзнание – *анушаите*, произведени с всяко едно от тези съзнания, са свързани с усещанията, свойствени за това съзнание. Тук имаме 1) усещане на удоволствие, съответстващо на зрителното, слуховото и осезателното съзнание; 2) усещане на удовлетворение, съответстващо на умственото съзнание; 3) усещане на безпристрастност, съответстващо на четирите съзнания.¹⁸¹

На нива Втора *Дхияна* и пр., където има само умственото съзнание, *анушаите*, които се произвеждат с това съзнание, са свързани с усещанията, свойствени за това съзнание във въпросното състояние.¹⁸² във Втората *Дхияна* – удовлетворение и безпристрастност; в Третата *Дхияна* – удоволствие и безпристрастност; в Четвъртата *Дхияна* и *Арупите* – безпристрастност.

III. По отношение на *упаклешите*:

57a-с. **Съжалението, завистта, гневът, неприязънта и почитането на злото са свързани с неудовлетворение.**

*daurmanasyena kaukr̥tyamīrṣyā krodho vihiṃsanam /
upanāhaṃ pradāśās ca*

Тези *упаклеши* са свързани с *индрията* на неудовлетворението, защото имат потиснатостта ((униинието)) за своя черта ((аспект)) и защото принадлежат на сферата на *манас*.

57d. **Скъперничеството – обратно.**

mātsaryaṃ tu viparyayāt ||

Скъперничеството е свързано с *индрията* на удовлетворението. То има щастието за свой аспект, защото произлиза от алчност.

58a-b. **Мошеничеството, маменето, лицемерието и отпуснатостта са свързани и с едното, и с другото.**

māyā śāṭhyamathī bhrakṣo middhaṃ cobhayathā

„Свързани с *индрията* на удовлетворението и с *индрията* на неудовлетворението“ – случва се човек да мами друг с удовлетворение и с неудовлетворение.

58b-с. **Горделивостта е свързана с двете благоприятни усещания.**

madaḥ / sukhābhyām

В Третата *Дхияна* горделивостта е свързана с *индрията* на удоволствието. По-долу – с *индрията* на удовлетворението.¹⁸³ По-горе – с *индрията* на безпристрастността. Така

58с. **Безпристрастността е навсякъде.**

sarvagorekṣā

Всички са свързани с безпристрастност. Както няма ограничение за свързването на *клешата* и *упаклешата* с невежеството, така е и с безпристрастността.

58d. Другите четири – с пет.
cātvāry anyāni pañcabhiḥ ||

Четири обвивки, а именно неуважението, липсата на страх, тъпотата и разсеяността, са свързани с петте усещания, защото първите две са *акушалатамахабхумики*, *akuśalatahābhūmika*, а последните две са *клешамахабхумики*, *kleśatahābhūmika* (ii.26).

От друга гледна точка *Сутрата*¹⁸⁴ заявява, че между *клешите* и *упаклешите* има пет „пречки“ или „препятствия“ (*ниварана*, *nīvaraṇa*): 1) *камаччханда*, *kaṃācchanda*; 2) гняв; 3) тъпота-отпуснатост; 4) разсеяност-съжаление; 5) съмнение.

Това отнася ли се до тъпотата, разсеяността и съмнението във всички *Дхату* или само в *Камадхату*?

Сутрата казва, че препятствията са изключително лоши,¹⁸⁵ следователно

59a. Препятствията съществуват в *Камадхату*.¹⁸⁶
kāte nīvaraṇāṇi

И в никое от другите *Дхату*.

Защо тъпотата-и-отпуснатостта и разсеяността-и-съжалението, като двойки, представляват две препятствия?

59b-с. Две правят едно препятствие, защото имат същите противоположни, същото хранене и същия резултат.¹⁸⁷
ekavipakṣāhāraḥ | dvekatā

„Противоположни“, тоест обратното или противоположното-на-храненето ((букв. контра-хранене)).

Сутрата учи, че тъпотата и отпуснатостта имат същото хранене и същото контра-хранене: „Каква е храната на тъпотата-отпуснатост? ((Тя е)) Пет *дхарми*, а именно *тандри*, *tandri* (лоши поличби, видени в сънищата), *арати*, *arati* (нещастие), *виджримбхика*, *viṅṅmbhikā* (физическо изтощение), *бхакте 'самата*, *bhakte 'samatā* (неравномерното приемане на храна) и *четасо линатва*, *cetaso līnatva* (умствена депресия). Какво е контра-хранене? *Алокасамджня* ((*ālokaśamjñā*, съзнание, способно на прозрение))“.¹⁸⁸

Тъпотата и отпуснатостта имат същото действие или задача да правят ума замрял.

По същия начин разсеяността и съжалението имат същото хранене, същото контра-хранене и същия резултат. Тяхна храна са четири *дхарми*: прекомерна загриженост за роднините (*джнятивитарка*, *jñātivitarka*), прекомерна загриженост за собствената земя (*джананадавитарка*, *janaparadavitarka*), прекомерна загриженост за безсмъртните (*амаравитарка*, *amaravitarka*) и спомени за собствените веселия и приятели (*пауранася ча хаситакридитарамитанарибхавитасянусмарта*, *paurāṇasya ca hasitakṛīḍitarāmitaparibhāvitasyānusmartā*).¹⁸⁹ Тяхна контра-храна е спокойствието. Техният резултат е да завихрят ((букв. да развълнуват)) ума.¹⁹⁰

Всички *клеши* са „препятствие“. Защо *Сутрата* разграничава пет препятствия?

59c-d. Само пет поради разрушението на скандхата вследствие на съмнение.¹⁹¹

pañcatā skandhavidhātavicikitsanāt ||

Камаччханда и гневът разрушават елемента морал. Тъпотата-отпуснатост разрушава елемента разграничаване, а разсеяността-съжаление разрушава елемента вглъбяване. А при липсата на разграничаване и вглъбяване, има съмнение по отношение на Истините.¹⁹²

Но, ще каже някой,¹⁹³ ако това обяснение е правилно, разсеяността-съжаление, което възпрепятства вглъбяването, трябва

да се постави в списъка с препятствия преди тъпотата-отпуснатост. Така тези две препятствия в реда, в който са посочени, разрушават двата елемента – вглъбяване и разграничаване. Опасността за този, който се заема с вглъбяване, е в тъпотата-отпуснатост. Опасността за този, който се заема с разграничаване на *дхармите*, е в разсеяността-съжаление.¹⁹⁴

Други учители¹⁹⁵ дават друго обяснение. Какво е тяхното обяснение? Монахът по време на обиколките си възприема един благоприятен или един неблагоприятен обект и го счита за такъв. Когато се върне в манастира радостта и омразата, които произлизат от това благоприятно-неблагоприятно впечатление, най-напред възпрепятстват влизането му във вглъбяване. След това, когато монахът влезе във вглъбяване, тъй като не отглежда правилно спокойствието и прозрението (*шаматха* и *випашяна*, *śamatha*, *vipaśyanā*), произвежда тъпота-отпуснатост и разсеяност-съжаление, които в този ред възпрепятстват неговото вглъбяване (*самадхи* = *шаматха*, *samādhi* = *śamatha*) и неговото разграничаване (*праджня* = *випашяна*, *prajñā* = *vipaśyanā*). Накрая, когато излиза от вглъбяване, съмнението възпрепятства неговото размишление върху *дхармите*. По този начин има пет препятствия.

Един въпрос трябва да се проучи.

Нека разгледаме *клешите*, „универсални в различните сфери“ (*висабхагадхатусарватрага*, *visabhāgadhātusarvatraga*, v.13), тоест онези които формират групата на грешните възгледи и пр. и които се изоставят с Виждане на Страданието и Възникването на Страданието, и които имат за свой обект двете висши сфери. Този обект „се знае напълно“ от *анваяджняните* (*анваяджняна*, последващо знание)) за Страданието и за Възникването на Страданието, отнасящи се до висшите сфери (v.14, vi.26, vii.3с), а въпросните *клеши* се изоставят не в момента, в който се произвеждат *анваяджняните*, защото, имайки също *Камадхату* за своя сфера, тези *клеши* са били унищожени рано от *дхармаджняните* на Страданието и Възникването на Страданието, производството на които предшества това на *анваяджняните*.

Обратно, *клешите*, имащи нечист обект (*сасраваламба*, *sāsravālabhāna*, v.16), които се изоставят чрез Виждане на Унищожението на Страданието и Пътя – тези, които образуват групата на почитането на грешните възгледи – не се изоставят, когато техният обект (групата от грешни възгледи, изоставяни чрез Виждане на Унищожението на Страданието и на Пътя) „се знае напълно“ (от *дхармаджняните* и *анваяджняните* за Страданието и Възникването на Страданието). По-скоро те се изоставят само по-късно с Виждане на Унищожението на Страданието и чрез Пътя.

Как тогава може да се казва, че тези две категории *клеши* се изоставят вследствие на знанието на техния обект?

Няма абсолютен принцип, че *клешите* се изоставят посредством знанието на техния обект. Те се изоставят по четири начина.

По отношение на *клешите*, изоставяни чрез Виждане:

60a-c. Разрушаване чрез познаване на обекта, чрез разрушаване на *клешите*, на които те са обект и чрез изоставяне на обекта.¹⁹⁶

ālambanaparījñānāttadālabhanasamkṣayāt | ālabhanagrahāṇās ca

1. *Клешите* 1) имащи връзка с *бхумито* ((ниво, земя)), на което принадлежат, изоставяни чрез Виждането на Страданието и Възникването на Страданието или 2) имащи един чист обект и изоставяни чрез Виждане на Унищожението на Страданието и на Пътя (v.14), се изоставят вследствие на знание за техния обект.

2. Универсалните *клеши* в друга сфера, изоставяни чрез Виждане на Страданието и Възникването на Страданието, се изоставят чрез разрушаването на *клешите*, на които те са обект. Тези *клеши* (v.12) са от обекта на универсалните *клеши* в тяхната собствена сфера: разрушавайки тях, те също се разрушават.¹⁹⁷

3. *Клешиите*, имащи един нечист обект и изоставяни чрез Виждане на Унищожението на Страданието и Пътя, се изоставят чрез изоставяне на техния обект. Тези *клеши* имат за свой обект *клешата*, която има ((за обект)) чист обект (v.14). С тяхното разрушаване, те също се разрушават.¹⁹⁸

По отношение на *клешиите*, изоставяни чрез Медитация.

60d. **Има разрушаване вследствие на възникване на противоположното.**

pratipakṣodayāt kṣayaḥ ||

Когато един път се противопоставя на една категория от *клеши*, този път, когато възникне, става причина тази категория замърсявания да бъде изоставена.

Кой път на коя категория се противопоставя

Това ще бъде изследвано подробно в vi.33: „Слаб-слаб път се противопоставя на силна-силна категория ... Силен-силен път се противопоставя на слаба-слаба категория“.

Колко вида противопоставяния има?

61a-c. **Противопоставянето е четворно: изоставяне, поддържане, премахване и отвращение.**

*prahāṇādhārabhūtatvadūṣaṇāruyaś caturvidhaḥ |
pratipakṣaḥ*

1. Непрекъснатият ((без интервал)) Път (*анантарямарга*, *ānantaryamārga*, vi.28, 65) е *прахана-пратипакша*, *prahāṇa-pratipakṣa* – едно противопоставяне, което има за резултат изоставянето.

2. Следващият път, Пътят на Освобождението (*вимукти-марга*, *vimuktimārga*), има *адхара-пратипакша*, *adhāra-pratipa-*

kṣa – едно противопоставяне, чрез което изоставянето, придобито от предходния път, се поддържа и затвърждава.

3. Следващият път, *viśeṣamārga*, *viśeṣa-mārga* е *дурибхва-прапинакша*, *dūrībhāva-pratipakṣa* – едно противопоставяне, чрез което притежанието на отсечената преди това *клеша*, е премахнато.

Според други, самият Път на Освобождение е противопоставяне, ((състоящо се)) от премахване, защото от него се премахва и притежаването на *клешата*.

4. Пътят, състоящ се в разглеждане на сферата на съществуване като лоша (непостоянна и пр.) и който намира отращение в това, е пътят на противопоставяне чрез отращение (*видушана-прапинакша*, *vidūṣaṇā-pratipakṣa*, вж. vi.50).

Ние казваме обаче, че правилната последователност е:

1. Противопоставянето чрез отращение е Подготвителният Път (*прайогамарга*, *prayogamārga*).¹⁹⁹

2. Противопоставянето чрез изоставяне е целият Непрекъснат Път.

3. Противопоставянето, чрез което се поддържа продължаването на пътя, е Пътят на Освобождението.

4. Противопоставянето, чрез което притежанието на отсечената преди това *клеша*, се премахва, е Знаменитият Път (v.63)²⁰⁰

Когато човек изоставя *клешите* като ги отделя, те от какво се изоставят?

61c-d. **За *клешата* се предполага, че става изоставена вследствие на отделяне от нейния обект.**²⁰¹
prahātavyaḥ kleśa ālambanāt mataḥ ||

В действителност *клешата* не може да бъде отделена от своята *сампрайога* (тоест от *дхармите*, свързани с ума – усещания и пр., ii.24),²⁰² но може да бъде отделена от своя обект по такъв начин, че повече да не възниква по отношение на този обект.

Така да е. Бъдеща *клеша* може да бъде отделена от нейния обект, но как може минала *клеша* да бъде отделена? [Нещото, което тя е взела за свой обект остава взето като обект.] Ще кажете ли, че изразът *аламбанат прахатавах, ālambanāt prahātavyaḥ* – да се изостави посредством отделяне от своя обект – означава *аламбанапариджнянат прахатавах, ālambanaparījñānāt prahātavyaḥ* – да бъде изоставено посредством съвършеното знание за обекта? Да, но правилото, че *клешата* се изоставя посредством знание за обекта не е абсолютно (вж.по-горе стр. 1269), следователно тук има затруднение, което трябва да се разреши.²⁰³

Какво прави човек, за да може *клешите* да се нарекат *прахина*, *prahīṇa* или изоставени?

Лична *клеша* се изоставя чрез отсичането на *прапти*, на притежанието на тази *клеша* (ii.36b), която съществува в личната серия. Колкото до *клешите* на друг или на *рупа* в нейната цялост (*кушала*, *kuśala* и пр.), или до незамърсените *дхарми*, тези различни неща се изоставят посредством изоставянето на личната *клеша*, която ги взема за свой обект (*Vibhāṣā*, TD 27, т.274с21, 411а27 и др.).

Колко вида отделяне има?

Четири, казва Школата.

62. Отделяне поради различие в природата, чрез противоположното, чрез отделяне по място и по време, като например първичните елементи, предписанията, местата и двата времеви периода.²⁰⁴

*vailakṣaṇyādvipakṣatvād deśavicchedakālataḥ | bhūta-
śīlapradeśādhva-dvayānām iva dūratā ||*

1. Отделяне поради различие в природата. Независимо че първичните елементи (*махабхута*, *mahābhūta*) възникват заедно (*сахаджа*, *sahaja*, ii.65), те са отделени един от друг поради факта, че техните природи са различни.

2. Отделяне чрез противоположното – човек се отделя от безнравствеността посредством ((спазване на)) предписанията.

3. Отделяне по място поради различие в мястото – океаните на Изток и Запад.

4. Отделяне по време – минало и бъдеще. Казва се, че миналото и бъдещето са отделени. От какво са отделени?

Те са отделени от настоящето.

Как може миналото, което току що е отминало ((букв. умряло)) и бъдещето, което предстои да възникне, да са отделени от настоящето?

Според нас миналото и бъдещето са отделени поради разликата във времевия период, не поради факта, че са отдалечени в миналото или в бъдещето. Защото ако беше така, настоящето също щеше да е отделено, защото то е различен времеви период. Казваме, че миналото и бъдещето са отделени посредством своята активност (*каритра*, *kāritra*, вж. v.25).

Но как може едно необусловено нещо, което винаги е неактивно, да се счита за близко?²⁰⁵

Защото те ((необусловените неща)) притежават двете унищожения (*ниродха*, *nirodha*, ii.36) навсякъде.

Този аргумент може да е валиден за миналото и бъдещето (човек притежава минали и бъдещи добри *дхарми* и пр.), но как

може пространството, което не може да се притежава (iii.36), да е близко?

Казваме, че миналото и бъдещето са отделени едно от друго, защото ги отделя настоящето. Настоящото е близко, защото е близко до миналото и бъдещето. Необусловеното нещо е близко, защото не е отделено или възпрепятствано от нищо.

Но тогава миналото и бъдещето ще са едновременно и далече, и близко, далечни едно от друго и близки до настоящето.

Ето правилното обяснение.²⁰⁶ Бъдещето е отделено от уникалните, собствени характеристики на *дхармите*, защото не ги е придобило; миналото е отделено от тях, защото е паднало от тях.

Беше казано, че *клешите* не се разрушават вследствие на възникването на тяхното противоположно или противопоставящото им се (v.60d). Ще попитаме дали посредством Знаменития Път (*вишешамарга*, vi.65b-d) има „прогресивно изоставяне (*вишеша-прахана*, знаменито изоставяне)“ на *клешите*?

Не. За всички *клеши* има

63а. Разрушаване наведнъж.

sakṛt kṣayaḥ

Клешата се разрушава чрез Пътя, който е нейният „път на изоставяне“. Но

63а-в. Придобиването на разединение от *клешите* се случва много пъти.²⁰⁷

viśaṃyogalābhas teṣāṃ punaḥ punaḥ |

В колко момента?

В шест момента:

63c-d. **Има възникване на противоположното, придобиване на резултати и усъвършенстване на уменията.**

pratipakṣodayaphalaprāptīndriyavivṛddhiṣu ||

„Противоположното“ тук означава „Пътя на Освобождение (*вимуктимарга*)“. „Резултати“ означава четирите резултата от религиозния живот – резултата на *Сротапанна* и пр. (vi.51). „Усъвършенстване на уменията“ се отнася до *индриясамчара*, *indriyasaṁcāra* (vi.60c).²⁰⁸

Разединяването от *клеши* се придобива в тези моменти: за някои *клеши*, според случая, в шест момента, докато за други броят намалява до два.²⁰⁹

При определени условия разединяването (*висамйога*, *visaṁ-yoga*) получава името *париджня*, *parijñā*, „съвършено знание“ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 406b9). Има два вида съвършено знание: *джнянапариджня*, *jñānaparijñā*, „съвършено знание, състоящо се от знание“, което е чистото знание, и *праханапариджня*, *prahāṇaparijñā*, „съвършено знание, което произвежда изоставяне“, което е самото изоставяне, защото резултатът е обозначен с името на своята причина.²¹⁰

Дали цялото изоставяне съставлява едно съвършено знание?

Не.

Защо?

64a. **Има девет съвършени знания.**²¹¹
parijñā nava

Тоест,

64b-с. **Разрушението на първите два вида Кама съставлява едно съвършено знание.**
kāmādyaparakāradvayasamkṣayaḥ | ekā

Тоест, разрушение на първите два вида *клеши* от *Камадхату* – *клешите*, изоставяни чрез Виждане на Страданието и Възникването на Страданието.

64с. **Разрушението на двата вида се състои от две.**
dvayoḥ kṣaye dve te

Изоставянето на *клешите* от *Камадхату*, които се изоставят чрез Виждане на Унищожението на Страданието, съставлява едно съвършено знание. Същото и за изоставянето на *клешите*, изоставяни посредством Виждане на Пътя.

Както изоставянето на *клешите* от *Камадхату*, които се изоставят чрез Виждане на Истините, съставлява три съвършени знания,

64d. **Така и за по-висшите има три съвършени знания.**
tathordhvaṃ nisra eva tāḥ ||

Същото се отнася и за двете по-висши сфери, взети заедно. Изоставянето на *клешите*, които се изоставят чрез Виждане на Страданието и Възникването на Страданието съставлява едно съвършено знание. Изоставянето на *клешите*, които се изоставят чрез Виждане на Унищожението на Страданието съставлява второто съвършено знание. Изоставянето на *клешите*, които се изоставят чрез Виждане на Пътя съставлява едно съвършено знание. Така има шест съвършени знания за изоставяне на *клешите*, принадлежащи на трите сфери, и които се изоставят чрез Виждане на Истините.

65а-с. **Има три други съвършени знания: разрушаване на разяждащото влияние на *аварабхагия*, на разяждащите влияния от *Рупадхату* и на всички разяждащи влияния.**

anyā avarabhāgīyarūpasarvāsraṅvakṣayāḥ | tisraḥ pariḥṣāḥ

Изоставянето на разяждащото влияние на *аварабхагия*, *avarabhāgīya* (v.43a), тоест разяждащите влияния от *Камадхату*, съставлява едно съвършено знание.

Изоставянето на разяждащите влияния от *Рупадхату*, наречено *рупарагакшяпариджня*, *rūparāgākṣayaparīḥṣā*, „съвършено знание, състоящо се в разрушаване на привързаността към *Рупадхату*“ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 322a15), съставлява едно съвършено знание.

Третото съвършено знание е тоталното изоставяне на разяждащите влияния от *Арунядхату*, наречено *сарвасамйоджананарядананариджня*, *sarvasamyōjanaparīḥṣā*, „съвършено знание, състоящо се в анихилацията на всички връзки“. (v.41).

[Тези три съвършени знания са изоставянето на видовете *клеши*, които се изоставят чрез Медитация.]

Рупадхату се отличава от *Арунядхату* по отношение на изоставянето на *клешите*, които се изоставят чрез Медитация. Човек не прави такова разграничение по отношение на изоставянето на *клешите*, които се изоставят с Виждане на Истините: същото важи и за тези, които им се противопоставят (*анваяджняна*, vii.2c-d), но не и за онези. По този начин има девет съвършени знания.

65с. Шест са резултатът от търпенията

ṣaṭ kṣāntiphalaṃ

Първите шест съвършени знания, които се състоят в изоставяне на *клешите*, изоставяни с Виждане на Истините, са резултатът от „търпенията“ (*кшанти*, *kṣānti*, vi.25c).

65d. Другите са резултатите от знанията.

jñānasya śeṣitāḥ ||

Трите съвършени знания, първото от което е съвършеното знание, състоящо се в изоставяне (на разяждащите влияния) от *Камадхату*, се придобиват чрез Пътя на Медитацията. Така те са резултатът от „знанията“.

Как може едно съвършено знание да е резултатът от едно търпение (*Vibhāṣā*, TD 27, т.321a21)?

Защото търпенията са съдружници на *джняните* или знанията, както помощниците на царя неправилно получават името на царя, или по-скоро, защото търпение и знание имат един и същ резултат.

(На кое ниво на вглъбяване се придобиват съвършените знания?)

66a-b. Всичките са резултатът от *анагамя*. Пет или осем са резултатът от *дхияните*.²¹²

anāgatyaphalaṃ sarvā dhyānānāṃ pañca vāthavā | aṣṭau

Според *Вайбхашиките* пет са резултатът от *мауладхияните*, *mauladhūāna* или „коренните вглъбявания“ (обратно на *самантаките* или подготвителните, праговете преди *Дхияните* вглъбявания, viii.6, 22a), а именно онези, които се състоят от изоставяне на *клешите* от сферата на *Рупадхату* и *Арупядхату* (съвършени знания четири, пет, шест, осем и девет). Изоставянето на *клешите* от сферата на *Камадхату* (съвършени знания едно, две, три и седем) е резултатът единствено от *анагамя*, тоест от вглъбяването, подготвително за Първата *Дхияна*.

Според *Бхаданта Гхошака*, *Ghoṣaka*, осем са резултатът от основните ((коренни)) вглъбявания (а именно от първо до

шесто, осмо и девето). Нека предположим, казва той, че човек, разединен от *Камадхату* посредством земния или нечист път (*сасрава, лаукикамарга, sāsrava, laukikatārga, vi.49*), влиза във Виждане на Истините или в Пътя на Виждане (който винаги е чист), подкрепен от (тоест във) *Дхияните*: неговото изоставяне на *клешите* от *Камадхату*, които се изоставят с Виждане и неговото вземане на притежание на разединяването от тези *клеши*, трябва да се счита за резултата от пътя на Виждане, защото той е чист. Единичното съвършено знание, което се състои в изоставянето на разяждащото влияние от *Камадхату* (съвършено знание номер седем) е единствено резултатът от *анагамя*.

Това важи както за *дхиянантара* (viii.22d), така и за основните *Дхияни*.

66с. Един е резултатът от самантака.²¹³
sāmantakasyaikā

Съвършеното знание, състоящо се в разрушаване на привързаността към *Рупадхату* (съвършено знание номер осем), е резултатът от *самантака*, *sāmantaka* или подготвителното ниво (viii.22a) за *Акашанантяятана* (*Ākāśānantyāyatana*, там където „обитава“ безкрайността или безкрайното пространство)).

(За да влезе в Първата *Аруня*, човек трябва да се освободи от замърсяванията на *Рупадхату*: това прави той на това подготвително ниво).

66d. Един е също резултатът от три мауларупи.²¹⁴
maulārūpyatrayasya ca ||

Съвършеното знание, състоящо се в пълното унищожение ((анихилация)) на всички връзки ((окови)), е резултатът от трите основни *Арупи*.

67а. Всички са резултатът от Пътя на Ария.
āryamārgasya sarvāḥ

Деветте съвършени знания се придобиват чрез чистия път.

67b. Две – от земния път.*dve laukikasya*

Съвършените знания номер седем и осем се придобиват и по нечистия път.

67c. Две – също чрез *анвая*.*anvayasya ca |*

Последните две съвършени знания са резултатът от *анваяджняна* (vii.3c – знание за Страданието и пр. от двете висши сфери), включени в Пътя на Медитацията.

67d. Три – чрез *дхармаджняна*.*dharmajñānasya tisras tu*

Последните три са резултатът от *дхармаджняна* – знание за Страданието и пр. от *Камадхату* – включени в Пътя на Медитацията, защото това знание се противопоставя на *клешите* от трите сфери, които се изоставят с Медитация.

67e. Пет или шест – от една и от друга група.*ṣaṭ tatpākṣasya pañca ca ||*

Шест са резултатът от групата *дхармаджняна*, а именно тези, които са резултатът от *дхармакшантите* и *дхармаджняните*. Пет са резултатът от групата *анваяджняна*, а именно тези, които са резултатът от *анваякшантите* и *анваяджняните*. Изразът „група“ следва да се разбира за *кшантите* и *джняните*.

Защо цялото изоставяне (*прахана*) не се счита за съвършено знание (*париджня*)?

Що се отнася до изоставянето – резултатът от търпенията (Пътя на Виждане на Истините):

68a-с. **Има съвършено знание вследствие на чистото придобиване на разединяването, на частичното изоставяне на *Бхавагра* и на разрушаването на две причини.**²¹⁵

anāsravavīyogāpter bhavāgravikalīkṛteḥ | hetudvaya-samudghātāt pariññā

Изоставянето, което включва тези три характеристики, получава името „съвършено знание“.

Изоставянето от *Притхагджана* (ii.40b-с) може да включва изоставянето на две причини („универсални“ *клеши*), но един *Притхагджана* никога не може да придобие чистото придобиване на разединяване (ii.38b), той никога не „осакатява“ *Бхавагра*.

След като влезе в Пътя на Виждане, до третия момент (*духкхе 'нваяджнянакшанти*, *duḥkhe 'nvayaññānakṣānti*, vi.25с), изоставянията от Ария включват чистото придобиване на разединяването, но не „осакатяването“ на *Бхавагра*, нито разрушаването на двете универсални ((всепроникващи)) причини (*сарватрагахету*, *sarvatragahetu*, ii.54a, v.12), които се изоставят с Виждането на Страданието и Възникването на Страданието. В четвъртия момент (*духкхе 'нваяджняна*) *Бхавагра* е „осакатена“ и така и в петия (*самудае дхармакианти*, *samudaye dharmajñānakṣānti*): но двете причини не са разрушени. Докато в другите *дхармаджняни* (моменти шест, десет и четиринадесет) и в другите *анваяджняни* (моменти осем, дванадесет и шестнадесет) изоставянето включва тези три характеристики и получава името съвършено знание.

По отношение на трите съвършени знания, които се състоят от изоставяния, резултатите от знание (Пътя на Медитацията върху Истините) са наречени така поради тези три характеристики и поради четвърто:

68d. **Поради факта, че се преминава през сфера.**
dhātvatikramāt ||

Тоест, защото аскетът се разединява от сферата напълно (*Камадхату* в седмото съвършено знание и пр.).

Други учители формулират пета причина:²¹⁶ ((тя е)) фактът да бъдеш разединен от двойна връзка. Не е достатъчно да се изостави *клешата* (изоставяна чрез Виждане): трябва също да се изоставят *клешите* (изоставяни чрез Виждане или Медитация), които грабват първата *клеша* за свой обект.

Но тази причина се включва в „разрушаването вследствие на две причини“ и в „преминаването над една сфера“. Така от това ние не правим отделна причина.²¹⁷

Колко съвършени знания може да притежава човек?

69a-b. Човек, който се намира на Пътя на Виждане на Истините или не е надарен със съвършено знание, или е надарен с едно до пет съвършени знания.

naikayā pañcabhir yāvaddarśanasthaḥ samanvitaḥ |

Един *Притхагджана* ((обикновен човек)) няма съвършено знание.

В Пътя на Виждането *Ария* не е надарен с никакво съвършено знание до *самудайе джнянакшанти* (vi.25c и сл.). Той е надарен с едно съвършено знание в *самудайе 'нваяджняна* и *самудайе 'нваяджнянакшанти*, с две в *самудайе 'нваяджняна* и *ниродхе дхармаджнянакшанти*, с три в *ниродхе дхармаджняна* и *ниродхе 'нваяджнянакшанти*, с четири в *ниродхе 'нваяджняна* и *марге дхармаджнянакшанти*, с пет в *марге дхармаджняна* и *марге 'нваяджнянакшанти*.²¹⁸

69c-d. Пребивавайки в Медитация – с шест, с едно или с две.

bhāvanāsthaḥ punaḥ ṣaṅbhir ekayā vā dvayena vā ||

Докато не се придобие разединяване от *Камадхату*, *Ария* след *марге 'нваяджняна* – или когато го е придобил, но е паднал от него – притежава шест съвършени знания в Пътя на Медитацията.

Когато човек е придобил това разединяване – или преди, или след разбирането на Истините (*абхисамая*, *abhisamaya* = Пътя на Виждане, vi.25c) – той е надарен с единично съвършено знание за изоставянето на разяждащите влияния от *Камадхату*.²¹⁹

Архатът, който придобива качеството *Архат*, е надарен с единично съвършено знание за пълното унищожение на всички връзки.

Архатът, който пада (vi.56a) от качеството *Архат* поради обвивка (*парявастхана*, v.47) от *Рупадхату*, се намира отново в състоянието на един *Ария*, разединен от *Камадхату*. Така човек е надарен с единично съвършено знание за изоставянето на разяждащите влияния от *Камадхату*. Падайки вследствие на едно замърсяване от *Камадхату*, той се намира отново в състоянието на един *Ария*, неразединен от тази сфера: шест съвършени знания. Падайки вследствие на едно замърсяване от *Арупядхату*, той се намира в състоянието на един *Ария*, който придобива разединяване от *Рупадхату*: той е надарен с две съвършени знания – съвършеното знание за изоставянето на разяждащите влияния от *Камадхату* и съвършеното знание за разрушаването на привързаността към *Рупадхату*.²²⁰

Защо на *Анагамина* и *Архата* се приписва само едно знание?

70a-b. Човек намалява съвършените знания до общо едно, когато има разединяване от една сфера и придобиване на резултат.

tāsāṃ saṃkalanaṃ dhātuvairāgyaphalalābhataḥ |

„Да се добави“ (*самкалана, saṃkalana*) означава „до общо“, да се брои общо като едно.

Придобиването на последните два резултата съвпада с разединяването от сфера.

Колко съвършени знания могат да се загубят и придобият (*Vibhāṣā, TD 27, т.324b6*)?

70c-d. Човек губи едно, две, пет или шест съвършени знания. По същия начин ги придобива, но никога пет.

kāṃ dve pañca ṣaṭ kaścij jahāty āpnoti pañca na ||

Светецът, който пада от качеството *Архат* или от разединяване от *Камадхату*, губи едно съвършено знание.

Анагамин, разединен от *Рупадхату*, който пада от разединяване от *Камадхату*, губи две съвършени знания.

Когато светецът, пристигнал в шестнадесетия момент (*марге 'нваяджняна*), е разединен от *Камадхату* преди да влезе в Пътя на Виждане, той губи пет съвършени знания, защото в този момент придобива съвършеното знание, че е изоставил разяждащите влияния от *Камадхату*.

Когато преди да влезе в Пътя на Виждане човек не е разединен от *Камадхату*, тоест, когато е *анупурвака, ānupūrvaka* (ii.16d), той тогава придобива шестото съвършено знание, което ще загуби заедно с петте други, когато придобие разединяване от *Камадхату*.

Човек, който в двата пътя придобива едно съвършено знание, което преди не е притежавал, придобива едно съвършено знание.

Човек, който пада от единично разединяване от *Аруня-дхату*, придобива две съвършени знания (шестото и седмото).

Човек, който пада от резултата *Анагамин*, придобива шест съвършени знания.²²¹

¹ Етимология и едно обяснението на думата *анушая*, v.39. За ролята на *анушаите* и техните *анушаяани*, вж. v.17.

Палийски източници: Седем *анушаи*, *Ангуттара*, *Aṅguttara*, iv.9, *Вибханга*, *Vibhaṅga*, 340, 383; *Висуддхимагга*, *Visuddhimagga*, 197, *Сопрендийм*, 179, бел.2; *JPTS*, 1910-12 стр. 86 (*Ямака*, *Yamaka*). За тяхната природа на разединени от ума, морално неутрални, не-грабващи обект и различни от *париютханите*, *pariyutthāna*, вж. *Катхаваттху*, *Kathāvatthu*, ix.4, xi.1, xiv.5. Дискутирани проблеми, стр. 768 и сл..

Теория за *клеша-анушая* и за нейното изоставяне в класическата *Йога*, вж. *Йогасутра*, *Yogasūtra*, ii.7 и сл. (което често ни напомня на *Коша*).

Палийски източници за изоставянето на замърсяванията, по-долу бел. 22.

² *упаччхаям гаччхантти, ирасауат̐ гасччанти*. Де факто „да натрупам“, но също означава да събере сила и плодородие (резултати?) „за да произведе неизбежно възмездие“: *випакаданя ниятибхаванти, vipākadānāya nīyatībhavanti*. Вж. iv.50 и 120.

³ *Бхава*, *bhava* може да се разбира в смисъл на *пунарбхава*, *punrabhava* – прераждане или ново съществуване – или както при формулировката на *Пратитясамутпада*, ((*Pratītyasamutpāda*, взаимозависимото възникване)) се разбира в смисъл на *кармабхава*, *karmabhava* (iii.12, 13, 24, 36), тоест действие, защото единствено действието натрупва по причина на *анушаите* (*Вякхя*).

Авторът по-долу (vi.3 в края) обяснява ролята на желанието (или замърсяването), действието и невежеството за производството на ново съществуване.

⁴ Както виждаме в *Бхашия*, за *Сарвастивадините клеши* е еквивалент на *анушая*, същото и за *парявастхана* (*парюттхана*). За *Сарвастивадините анушаята* от *клеши* ((спящото замърсяване от замърсяването)), например *камарага* – чувственото желание – е самата *клеши*. За *Ватсипутриите* това е *прапти* – притежаването – на тази *клеши*: човек, който в момента не е „вързан“ от замърсяване, „притежава“ замърсяването, което е имал и което ще има. За *Саутрантиките*, това е семето на *клешата*, спящата *клеши*. Вж. по-долу бел. 16.

⁵ *ях клешо яддхатуках са там дхатум натикрамаяти; yaḥ kleṣo yaddhātukaḥ sa taṃ dhātum nātikrāmayati*.

Самгхабхадра добавя: 11) тя поставя човек в лошо състояние, прави го негоден (*ашираядауиттхулям джанаяти акарманятападанат, āśrayadauṣṭhilyam janayati akarmāṇyatāpadanāt*) (ii.26a-c); 12) тя е враждебна спрямо духовните качества (*зунан дवेशити, guṇān dveṣṭi*); 13) тя провокира срамни действия и прави човек обект на порицание; 14) тя прави човек да напусне добрия път, защото го предразполага към следване на грешни учители; 15)

тя посява семената на всички страдания от превъплъщаването. 16) тя причинява физическата вселена да се изражда (iii.99, iv.85).

⁶ Вж. по-долу v.20, бел. 69.

⁷ Привързаност към обектите на петте материални сетивни органа – видими неща, звуци и пр. (*панча камагунах, райса катаргаунах*).

⁸ Редът в *Dīgha*, iii.245, 282 се различава; *Āṅguttara*, iv.9; *Saṃyutta*, v.60, *Vibhaṅga*, стр. 383: *камарага, патигха, диттхи, вичикичча, мана, бхаварага* и *авижджда; kāmarāga, patigha, diṭṭhi, vicikicchā, māna, bhavarāga, avijjā*.

⁹ *Saṃyutta*, TD 2, т. 236a2, 253a9. *уттаранихсарана* = *пасчан нихсарана; uttaraniḥsaraṇa* = *paścān niḥsaraṇa* (Вяжя).

Срв. *Āṅguttara*, iii.233 = v.323: *на камарагапариттхитена четаса вихарати на камарагапаретена уппанасса ча камарагасса ниссаранам ятхабхутам праджнянати ...;*

na kāmarāgapariyutṭhitena cetasā viharati na kāmarāgaparetena uppanassa ca kāmarāgassa nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ prajānāti ...; v.188: *уттарим ниссаранам ятхабхутам ...; uttariṃ nissaraṇaṃ yathābhūtaṃ ...*

Следното обяснение е най-вероятно: *Рага; рагапарявастхана, rāgarāgavasthāna* е една експлозия от *рага, рага* в действие. Можем да разберем *Vibhaṅga*, стр. 383, като отнасяща се до *рага* във фино състояние, като потенциал = *рагануша, rāganiśaya*; проявената *рага* = *рагапарюттхана, rāgarariyutṭhāna*; и *рага* като връзка = *рагасамйоджана, rāgasamījojana*.

Според *Коша*, v.47 *парявастхана* е синоним за *клеша* – замърсяване – (но цитираната *Сутра* може да бъде разбрана: *рагапарявастхана* = избухване на желание). На същото място *парявастхана* се разбира, правилно, като безсрамие и пр. (осем или десет *парявастхани*). *Парявастхана, паряваст-хика* – „гняв“, „плячка на гнева, извън себе си“ – на много места в *Дивява-дана, Divyāvadāna* (препратки в Spreyer, *Avadānaśataka, Index*) имаме *тиврена парявастханена парявастхитах, кродхапарявастхитах; tivreṇa paryavasthānena paryavasthitaḥ, krodhaparyavasthitaḥ*; в т. 520.9 *парявастхана* се използва за описание на всички замърсявания в активно състояние: „неговата *парявастхана* от обич изчезва, за да освободи място за *парявастханата* от омраза“. Childers: *Марена парюттхитачитто, Māreṇa pariyyutṭhitacitto*: с ум, обладан от *Мара*.

Разликата между *парявастхана* и *парюттхана* общо взето изглежда да е словесна: има *парюттхана*, когато замърсяването възниква (*куп нас идаṅ ба* – възниквам, разширявам се, експлодирам); има *парявастхана*, когато замърсяването обгражда (*куп нас дкрис ра*). Видяхме, че *рагапарюттхита* = *рагапатета* (*Āṅguttara*, iii.233). Някои изрази с двусмислено значение са посочени в *Āṅguttara*, i.66: *камарага-винивеса-винибандха-палигедха-парюттхана-аджджхосана; kāmarāga-vinivesa-vinibandha-paligedha-pariyutṭhāna-ajjhosāna*.

¹⁰ Според *Васумитра* (172a, Wassilief, стр. 265) *Махасамгхиките* казват: „*Анушаите* нито са ум (*читта*), нито умствени състояния (*чаитта*). Те ня-

мат обект (*аналамбана*, *anālabhāna*, срв. *Коша*. i.34, ii.34b). *Анушаите* са различни от *парявастханите* (*kuṇ nas dkris pa*): първите са разединени от ума (*випраюкта*), докато вторите са свързани с ума (*сампраюкта*)¹¹. *Сарвастивадините* (173b, Wassilief, стр. 274) казва: „*Анушаите* са умствени състояния и са свързани с ума. Всички *анушаи* са *парявастхани*, но всички *парявастхани* не са *анушаи*“.

Според *Бхавя*, *Bhavya* (180a, Rockhill, стр.188) *Екавяхариките*, *Ekavyavahārika*, казват: „Тъй като умът е чист по природа, не може да се каже, че *анушаите* са свързани с ума или са разединени от ума. *Анушаите* са различни от *парюттханите* (*kuṇ nas ldañ ba*)“¹². [Вж. *Mahāvūtipatti* , 30.9.55; 109.59.57]. За ума, който е чист по природа, вж. *Aṅguttara*, i.10, *Коша*, vi.77, Wassilief, 265.

Според *Неттиппакарана*, *Nettipakkaraṇa*, стр.79: „Предишната *авидя* ((невежество)) е причина за последващата *авидя*: предишната *авидя* е *ануша* от *авидя*; последващата *авидя* е *парявастхана* от *авидя*.

Андхаките твърдят: „*Анушайата* е различна от *парюттхана*“; умът на обикновения човек е добър, но въпреки това не престава да бъде „надарен с *ануша*“ (*сануша*). Но не може да се каже, че той е *парюттхита* – обгърнат [от замърсяванията] (*Kathāvatthu*, xiv.5). Същите *Андхаки* твърдят, че *парюттхана* е разединена от ума (xiv.6).

Андхаките и някои *Уттарпатхаки*, *Uttarāpathaka* казват, че *анушаите* нямат обект (*анарамана*, *anāramāṇa*) (ix.4). *Махасамехиките*, *Mahāsāmghika* и *Саммитяите*, *Sāmittīya* казват, че *анушаите* са морално неутрални, без причини и разединени от ума (xi.1). За *анушайата* като различна от *парюттхана*, *Vibhaṅga*, стр.383.

¹¹ Възражаващите, според *Вякя*, са *Ватсипутриите*, *Vātsīputrīya*; според японския издател (*Киокуга Саеки*) – *Махасамехиките* (вж. *Васумитра*, цитиран в бел.10)

¹² *Анубандхата* на едно замърсяване е фактът, че то благоприятства произвеждането на други замърсявания. Можем също да разбираме *анушайата* в смисъл на *анувритти* ((*anuvṛtti*, курс към продължаване, към следване)): „Човек изоставя *камарага* заедно с нейното продължение ((следващо))“.

¹³ Метафорично, *ануша* = *анушаяпранти*, *anuśaya* = *anuśayaṅpṛāpti* = причина, обозначена с името на своя резултат (*упачара*, *upacāra*); в нейния правилен смисъл (*мукхявритти*, *mukhyavṛtti*), *ануша* = *парявастхана*.

¹⁴ Така се аргументира *Дхармоттара* – авторът на *Таишо*, *Taiśhō*, номер 1550 (бележка на японския издател)

eittakleśakaravād āvaranātvāc chubhair viruddharvāt ||
kuśalasya cōpalambhad aviprayuktā ihānuśayaḥ ||
eittakleśakaravād āvaranātvāc chubhair viruddharvāt || kuśalasya
cōpalambhad aviprayuktā ihānuśayaḥ ||

¹⁵ Ако една *ануша* е разединена от ума, *анушайата* е „притежаването“ на замърсяването; само че докато човек категорично не се разедини от замър-

сването, той поддържа „притежаването“ на замърсяването; така никога не може да има добър ум.

¹⁶ За теорията за семето (*биджа*, *bīja*) и неговата сила (*шакти*, *śakti*), вж. ii.36d, Глава IX, превод на Stcherbatski, стр. 947, *Hsüan-tsang*, xxx.13b. За паметта, вж. Глава IX, Stcherbatski, стр. 852, xxx.7a.

¹⁷ *Ватсинуптришете* (*Вякхя*) или *Махасамгхиките* (японския издател).

¹⁸ Прочит на *Вякхя*. Според тибетската версия: *раганушайо 'нушете*, *rāgānuśayo 'nuṣete*. *Маджхима*, iii.285: *so sukhāya vedanāya puṭṭo samāno abhinandati abhivadati adжджхосаятитхати | тасса раганушайо анусету; so sukhāya vedanāya puṭṭo samāno abhinandati abhivadati ajjho-sāyatitthati | tassa rāgānuśayo anuseti*.

¹⁹ Цитирано във *Вякхя* по-долу, пълна форма на думата в 3ба-в с прочит *критах*, *kṛtaḥ*.

²⁰ *Парамартха*: „... тези също правят десет“.

²¹ *Анушаите* са десет въз основа на тяхната природа. Вземайки предвид сферата, към която принадлежат и начина им на отстраняване (с виждане на всяка от Четирите Истини и с Медитация), получаваме числото деветдесет и осем. Според *Йогачарите* – сто и осем, вж. v.8 и по-долу бел. 35.

Васубандху, верен на своята мисия, представя системата на *Абхидхарма*. Тук даваме накратко от *Prakaraṇa*, TD 26, т.702a8 – т. 711b5:

Колко от двадесет и осемте *анушаи* принадлежат на *Камадхату*? ... Колко се изоставят чрез Виждане? ... Колко от тридесетте и осем *анушаи* от *Камадхату* се изоставят чрез Виждане? ... Колко чрез Виждане на Страданието?

Какво е значението на думата *анушая*? Тя означава *ану*, *анушаяна*, *ану-санга*, *анубандха* (*Коша*, v.39). *Анушаята*, която не е изоставена, която не е свършено позната (*париджня*) „става активна и расте“ (*анушете*, дадена в глосата на *Коша* като *пратиштхам лабхате*, *пуштим лабхате*, *pratiṣṭhāt labhate*, *puṣṭim labhate*) поради две неща – нейния обект (*аламбана*) и *дхармите*, свързани (*сампрайога*) с него. Тя „става активна“ в *Дхатуто*, на което принадлежи, не в друго *Дхату* (v.18).

Има дванадесет *анушаи*: *камараганушая*, *пратиग्ха*, *рупарага*, *арупярага*, *мана*, *авидя*, *саткаядришти*, *антаграхадришти*, *митхядришти*, *дришти-парамарша*, *шилавратапарамарша* и *вичикитсанушая*; *kāmarāgānuśaya*, *pratigha*, *rūparāga*, *ārūpyarāga*, *māna*, *avidyā*, *satkāyadrṣṭi*, *antagrāhadrṣṭi*, *mithyādrṣṭi*, *drṣṭiparāmarśa*, *śilavrataparāmarśa*, *vicikitsānuśaya*.

Как *камараганушая* „става активна“? По причина на благоприятното, на удоволствието ... Как и *пратиग्ха*? По причина на неблагоприятното ... Как и *рупарага*? По причина на благоприятното ... Как и *мана*? ...

Защо се произвежда *камараганушая*? По три причини: 1. *Камараганушая* не е изоставена или не е напълно позната; 2. Някои *дхарми*, благоприятстващи експлодирането (*парявастхана*) на *камарага*, се представят ((появяват));

3. Има неправилна преценка (*айонишоманасикара, ayoniśomanasikāra*) ... (v.34).

Тези дванадесет *анушаи* правят седем (като *рупарага* и *арунярага* се броят под името *бхаварага*; а петте *дришти* се броят под името *дриштянушая, drīṣṭyānuśaya*) ...

Тези седем *анушаи* правят деветдесет и осем (бройки всички категории от *камарага* като категории, които ще бъдат отстранени посредством Виждането на Страданието и пр.)

Колко от деветдесетте и осем са универсални (*сарватрага, sarvatraga*, всепроникващи), колко са не-универсални (v.17)? [Двадесет и седем са универсални; шестдесет и пет са не-универсални и шест са и двете ...] (т. 702c7). Колко имат нечисти неща за свой обект (*сасраваламбана, sāsravālabhāna*) (v.18) (т. 703a16), колко имат обусловени неща (*самскриталамбана, saṃskṛtālabhāna*) (т.703b5) за свой обект?

Колко „стават активни и растат“ (*анушете*, вж. v.17) от своя обект? От своя обект и от свързаните *дхарми*? Нито от едното, нито от другото? [Изследването на този проблем заема много страници, 702b22-711b5: Колко „стават активни и растат“ поради обекта и пр. на *дхармите*, които се изоставят вследствие на Виждането на Страданието? ... От мисли, изоставяни вследствие на Виждането на Страданието? ... От мисли, свързани с грешни възгледи, изоставяни вследствие на Виждането на Унищожението? От *авидя* от грешни възгледи, които се изоставят вследствие на Виждането на Унищожението? ...]

²² Някои бележки за изоставянето (*прахана*) на замърсяванията според палийските източници (вж. vi.1):

1) *Majjhima*, i.7 разграничава *асавите, āsava*, изоставяни чрез *дассана, самвара, патисевана, адхивасана, париваджджана, винодана* и *бхавана; dassana, samvara, paṭisevana, adhivāsana, parivajjana, vinodana, bhāvanā*.

2) Според *Дхаммасангани, Dhammasaṅgani*, трите грешки *самкая-дришти, вичикитса* и *шилаваттапарамарша* заедно със замърсяванията (*рага* и пр.), които се настаняват в тези три грешки, се изоставят с Виждане, заедно с усещанията, идеите и пр., свързани с тях и с действията, които произвеждат (1002.1-6); всички останали *рага, двеша, моха*, със свързаните с тях замърсявания, усещания и действия, се изоставят вследствие на отглеждане или Медитация (1007). Причините (*хету, hetu*) от първата група се изоставят с Виждане, докато причините от втората – с Медитация (1010-1011). Добрите (*кушала*) неща, физическата материя (*рупа*) и безусловените неща (*асамкхата дхату, asaṃkhatā dhātu*) не могат да бъдат изоставени. Срв. *Коша*, i.40.

3) *Kathāvatthu*, i.4 представя тезата за постепенното изоставяне на замърсяванията чрез последователно Виждане на Истините за Страданието и пр.

4) *Atthasālinī*, стр. 234, *анусаяпадджахана, anusayapajjhana* – чрез пътя на *Сотапанна* и *Архата*; стр. 376, изоставянето на *самиджаните* става

посредством четирите Пътя (вж. таблицата, представена от г-жа Rhys Davids, *Psychology*, стр. 303).

5) *Visuddhimagga*, стр.570 (Warren, стр.193), редът на изоставяне (*пахана*, *pahānakkama*) на *упаданите* е: последните три се изоставят от *Сотапанна*; първите (*камупадана*, *kāmuṭṭāpāna*) – от *Архата*; стр.684-6, чрез които *няна*, *ñāṇa* (от *Сотапанна* и пр.) са различните *самйоджани*, т.е. *килешии*, които да се убият (*ваджджха* = *вадхя*, *vajjha*=*vadhya* от *Коша*, v.6) ... *упадани*, (седем) *анушаи*, *мали*, *аммапатхи* и пр.; *диттхивичикитса* чрез *няна* на *Сотапанна* ((съмнението се изоставя вследствие на знанието на *Сотапанна* – този, който е „влязъл в потока“)), *камарага* и *патицха* от *няна* на *Анагамина* и *мана*, *бхаварага* и *авидя* от *няна* на *Архата*.

6) Много видове *прахана* са именувани и дефинирани в *Atthasālinī*, стр. 351 и в *Сумангалавиласини*, *Sutaṅgalavilāsini*, стр. 20, които не си съответстват напълно.

Сумангалавиласини казва, че чрез *Виная* ((дисциплина)) човек придобива морал (*шила*), и така *витиккамапахана*, *vītikkaṃmapāhāna* – изоставяне на непрекъснатото изливане на замърсяванията, тоест изоставяне на престъпленията – защото моралът се противопоставя (*патиаккха*, *patipakkha*) на *витиккама*, *vītikkaṃma* на *килешите*; той противостои на непрекъснатото изливане на замърсяванията и на тяхното проявление чрез действия. Това изоставяне е наречено също *тадангапахана*, *tadaṅgapāhāna* – частично изоставяне. За *Аттхасалини* *тадангапахана* е изоставянето на определено замърсяване или грешка (вяра в *атман*, вяра в лош път, във вечност, в аниhilация; да не се вижда като опасно това, което е опасно и пр.) посредством виждането на съставния характер на Аза, посредством Виждане на Пътя и пр. *Маунг Тин*, *Maung Tin*, превежда: „елиминиране на въпросния фактор ((дхарма))“.

Чрез *Сутра* човек придобива вглъбяване и като следствие, *парюттханапахана*, *pariyutthānapāhāna* или *викхамбханапахана*, *vikkhambhanapāhāna* – (временно) изоставяне на експлодирането или на проявяването на замърсяването – изоставяне, което се състои от факта, че то възпрепятства, овладява замърсяванията (*Mahāvūyutpatti*, 130.5).

Благодарение на *Абхидхарма* човек придобива *панния* ((*райñā*, мъдрост)) и като следствие *анусаяпахана*, *anusāyapāhāna* или *самуччхедапахана*, *samucchedapāhāna* – изоставяне на семената на замърсяванията – изоставяне, което се състои в категоричното унищожаване (*самуччхеда*, *samuccheda*) на замърсяванията.

²³ Двата Пътя – Пътя на Виждане и Пътя на Медитация – са обяснени в *Коша*, vi.1, 26, 49.

²⁴ Например, възгледът на отричане (*настидришти*, *nāstidṛṣṭi*) или *митхядришти*, *mithyadṛṣṭi*, когато се състои в отричане на Истината за Страданията, представлява една *анушая*, която се изоставя с Виждане на Страданията.

²⁵ Вж. vi.28, бележката.

²⁶ Burnouf (*Introduction*, 263) обяснява: „мнението, че тялото е това, което съществува, тоест, че то е Азът, който единствено съществува.“ Чилдерс, Childers, според неговия кореспондент *Субхути*, *Subhūti*, обяснява *саккая* = *сакая* = *свакая*, *sakkāya* = *sakāya* = *svakāya* (както имаме *ануддая* = *анудая*, *anuddaya* = *anudaya* и пр. Muller, *Simplified Grammar*, стр.19). Така имаме: *саккаядриштити* = теорията за собственото тяло, теорията, че тялото е лично (във връзка с това г-жа Rhys Davids, *Psychology*, стр. 257, цитира *Суттани-ната*, *Suttanipāta*, 950, 951). Вж. *Vibhāṣā*, цитирана в бел. 28. E. Senart се придържа към *саткаря*, *satkārya* (*Mélanges Harlez*, стр. 292), Walleser, *ZDMG*, 64, 581, дава *сват-кая*, *svat-kāya*.

Atthasālinī, стр. 348: *саккаядиттхити виджджаманаттхена сати* *кханда-панчакасаканкхате кайе саям ва сати тасмин кайе диттхити*; *sakkāyadīṭṭhī vijjantāpāṭṭhena satī khandapañcasakasaṅkhāte kāye sayam vā satī tasmin kāye dīṭṭhī*. *Expositor*, стр. 450: възглед, възникващ по отношение на тялото в смисъл на съществуване и наречен пет съвкупности или самият той появяващ се като възглед, възникващ по отношение на тялото (??).

Мадхямакаватара, *Madhyamakāvataṛa*, vi. 120, 144 (стр. 282 и 311 от превода, *Muséon*, 1911): *Dhammasaṅgaṇī*, 1003.

Саккая = *панчупаданаккхандха*, *sakkāya* = *раṅсирādānakkhandhā*, *Majjhīma*, i.299.

Саткаядриштити не е „лошо“, *Коша*, iv.12d, v.19.

²⁷ Както е дадено във версията на *Сюан-цанг* и в други източници, *Васубандху* тук представя обяснението на *Саутрантиките*. Тибетската версия почива на тази етимология; *‘jig tshogs la lta ba* = възглед за съвкупността на това, което загива. Ще видим по-долу как *сат* = *‘jig* = *huai* = 壞 загивам, раз-валям се = *tiēh* 滅 (*Парамартха*).

Сюан-цанг: „Да се вярва в Аз и в неща, принадлежащи на Аза, е възглед *сат-ка-я*. Имам *сат*, защото то загива (*huai* 壞); сбор е това, което се нарича *ка-я*, тоест сбор от непостоянни неща“. *Ка-я* е *сат*, откъдето *сат-кая*. Тази *сат-кая* са петте *упаданаскандхи*. Този израз се използва, за да се избегне идеята за постоянност и единство, защото поради тези две идеи има вяра в Аза. *Вайбхашиките* обясняват: защото то съществува (*yu* 有), то е *сат*. Смисълът за „тяло“ (*кая*) е както по-горе. Казва се, че този възглед почива върху „съществуващото тяло“, за да се избегне идеята, че идеята за Аз и неща, принадлежащи на Аза, нямат обект [глосата на японския издател: отхвър-ляне на *Саутрантиките*]. Възгледът е наречен *сат-кая*, защото е произве-ден поради *сат-кая*“.

Коментар на Школата *Виджняптиматра*, *Vijñaptimātra*: „*Саутрантиките* казват, че *сат* означава „грешно, измамно“ (*wei* 偽); *ка-я* = тяло; *ta-li-se-chih* 達利瑟致 = възглед; тяло обозначава „натрупване“ и е метафоричен израз за натрупване. Възгледът, произведен вследствие на натрупване-тяло, е „грешен-възглед-за-тяло“. Буда отхвърля бъдещата доктрина на *Сарва-*

стивадините, че името е „възглед-за-съществуващо-тяло“. Следователно, той казва думата *sat* е да измамя (*sa wei* 薩偽). Същата тази дума означава „съществуващ“, но тук означава „грешен“ според етимологията *сидантити сад умти, sīdanīṭī sad iti* [про-чит на S. Lévi].

Samghabhadra (TD 29, т.605с15) обяснява: „По силата на причината (*хету*), под съмнение е дали не е използвана думата *сабхагахету*, вж. ii.52a) и ученията, някои глупаци разпознават „Аза“ и „неща, принадлежащи на Аза“ в петте *упаданаскандхи*. Този възглед е наречен *саткаядриштити*. *Sat*, защото то съществува. Струпването (*chū* 聚 = *раши, rāṣi* и пр.) е наречено *кая*: смисълът е *самавая, samavāya* (*ho-ho* 和合) или *ачая, ācāya* (*chi-chū* 積聚). *Кая* е *sat*, така *саткая*. Смисълът е този на истинско съществуване и множественост. Този възглед допуска съществуването на Аз, само че Азът не съществува. Човек обозначава обекта на този възглед с думата *sat*, за да избегне идеята, че този възглед възниква, имайки не-съществуващо нещо за свой обект и от страх, че като следствие ще има вяра в реалността на „Аза“, този обект е обозначен с думата *кая*. Тоест, онези, които вярват в Аза като в една уникална същност, като един Аз ((намиращ се)) или в една серия (серия от умове, *читтасамтати, cittasamtati*), или в много серии (= серия от умове и умствени състояния, серия от умствени елементи), само че тези серии не са Аз, защото *каята* е множественост. Тъй като този възглед за Аз има *саткая* за свой обект, той е наречен *саткаядриштити*. Смисълът е, че той има за свой обект петте *упаданаскандхи*. На практика *Сутрата* казва: „Това, което всички *Брахмини* и монаси вярват, че е „Аз“, в действителност са петте *упаданаскандхи*“. Благовословения дава името *саткаядриштити* само на един възглед – за Аз и за неща, принадлежащи на Аза – така че човек да не вярва, че съзнанието има нещо не-съществуващо за свой обект (понеже Азът не съществува), нито че Азът съществува (тъй като съзнанието има за свой обект едно съществуващо нещо, а не не-съществуващо нещо). *Саутрантика* (тоест *Васубандху*) дава следното обяснение: „Имаме *sat*, защото умира; струпването (*chū*) е наречено *кая*, тоест струпване на непостояни неща. *Кая* е *sat*, така *саткая*. Тази *саткая* са петте *упаданаскандхи*. Изразът се използва, за да се избегне идеята за постоянство и единство, защото по причина на тези две идеи има вяра в Аз“. Но каква полза има от добавянето на думата *sat* (със смисъл „умиращ“)? Думата *кая* е достатъчна, за да се избегне идеята за постоянство. Ако *sat* означава умиращ, трябва просто да се казва *каядриш-ти*: няма *дхарма*, която да е вечна и да се поддава на формиране на струпване. Следователно, какъв смисъл има *кая* да се квалифицира с дума, означаваща умирање?

²⁸ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 255a21: Този възглед, имащ *саткая* (*yu-shen* 有身) за своя сфера (*саткайе правартата умти, satkāye pravartata itī*), е наречен *саткаядриштити*.

Въпрос: Има ли други възгледи, имащи *саткая* за свои сфери, а не *асаткая*, и които са наречени *саткаядриштити*?

Други възгледи имат *свакая* за тяхна сфера или *паракая*, *parakāya*, или *саткая*, или *асаткая*: така те не са наречени *саткаядришти*. Те имат *свакая* за своя сфера, тоест тяхната собствена сфера (*дхату*) и собственото си ниво (*бхуми*, *bhūmi*) за свой обект; или те имат *паракая* за своя сфера, тоест друга сфера, друго ниво. Те имат *саткая* за своя сфера, тоест нечистото ... Този възглед, който има *саткая* за своя сфера, вярва в Аз и в неща, принадлежащи на Аза, е наречен *саткаядришти*. Въпреки че имат *саткая* за своя сфера, другите не вярват в Аз или в неща, принадлежащи на Аза, затова не са наречени *саткаядришти* ... *Васумитра* казва: Този възглед е наречен *саткаядришти*, защото има само *свакая* за своя сфера; петте *упаданаскандхи* са наречени *свакая*.

²⁹ *Samyukta*, TD 2, т.151a22; *Madhyama*, TD 1, т.788a19; *Vibhāṣā*, TD 27, т.38a14; *Коша*, превод на *Сюан-цанг*, *Hsüan-tsang*, TD 29, т.154с; *Samtytta*, iii.46; *йе кечи бхиккхаве самана ва анекавидхам аттанам саманупассамана саманупассанти सबбе те панчупаданаккхандхе самананупассанти етесам ва аннятарам; ye keci bhikkhave samaṇā vā anekavidham attānaṃ samanupassamāna samānupassanti sabbe te pañcūpādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataram.*

³⁰ Вж. *Коша*, iv.66a, 78b, 79с; *Dhammasaṅgaṇi*, параграф 381 и пр.

³¹ Как възгледът за аниhilация *учchedадришти*, *ucchedadṛṣṭi*, е възглед на утвърждаване? Тук авторът говори общо (*Вякхя*).

³² Пропуснато от *Сюан-цанг*. *Самгхабхадра* обяснява: *дриштиядинам упадана скандханам паратвена прадханатвенамаршо дриштинпарамарша ити | парашабдапрайоге на чаям атишаяртхо лабхята ити; dṛṣṭyādīnām upādānaskandhānām paratvena pradhānatvenāmarṣo dṛṣṭiparāmarṣa iti | paraśabdaprayogeṇa cāyam atiśayārtho labhyata iti.*

³³ *Шилаврата* е включена в *рупаскандха*. Трябва да се добави думата *ади*, *ādī*, за да се споменат другите *скандхи*. За *шилаврата* вж. iv.64с, v.38a-с; *Suttanipāta*, стр. 108; *Маханиддеса*, *Mahānidessa*, 66-68, 88-90, 310, 416; *Dhammasaṅgaṇi*, 1006; *Atthasālinī*, 355; Huber, *Sūtrālakāra*, стр. 125, 127, 130.

³⁴ За Бог, създателя на света, вж. ii.64d, *Aṅguttara*, i.173, *Majjhima*, ii.227, *Dīgha*, i.18 (*Брахма*).

³⁵ *Вякхя*: *тад идам ачарйена самшайавастхам критам на сваматам даршитам | анйе йогачараматим анекшйивам критам; tad idam ācāryeṇa saṃśayāvasthāṃ kṛtāṃ na svamataṃ darśitam | anye yogācāramatim apekṣyaivaṃ kṛtāṃ. Яшомитра* въпроизвежда обяснението на някой си (*кашчит*, *kaścit*), който отхвърля възражението за *атипрасанга*, *atiprasaṅga* и това на *Самгхабхадра*. Той представя системата на *Йогачарините*. Според *Йогачарините* има сто двадесет и осем *клеши* или *анушаи*. В *Камадхату* четридесет се отстраняват с *Виждане* на Истините (всяка от десетте се отстранява с всяка Истина), шест се отстраняват с *Медитация*, а именно *акалтика*

саткаядриштити, akalpikā satkāyadr̥ṣṭi (спонтанна, нефилософска вяра в Аз), *уччхедадриштити, сахаджа рага, sahaḥja rāga* (вродена похот), *пратиग्ха, мана* и *авидя*. Същите, с изключение на петте *пратиग्хи*, във всяко от двете по-висши *Дхату*.

Абхисамаяламкаралока, Abhisamayālaṅkāraloka (свитък 120 от моите ръкописи) дава същия общ брой: отстранявани с Виждане сто и дванадесет (четиридесет, тридесет и шест и тридесет и шест в зависимост от *Дхатуто*), отстранявани с Медитация – шест, пет и пет: *рага, дवेशа, мана, авидя, саткаядриштити и антаграхадриштити* (*дवेशа* липсва в по-висшите *Дхату*), вж. vi.1.

Аз знам за сто и осем *клеши* само от бележката на J. Przyluski, *Аçока*, стр. 323.

³⁶ За *viparysute, Aṅguttara*, ii.52; *Nettipakaraṇa*, навсякъде (*vipallāsa, vipallāsa*), *Vibhaṅga*, 376 (*viparīyeca, viparyesa*). Срв. *Saṃyutta*, i.188, *Dhammasaṅgani*, *viparīyecaḥa, viparyesaḥa* и бележката в *Atthasālinī*, стр. 253. *Śikṣāsamuccaya*, 198.11; *Friendly Epistle*, 48, *Yogasūtra*, ii.5 (дефиниция на *авидя*).

³⁷ *Махасамгитидхарманаря, Mahāsaṅgīdharmaparyayā; Aṅguttara*, ii.52 (*vipallāsa*); *Vibhaṅga*, 376 (*саня, читта, диттвивипарīyeca; saññā, citta, dīṭṭivipariyesa*); *Visuddhimagga*, 683.

³⁸ *Никаянтариях, Nikāyāntariyaḥ*. Според *Vibhāṣā*, по-долу, *Вибхаджявадините*. Сюан-цанг: „Някои други учители ...“

Vibhāṣā, TD 27, т. 536с8: „Някои други казват, че сред дванадесетте грешки (*viparysa, viparyāsa*), осем се изоставят единствено с Виждане на Истините, а четири също с Медитация. Тези учители са *Вибхаджявадините*.“ За *Вибхаджявадините*, вж. П'у-куанг, *P'u-kuang, TD 41*, т.310b23: „Те казват, че няма официално мнение, което да е напълно коректно (*fei chün li* 非盡理), че [миналото и бъдещето] съществува отчасти, не съществува отчасти и че двете трябва да се разграничават – затова те са наречени „школата на тези, които говорят след като са направили разграничение“ (*fen pieh shou pi* 分別說部), на санскрит: *Вибхаджявадини*“.

Според *Виджняптиматравритти, Vijñaptimātravṛtti* (*wei shih shu* 唯識疏), iv.35.10: „Онези, които са наречени *Вибхаджявадини*, сега са *Праджняптивадини, Prajñārtivādin* (*shuo chia pi* 說假部)“. Според *Самаябхедопарачаначакра, Samayabhedoparacanacakra* (*tsung lun* 宗論): „Двеста години по-късно възниква школа на *Махасамгхиките*, наречена *Праджняптивадини* (вж. Wassiliev, стр. 251 и бележката, от която виждаме, че в тази версия на *Самаябхеда* единият от двамата китайски преводачи тук чете *Вибхаджявадини*). Един коментатор отбелязва: „Според тези две обяснения *Вибхаджявадините* са една школа [с *Праджняптивадините*]. Но *Vibhāṣā*, 23.5 казва: „*Махасамгхиките* и пр. са наречени *Вибхаджявадини*. Така също и *Артвапрадина, Arthapradīpa* (? *i-teng* 儀燈): „Или *Вибхаджявадините* са определени учители от Голямата Колесница, или всички школи от Малката Колес-

ница са наречени *Вибхаджявадини* – тези последните не са точно школа. Също в *Самграха*, *Samgraha* (? *she-lun* 攝論) *Вибхаджявадините* са определени строго като *Махишасаки*, *Mahīśāsaka*: във *Vibhāṣā* са определени строго като *Саммитяи*, *Sāṃmitīya*“ (Бележка на *Саеки* за пълната форма на думата в хіх.9а9).

Отбележете класическите препратки за *Вибхаджявадините*, Коментари върху *Катхаваттху*, за *Васумитра* и пр. от Kern, Wassilief, Waters и пр. вж. v.25.

³⁹ „Виждане“ (*naṣyati*, *paśyati*) обозначава съзнанието, придобито чрез *анантарямарга*; „знаене“ (*джанати*, *jānāti*) – съзнанието, придобито чрез *вимуктимарга* (vi.28).

⁴⁰ Благословения е казал: ... *шрुтавата арияшравакася смртисампрамоша утпадянте | атха ча пунах кишпрам евастам парикшям паряданам ча гаччханти*; *śruravata āryaśrāvakaśya smṛtisaṃpramoṣā utpadyante | atha ca punaḥ kṣipram evāstaṃ parikṣyam paryādānaṃ ca gacchanti*.

⁴¹ Според тибетския превод: „Други казват: ...“, според японския издател: „Тук авторът критикува *Вайбхашиките* ...“

⁴² Тибетският превод дава само първия ред от строфата, цитирана напълно от *Сюан-цанг*. Това е *Saṃyutta*, i.188; *Theragāthā*, 1223; *Visuddhimagga*, стр. 37-38. Срв. *Suttanipāṭa*, 340. Според *Вякхя*: *камарагабхибхутатвач читтам ме паридахяте | анга ме гаутама бхуми шантим (?) твам анукампая || випарясена самдженянам читтам те паридахяте | нимиттам вардженатм тасмач чхубхам рагонасамхутам || kāmarāgābhibhūtātvaḥ cittaṃ te paridahyate | aṅga me gautama bhūmi śāntim (?) tvam anukampayā || viparyāsenā saṃjñānāṃ cittaṃ te paridahyate | nimittāṃ varjyatāṃ tasmāc chubham rāgorasamhitam || Вагиша, Vāgīśa* е бил *Сротапанна* и следователно свободен от всички *анушаи*, които се изоставят с *Виждане* на *Истините*.

⁴³ Според *Вякхя*: „Тъй като доктрината на другата школа, *никаянтария*, *nikāyāntarīya* (бел. 38 по-горе) се оспорва от *Вайбхашиките* с помощта на текст от *Писанието* и тъй като по същия начин доктрината на *Вайбхашиките* се оспорва от другата школа, то някои други учители, представляващи трета страна, взеха думите и разрешиха създаващия противоречия проблем в *Сутрите*“.

Според *Сюан-цанг*: „Други учители казват ...“ Японският преводач и издател вярва, че авторът сега представя мнението на *Саутрантиките*.

⁴⁴ Може също да се обясни, че изразът в тази *Сутра*: „да види и да знае Истината: това е *Страдание*“, не се отнася само до *даршанамарга* – Пътят на *Виждане* на *Истините* – който *Вагиша* притежава, но и до *бхаванамарга* – Пътят на *Медитацията* – [който *Вагиша* е чист (*анасрава*) има отношение към *Истините*, vi.1], а *Вагиша* не притежава този втори Път.

⁴⁵ *Манасамйоджана*, *Mānasaṃyojana*, *Prakarāṇapāda*, TD 26, т.693а29; *Vibhaṅga*, 353; *Dhammasaṅgaṇī*, 1116, прев.стр. 298; *Коментари*, стр. 372

(*Expositor*, стр. 478); *Aṅguttara*, ii.430. Ахимкарамамамкармана, *Ahiṅkāra-tamīṅkāramāna* в *Majjhima*, i.486 и навсякъде.

⁴⁶ *Ария* е човек, който е видял Истините и който е изхвърлил *анушаите*, *самкаядриштити* и пр., които се изхвърлят с Виждане (*даршана*, *darśana*). Но той не е изхвърлил непременно *анушаите*, чието отстраняване ((премахване)) изисква *бхавана* (Медитация или повторно и повторно виждане на Истините и пр.). Все пак тези неизхвърлени *анушаи* не стават активни в него.

⁴⁷ Според коментара, *тамха*, *tathā* се превежда като „и тъй нататък“. Най-простото значение е „по същия начин“; вж. *Коша*, v.1b за тълкуване на същата дума.

⁴⁸ Според правилото: *йе яддаршанахейламбанас те таддаршанахейх | авашшита бхаванахейх; ye yaddarśanaheyāmbanās te taddarśanaheyāḥ | avasiṣṭā bhāvanāheyāḥ*. Вж. горната страница и v.60-61.

⁴⁹ *Dīgha*, iii.216 различава *каматанха*, *бхаватанха*, *вибхаватанха* и *рупатанха*, *арупатанха*, *ниродхатанха*; *kāmatanḥā*, *bhavatanḥā*, *vibhavatanḥā*, *rūpatanḥā*, *arūpatanḥā*, *nirodhatanḥā*.

За *вибхаватришна*, *vibhavatṛṣṇā*, вж. *Visuddhimagga*, 568, 594 и *Madhyama-kāvṛtti*, 530, бел. 4.

Vibhāṣā, TD 27, т. 138b9: Има три вида *тришна* ((*tṛṣṇā*, жажда, ненаситно желание)) – *каматришна*, *бхаватришна*, *вибхаватришна* ... Има някои учители, а именно *Вибхаджявадините*, които казват, че *вибхаватришна*, която *Сутрата* споменава, се изоставя чрез Виждане и Медитация. С цел да опровергае това мнение и да покаже, че споменатата в *Сутрата вибхаватришна* се изоставя само чрез Виждане, беше съставен този трактат (*tso ssu lun* 作斯論): Трябва ли да се каже, че *вибхаватришна* се изоставя с Медитация? Отговор: Ще кажем, че тя се изоставя с Медитация. *Вибхава* е *анитята* (непостоянство = несъществуване, разрушаване) на *никаясабхага* (ii.41); *тришна*, която има тази *анитята* за свой обект, се нарича *вибхаватришна* – така тя се изоставя единствено с Медитация, защото *никаясабхага* се изоставя с Медитация. Има някои други учители, които казват, че *вибхаватришна* се изоставя или с Виждане, или с Медитация. Кога се изоставя с Виждане? Когато тя е привързаност (*рага*) към *вибхава* на *дхармите*, които се изоставят с Виждане. Кога се изоставя с Медитация? Когато е привързаност към *вибхава* на *дхармите*, които се изоставят с Медитация.

Въпрос: Кой отстоява това мнение? Отговор: *Вибхаджявадините*. Те казват, че *вибхава* е *анитятата* на Трите *Дхату*, че *вибхаватришна* е *тришна*, отнасяща се до тази *анитятата*, *анитятата*, която се изоставя с Виждане и Медитация. Същото е вярно и за *тришна*, отнасяща се до ... Някои учители казват: Ако някой следва *Сутрата* (*сутратпха*, *sūtrārtha*), то *вибхаватришна* се изоставя единствено с Медитация, но според Истината (*татвартха*, *tattvārtha*), тя се изоставя и с Виждане, и с Медитация. Как така? *Сутрата* казва: „Това е както когато някой, обладан от страх и страдание, мисли: Нека след смъртта си бъда унищожен ((анихилация)), да

изчезна, да не съществувам повече!“ В тази *Сутра вибхава* трябва да се разбира като *анитята*, следваща *никаясабхага*: тази *вибхава* се изоставя с Медитация, така че *вибхаватришна* не се изоставя с Виждане. Тук Учителят (*lun-chu*) дава смисъл на *Сутрата* ... Когато човек е привързан към истината, той трябва да казва, както по-горе казват *Вибхаджявадините*: „*Вибхава* е името на *анитятата* на Трите *Дхату*“.

Vibhāṣā, TD 27, т. 138с26: Защо *Сротаананна* не произвежда *вибхаватришна*? Отговор: Защото вижда природата на нещата (*дхармата*, *dhar-matā*), тоест, виждайки, че природата на нещата е серия от причини и следствия, той не желае аниhilация (*уччхеда*). На второ място, защото вярва в резултата от действието, тоест, вярвайки, че действието и неговия резултат са последователни части в една и съща серия, той не желае аниhilация. Отново, тъй като разбира пустотата, *Сротаананна* придобива *шунятавимокшамукха*, *śūnyatāvīmokṣamukha* (viii.24). Той знае, че няма настояще съществуване, нито последващо не-съществуване на Аз и на „неща, принадлежащи на Аз-а“. Затова той не произвежда *тришна* – желанието за аниhilация или за последващо унищожение. Освен това, *вибхаватришна* се храни (*упачита*) с *вибхавадришти* (v.7), а *вибхавадришти* се проявява като я следва. Само че *Сротаананна* вече е изоставил *вибхавадришти*, така че не произвежда *вибхаватришна*.

⁵⁰ За да покаже, че човек може „да обича непостоянството“, *Яшомитра* цитира *Сутрата*: *явад аям атма дживати тиштхани дхрияте япаяти тават сарогах сагандах сашалях саджварах сапридахаках | яташ чаям атма уччхидяте винашати на бхавати | иятаям атма самяксамуччхинно бхавати |*

yāvād ayam ātmā jivati tiṣṭhati dhriyate yāpayati tāvat sarogaḥ saḡaṇḡaḥ saśalyaḥ sajvaraḥ sapriḡāhakaḥ | yataś cāyam ātmā ucchidyate vinaśyati na bhavati | iyatāyam ātmā samyaksamucchinno bhavati |

⁵¹ *асмита*=асмимана; *asmitā*=asmimāna.

⁵² *Сюан-цанг* чете *бхагнаприштхатват*, *bhagnaprṣṭhatvāt* като „техният гръб гори“. Тибетският текст има *rkañ* – „костен мозък“.

⁵³ Независимо от *авеники авидя*, *āveṇikī avidyā*, *авидя* ((невежеството)) е това, което не придружава други *анушаи* – *рага* и пр.

За универсалните, ii.54a-b.

⁵⁴ Тоест: те имат, в своето *Дхату*, отношение към петте категории (*никаи*, ii.52b), които се изоставят с Виждане на Страданието и пр. Според друго обяснение, те са наречени универсални, защото са причина за *анушаите*, принадлежащи на всичките пет категории.

⁵⁵ Според *Сюан-цанг* „висш“ се отнася до по-висшите *Дхату* или *бхумита* ((нива)). Тези *анушаи* не са в нисшите ((*Дхату* или *бхумита*)). За *сарватрагите* и *бхуми* вж. v.18.

⁵⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 93a5. Някои казват, че нямайки никакъв обект, *авидя* няма никакви чисти *дхарми* за свой обект. В действителност то ((невежеството)) не е *джняна* по природа, по-скоро то формира едно препятствие пред това нещата да се знаят ... (*Samghabhadra*, TD 29, т.613b10), вж. iii.28с, v.38d.

⁵⁷ Вж. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 94a12.

⁵⁸ *Сюан-цанг* добавя: „които се изоставят чрез Виждане на *анасрава*“, според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 93a15, което *Васубандху* обобщава в *Карика* 16.

⁵⁹ Според други достоверни източници, *кушаладхармаччханда*, *kuśaladhar-macchanda*, е *шраддха*, *śraddhā* (ii.25) или отново, универсалното умствено състояние *адхимукти* (ii.24). *Kathāvatthu*, ix.2.

⁶⁰ Човек се гордее единствено с обемисти и подвижни неща, които провокират удовлетворение в нисшите *бхуми*.

⁶¹ Нашите текстове тълкуват *анушете* или *анушаяна* в смисъл на *пуштим лабхате*, *puṣṭiṃ labhate* – да започна да раста ((букв. да предприема растеж – и *пратишхам лабхате*, *pratiṣṭhāṃ labhate* – да започна, да стана активен; вж. v.39. В тибетската версия *анушете* = *rgyas 'gyur* = да стана велик. Китайското *siu-tseng* 隨增 има същия смисъл.

В някои случаи една *анушая* расте поради факта, че става активна в обекта; в други случаи тя расте поради факта на усещанията и пр., които благоприятстват нейния растеж.

За двата вида *анушаяна* вж. *Самюктахридая*, *Samyuktahrdaya*, TD 28, т.901b6ff, *Samghabhadra*, TD 29, т. 898c11, *Vibhāṣā*, TD 27, т.257a26 и т. 442b24 до 452b19 (*Саеки* също посочва *Vibhāṣā*, 32.1 и 16.1). *Саеки* цитира *Vibhāṣā*, т. 110a20: „Някои учители казват, че *анушаите* не съставляват *анушаяна* в *дхармите*, свързани с ума“. *Даитантиките* казват: „Да се твърди, че *анушаята* представлява обекта на *анушаяна*, означава да се приеме, че тя расте поради факта на чистите *дхарми* или на *дхармите* от повисша сфера, където тя има за свой обект подобни *дхарми* [а това противоречи на тезата в v.18a-b]; да се твърди, че тя съставлява *анушаяната* в свързани *дхарми*, означава да се приеме, че *анушаята* [напр. привързаността] никога няма да бъде отсечена или дори ако бъде отсечена, тя винаги ще бъде *анушаяна*, защото човек не може категорично да разедини ума от свързаните *дхарми* [напр. от благоприятното усещане, което подхранва привързаността]“. Вж. по-долу бел.62.

⁶² Вж. v.39.

⁶³ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 444c21: „Дали центърът на *анушая* е също център и на *анушаяна*? [Тоест: дали обектът, към който *анушаята* може да има отношение – нещото, към което човек се привързва, мрази, съмнява, има грешен възглед и пр. – винаги е предразположен към развитието (*пушти*, *puṣṭi*) и настаняването (*пратишталабха*, *pratiṣṭhālābha*) на *анушаята*?] Чистите (*анасрава*) неща (*Нирвана* и *Пътя*) са център на *анушая*, но не център на

анушайна. Васумитра казва: „Когато човек произвежда *анушаи*, имащи нечисти (*сасрава*) неща за свой обект, *анушаите* прогресивно нарастват (*sui-tseng*) [Тоест те растат поради факта, че тези неща са взети като обект], както се разширява (*tseng-ch'ang* 增長) зеницата на човек, гледащ луната. Кога-то човек произвежда *анушаи*, имащи чист обект за свой обект, *анушаите* се смаяват, като зеницата на човек, гледащ слънцето“.

⁶⁴ Докато *рага* ((похотта)) не е изоставена, тя ще продължава да расте поради факта на изпитване на благоприятни усещания, свързани с ума.

⁶⁵ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 259с8.

⁶⁶ Вж. бел. 27 и също *Bodhisattvabhūmi*, *Muséon*, 1906, 224.

⁶⁷ Според японския преводач и издател – *Саутрантиките*.

⁶⁸ Това се отнася за доктрината на *Капила*, *Kāpila* и *Вайшешиките*, на философските проповедници на един *атман* ((душа)).

⁶⁹ За корените на злото, iv.8с-d. Коментарът върху *Намасамгити*, *Nāmasaṅgīti* цитира един трактат от *Абхидхарма*, който изброява шестте *анушаи*: *манадригвичикитсаи ча рагапратигахамудхаях; mānadr̥gvicikitsās ca rāgapratighatīdhayaḥ*.

⁷⁰ Думата „всички“ означава „от петте категории“, които се изоставят с Виждане на Страданието и пр. (ii.52b)

⁷¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 259с8-260а9: „Някои (=Даритантиките) казват, че всички *клеши* са лоши (*акушала*); други, че *клешите* от *Камадхату* са лоши, докато *клешите* от другите *Дхату* са неутрални; трети твърдят, че сред трите *окови* (*самйоджана*) от *Камадхату*, една е неутрална, а именно *саткая-дришти* ... Защо *саткаядришти* да е неутрална? ... Тя не е лоша, защото не разрушава абсолютно *ашая* ((намерението)) (вж.по-горе, iv.80d), а не разрушава *ашая*, защото не е свързана с не-срам и не-уважение ... тя е неутрална, защото няма възмездие (*випака*). *Васумитра* казва: „защото не произвежда груби действия на тялото и речта“ (срв. iv.12d).

⁷² За морално неутралните неща вж. ii.66, iv.9d.

⁷³ *Коша*, ii.57, 71b.

⁷⁴ *Тришна* по отношение на *дхияните* и *арупите* („нематериалните“ вгълбявания), които се „вкусват“ (viii.6) в момента на нейното възникване по отношение на небесните обитания, е, в най-високата сфера, неутрална. Цялото *авидя* ((невежество)) от висшите сфери и двата възгледа за *саткая* и *антаграха* в *Камадхату* са неутрални. *Праджня* ((мъдростта)) в *Камадхату*, 1) свързана с тези два възгледа или 2) свързана с умове, възникнали от възмездие и пр., е неутрална, както и цялата *праджня* от висшите сфери, свързана с *клешите* или свързана също с умовете, възникнали от възмездие и пр. (Смисълът на „и пр.“ се изменя в зависимост от сферите, вж. ii.72).

⁷⁵ *Сюан-цанг* превежда *Апарантаки*, *Aparāntaka*, като „учители от чужди страни“. Изразът *дхияин*, *dhyāyin* е взет в отрицателен смисъл, вж. *Ариядева*,

Чатухшатика, Āryadeva Catuḥṣatikā, 176 (*Mem.As.Soc. Bengal*, iii.8, 1914, стр.473): *касчид дхияи читтавибхрамам анупантах капалам мама шираси лагнам ити ... kaścid dhyāyī cittavibhramat anuprāptaḥ kapālaṁ mama śirasi lagnaṁ iti ..* Лоша дхияна, *Majjhima*, iii.14.

⁷⁶ *Тришноттарадхиян, tṛṣṇottaradhyāyīn* е „медитиращ“, който отглежда „вкусна“ дхияна (*асваданасампраюктадхияна, āsvādanasaṁprayuktadhyāna*, viii.6); *дриштюттарадхиян, drṣṭyuttaradhyāyīn* произвежда *дришти* ((възглед)) за вечност и пр., *маноттарадхиянът, mānottaradhyāyīn* мисли: „Аз притежавам тази дхияна, другите не я притежават“. Човек, който отглежда дхияна с прекалена *тришна* (*тришноттарам, тришнопарикам, tṛṣṇottaram, tṛṣṇoparikam*) или у когото *тришна* доминира (*тришноттарах, тришнадиках, tṛṣṇottaram, tṛṣṇādikaḥ*), се нарича *тришноттарадхиян, tṛṣṇottaradhyāyīn*. Другите две названия се обясняват по същия начин.

Тези са всички различни начини на работа на *клештите* у тези, които влизат в медитация. Те са коренът, причината за неутралните *дхарми*.

Според *Сюан-цанг*: Защо *Апарантиките* създават тези четири неутрални корена? Защото *маханурушите, mahāpuruṣa*, отглеждат висшите вглъбявания без да преминават отвъд точката на отпътуване, която е направена от *тришна, дришти* и *мана ...*

⁷⁷ *Samyutta*, 32.1, 34.12; *Ekottara, TD 2*, т. 784b2. Вж. *Nirvāṇa* от De la Valé Poussin (1924).

⁷⁸ Вж. *Mahāvūtpatti* 86, според *Taishō*, номер 1536; *Dīgha*, iii.229, *Aṅguttara*, i.197, ii.46, *Milinda*, 144; Childers – под думата *панхо, pañho*. Пет вида много различни въпроси, *Atthasālinī*, стр. 55, *Sumaṅgalavilāsinī*, 68.

За *екамсика дхамма, анекамсика, ekaṁsika dhammā, anekaṁsika*, вж. *Dīgha*, i.191.

⁷⁹ Тибетският ((превод)) има „Този човек“.

⁸⁰ *Сюан-цанг* взема горния параграф непосредствено преди обяснението на *Абхидхармиките*.

⁸¹ Според *Сюан-цанг*: На този въпрос трябва да се отговори (*вякарана, vūka-raṇa*) с разграничаване. Общ отговор не е задоволителен, защото дори задаваният въпроса да знае в общи линии, че всичко не възниква, проблемът не е обяснен (*на вяхятам, на vūkhyātam*).

⁸² *Vibhāṣā, TD 27*, т. 75b20. *Вяхя* обяснява: *сампадабхидхарманатхин, saṅgā-dābhidharmapāṭhin*.

⁸³ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 75b29-c2: Защо на тези въпроси трябва да се отговори категорично? Тези въпроси водят до огромни преимущества, водят до добри *дхарми*, благоприятстват *брахмачария* (*brahmacarya*, безбрачие), произвеждат *бодхи* (*bodhi*, просветление) и са причина да се постигне *Нирвана*. Ето защо на тях трябва да се отговаря по категоричен начин. Срв. *Dīgha*, i.191.

⁸⁴ Тибетският има: *cañ mi smra ba am | bdag ñid luñ ston du bzhus ces bya ba 'i tha thsig go.*

⁸⁵ Липсва в тибетския.

⁸⁶ Според *Сюан-цанг*: Когато някой пита дали *пуруша-самджня* ((*puruṣa-saṃjñā*), идеята за първия човек, *пуруша*, създаден от *Брахма*) е идентична с *атман* ((Аз)) или не, човек трябва да попита: „Кой *атман* имате предвид, като задавате този въпрос?“ и ако той отговори „Имам предвид грубия Аз ...“

⁸⁷ Тибетският има *de bzhin oñs pa*. Обикновеният прочит е *de bzhin gšegs pa*.

⁸⁸ *Свалакишанаклеша* = *клеша*, отнасяща се до определен обект; обектът на *рага* и *мана* винаги е благоприятен; обектът на *пратишга* винаги е неблагоприятен.

⁸⁹ *Карики* 25-27 продължават презентацията и критиката на доктрината на *сарвастивада* „за универсалното съществуване“, както я разбират *Сарвастивадините-Вибхашики*. Този проблем се изследва във *Въведението*. Нашият текст е преведен от Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*, 1923, Приложение, стр. 76-91.

Де ла Вале Пусен е превел в един годишник на *E'cole française d'Extrême-Orient* Главата от *Виджнянакая* на *Девашарман*, която разглежда съществуването на минало и бъдеще.

Вж. *Коша*, i.7c-d, iv.35a-b, v.62.

Kathāvatthu, i.7-8, бел. на Shwe Zan Aung, стр. 375, 392 от превода; ix.6-7; *Milinda*, 50-54; *Visuddhimagga*, 686 (Ако човек изоставя настоящи, минали и бъдещи замърсявания; срв. *Kathāvatthu*, xix.1).

Āryadeva Catuḥṣatikā, 256-8 (*Memoirs As. Soc. Bengal*, iii.8, 1914, стр. 491); *Бодхичаряватарапанджика*, *Bodhicaryāvatārapañjikā*, 579-580 (*Трайкалявадин*, *Traikalyavādin*); *Madhyamaka*, xvii.14, xxii.11, xxxv.5; Wassilieff (за *Прасангиките*, *Prāsaṅgika*), 363 (=331).

Бележки на А.В.Keith, *Buddhist Philosophy*, 163-5. Вж. също библиографията по-долу, бел. 94.

⁹⁰ Китайската версия дава: „Грите времеви периода (букв. светове, *лока*) съществуват“; но според тибетската: „*Вайбхашиките* не твърдят, че обусловените неща (*самскрити*, *saṃskṛta*), имащи характеристиките на обусловените неща, са вечни; но тези учители твърдят, че те съществуват във всички времеви периоди“ (*duṣ rñams kun tu yod par ni gsal bar dam 'cha 'o*).

⁹¹ *Saṃyuktakāgama*, TD 2, т. 20a11: *рупам анитям атитам анагатам | ках пунар вадам пратютпаннася | евамдарши шрутаван арияшравако 'тите рупе 'напекшо бхавати | анагатам рупам набхинандати | пратютпаннася рупася нирвиде вирагая ниродхя пратипанно бхавати | атитам чед бхикишаво рупам набхавишян на шрутаван арияшравако ...;*

rūpat anityam atītam anāgatam | kaḥ punar vādaṃ pratyutpannasya | evaṃdarśi śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati | anāgatam rūpaṃ

nābhinandati | pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno bhavati | aīṭam ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako ...

Срв. цитата от същата *Сутра, Madhyamakavṛtti*, xxii.11; *Majjhima*, iii.188.

⁹² *Samyutta*, ii.72 и пр.; *Коша*, iii.32.

⁹³ *Парамартха*: „Ако човек казва, че всичко съществува – минало, настояще, бъдеще, пространство, *пратисамкхяниродха* (*pratisamkhyānirodha* = *Нирвана*) и *апратисамкхяниродха*, *apratīsamkhyānirodha* – тогава се казва, че този човек е от школата на *Сарвастивадините*. Има и други, които казват: „Настоящите *дхарми* съществуват; миналите действия, ако не са произвели своя резултат, съществуват, но когато са произвели своя резултат, вече не съществуват, както не съществуват и бъдещите *дхарми*, които са резултатите [на минало или настоящо действие]“. Хората, които казват, че трите времеви периода съществуват, но правят тези разграничения, не са *Сарвастивадини*, а *Вибхаджявадини*.

Васумитра за *Кашияните, Kāśyapīya* (Wassiliev, 283, свитък 176b): „Действието, чието възмездие е узряло, не съществува; действието, чието възмездие не е узряло, съществува. *Самскарите* възникват от минали, а не от бъдещи причини.“ Това е тезата на *Кассаниките, Kassapika, Kathāvathu*, i.8.

За *Вибхаджявадините*, по-горе бел.38.

⁹⁴ *Вякхя* дава термините *бхаванятхика, лакшанаятхика, авастханятхика, анятханятхика; bhāvānyathika, lakṣaṇāyathika, avasthānyathika, anyathānyathika*.

Бхаванятхика е „човек, който твърди, че времевите периоди се различават (*анятха, anyathā*) поради факта на *бхава* ((съществуването))“. Но *анятханятхика* е преведена на тибетски като *gzhan dañ gzhan du gyur pa ra*; а в глосата имаме *пурвапарам анекияньоня учяте, pūrvāparam apekṣyānyoṇya isyate*: „времевите периоди са наречени реципрочно обособени (*аньоня, anyoṇya*) по причина на това което следва и което предшества“. *gzhan dañ gzhan* = *аньоня*. Китайските източници превеждат името на четвъртия учител, „който твърди, че разликата във времевите периоди се отнася до тяхната взаимовръзка (*анекша, apekṣā*)“.

Вж. Rockhill, *Life of the Buddha*, стр. 196 (превод на труда на *Бхавя, Bhavya* за сектите); Watters, *Yuan Chwang*, i.274. Авторът на *Йогасутрите, Yogasūtra*, iii.13. iv.2 и др. разчита на *Сарвастивадински* източници, вж. „Notes bouddhiques“, *Bull. Acad. De Belgique*, 1922, стр. 522.

⁹⁵ Когато една характеристика е активна (*labdhavṛtti*) *дхармата* е надарена с тази характеристика, но не е лишена от други характеристики, защото при тази хипотеза ((че другите характеристики липсват)), определена бъдеща *дхарма* не може по-късно да бъде същата тази настояща и минала *дхарма*.

⁹⁶ Двата коментатори на *Сюан-цанг* се различават. Според *Fa-rao* (TD 41, т. 704a11, a19-23), бъдещето е позиционирано спрямо (*анекша*) миналото и настоящето; миналото – спрямо настоящето и бъдещето; настоящето –

спрямо миналото и бъдещето. Това също е мнението на *Самгхабхадра*. Според *P'u-kuang* (TD 41, т. 311а6-8, а26-28), бъдещето е позиционирано спрямо предишните неща; миналото – спрямо по-късните неща, а настоящето – спрямо двете: това е системата на *Vibhāṣā*, TD 27, 396b18-23.

⁹⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, 396a10: „*Сарвастивадините* имат четирима велики учители, които по различен установяват разликите в трите времеви периода ... 1. *Васумитра*, който казва, че те се различават в зависимост от състоянието си (*авастха*, *avasthā*); 2. *Буддхадева*, който казва, че те се различават в зависимост от тяхната гледна точка (*анекша*, *apekṣā*); 3. Последователят на разликата, отнасяща се до *бхава* ((съществуването)), който казва: „една *дхарма*, променяща своя времеви период, се различава в зависимост от своята *бхава*, не в зависимост от своята природа ...“; 4. Последователят на разликата, отнасяща се до нейната *лакшана* ((характеристика))“. Школата *Екавявахарика*, *Ekavyavahārika* (*i-shuo pu* 一說部) казва, че трите времеви периода са само думи и че тяхната природа не съществува. *Локоттаравадините*, *Lokottaravādin*, постулират времеви период по причина (*i*) на *дхармата*: така това, което е земно (*лаукика*), съществува относително, докато това, което е отвъд света (*локоттара*), съществува реално. За школата на ((последователите на)) *Сутрите* (*ching-pu* 經部) и за *Махасамгхиките* (*ta-chung-pu* 大眾部) миналото и бъдещето не съществуват; само настоящето съществува.

⁹⁸ *Vibhāṣā*, TD 27, 396b18: отхвърля теорията за разликата в зависимост от *бхава* ((съществуването)): „Извън характеристиките на една *дхарма*, какво наистина може да бъде нейна *бхава*?“ Но коментарът казва: Природата на *дхармата* в трите времеви периода не се променя. Има само разлика в зависимост от нейната активност или не-активност и пр.: това е *бхавата* на една *дхарма*. Но тази трансформация (*паринама*) не е подобна на онази на *Самкхяите*. Те казват, че природата на *дхармите* е вечна и въпреки това се променя в двадесет и три *таттви* ((*tattva*, фундаментален принцип)). Само че природата на една обусловена *дхарма* не е вечна. Поради тази трансформация – активност, не-активност и пр. – говорим за трансформация. Теоритите, установени от *Гхошака* и *Буддхадева*, са също безупречни: те нямат голяма разлика с тази на *Васумитра*. Само *Васумитра* дава убедително и просто обяснение. Освен това, Майсторът на *Шастрите* (*Васубандху*) е в единомислие с *Vibhāṣā*, той я предпочита ...

⁹⁹ *Vibhāṣā*, TD 27, 393c18: Все още неизпитаното усещане е бъдещо; когато се изпитва, то е настоящо; когато е изпитано, то е минало ...

¹⁰⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, 394c5: Активността и природата на *дхармата* едно и също нещо ли са? Или различно? Невъзможно е да се каже, че то е същото нещо, нито че е различно ...

¹⁰¹ За дефиницията на *абхутва бхавах*, *abhūtvā bhāvaḥ*, вж. източниците, цитирани в *Madhyamakavṛtti*, стр. 263, *Majjhima*, iii.25, *Śikṣāsamuccaya*, 248, *Milinda*, 52 и др.

¹⁰² *свабхавах сарвада части бхаво нитяс ча нешяте |*
на ча свабхавад бхаво 'ньо вяктам ишварачештитам ||
svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate |
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣītam ||

Цитирано от *Праджнякарамати*, *Prajñākaramati*, *Bodhicaryāvatāra*, стр. 581, с който си служи *Коша*, без да цитира източника си.

Тоест: Собствената природа (*свабхава*, *свалакиана*, *svabhāva*, *svalakṣaṇa*) на *рупа* ((материята)) и пр. съществува винаги; но за съществуването, *рупа* и пр. (*рупадибхава*, *rūpadibhāva*) не се твърди, че е вечно. Така то може ли да е различно от своята собствена природа? Не, то не е различно от своята собствена природа. Съвсем произволно, тази теория е едно случайно действие, което няма оправдание (*натра юктур асти*, *nātra yuktir asti*).

¹⁰³ *Samyukta*, 13.21 (*TD* 2, т. 92b15?).

¹⁰⁴ Според *Сюан-цанг*: „думата „е“ се употребява както за каквото съществува, така и за каквото не съществува“. *Bodhivaryāvatāra*, 581.17: *астиишабдася нипататват калатраярвритттивам; astiśabdasya nipātātāt kālātrayāvṛttitvat*. Вж. ii.55d.

¹⁰⁵ Или според един вариант: „по въпроса за *Паривраджаките*, *Parivṛājaka* ...“ Това се отнася за монасите, убили *Маудгаляяна*, *Maudgalyāyana*, които утвърждавали не-съществуването на миналото действие: *ят кармабхятитам тан настии; yat karmābhyātītam tan nāstī*.

Според глосата на японския издател, тази *Сутра* се намира в *Madhyama*, 4.10. Според *Вякя* – в *Самюктакагама*, *Samyuktakāgama*. Нито *Jātaka*, 522, нито коментарът към *Dhammapada* (х.7), който разказва за смъртта на *Маудгаляяна*, дава името *Паривраджаци*.

¹⁰⁶ Цитат (*Samyukta*, *TD* 2, т. 92c16), възпроизведен в *Bodhivaryāvatāra*, пълна форма на думата, ix.142 (стр. 581): *чакиур бхикшава утпадяманам на куташи чид агаччхати | нирудхяманам ча на квачит самничаям гаччхати | ити хи бхикшавах чакиур абхутва бхавати бхутва ча пративигаччхати*.

caḥsur bhikṣava utpadyātānam na kutaś cid āgacchati | nirudhyātānam ca na kvacit samnicayam gacchati | iti hi bhikṣavaḥ caḥsur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.

Друг фрагмент от *Парамартхашиунятасутра*, *Paramārthasūnyatāsūtra*, е цитиран в ix.73 (стр. 474); *ити хи бхикшаво 'сти карма | асти фалам | каракас ту нопалабхяте я иман скандхан виджахати анямича скандхан упадатте; iti hi bhikṣavo 'sti karma | asti phalam | kārakas tu nopalabhyate ya imān skandhān vijahāti anyāms ca skandhān upādatte* – цитат, възпроизведен в *Madhyamakāvatāra* (стр. 262 от тибетския превод), *Sūtrālamkāra*, xviii.101 (стр. 158, прев. стр. 264), с който си служи *Васубандху* (издание на *Hsüan-tsang TD* 29, т. 154c13, т.155b26) в притурката към *Коша*.

¹⁰⁷ *Abхуд бхавишати ча, abhūd bhaviṣyati ca*: това, което в настоящето е било или ще бъде „видимо“, е обектът.

¹⁰⁸ *Дивячакишуравабхаса, Divyacakṣuravabhāsa*, vii.42.

¹⁰⁹ *Samyukta*, 26.25. „Напредък“ = *khyad par du 'gro. Samghabhadra (TD 29, т. 635b17)* цитира по-подробна редакция.

¹¹⁰ *Lo rtsi ba pa rnamts* – „войски под дъжда“. Този цитат трябва да се добави към двата пасажа, споменати от Garbe, *Sāṃkhyā-Philosophie*, стр. 36, *Йога-бхашия, Yogabhāṣya*, iii.52 и *Самкхяттаттвакаумуди, Sāṃkhyattattvakaumudī*, 47. *Samghabhadra, TD 29, т. 634a5*.

¹¹¹ *Маханиддеса, Mahānidessa*, стр. 133: *саббам вуччати двадасаятанани; sabbam vuccati dvādasāyatanāni; Samyutta*, iv.13: *кин ча бхиккхаве саббам? чаккхум чеварупа ча ...; kiñ ca bhikkhave sabbam? cakkhum cevarūpā ca ...; Majjhima*, i.3, *Samyukta, TD 2, т.91a27*. Вж. също *Nirvāṇa* от De la Valé Poussin (1924), Глава III, параграф 1.

¹¹² *Сюан-цанг*: „Миналото и бъдещето наистина съществуват, както и настоящето. Всички тези, които тук не са способни да обяснят [в гласата на японския издател: „възраженията на *Саутрантиките*“] и които желаят собственото си добро (*Mahāvūyutpatti*, 245.1201), трябва да знаят, че „Природата на нещата е много дълбока; тя не е от сферата на разсъжденията. Онези, които не са способни да я обяснят, имат ли право да я отричат? (*ch'i pu neng shih pien po wei wu* 豈不能釋便發爲無)“.

Samghabhadra (TD 29, т. 634c19 – 635a2) протестира разпалено: „Не приписвайте на *Вайбхашиките* мнения, които не са техни! ... Кои са трудностите, които не съм обяснил?“

Не вярвам, че версията на Stcherbatski, стр.91, е правилна. *dran ba = t'ung-shih* 通釋 = *nī* = да обясня. Няма причина да коригираме думата „несъмнено“ с *bśad pa*, което не се предполага нито от *Сюан-цанг*, нито от *Самгхабхадра*, независимо че МакГавърн, MacGovern мисли така.

¹¹³ Добавено от *Парамартха*.

¹¹⁴ *Адхвасамгрхитатват = адхвасвабхаватват; adhvasaṃgrhītatvāt = adhvasvabhāvatvāt*, i.7c.

¹¹⁵ *Vibhāṣā, TD 27, т. 394b19*: „Когато бъдещи обусловени (*самскрита*) неща възникват, трябва ли да се казва, че те възникват, след като вече са били възникнали или че те възникват не вече възникнали? Какво лошо има в допускането на всяка една от тези хипотези? И двете са лоши ...

„Отговор: Трябва да се казва, че *дхармата*, вече възникнала, възниква вследствие на причини и условия (*хетупратя, hetupratya*). Това означава, че всички *дхарми* вече притежават своите собствени природи, всяка от тях остава в собствената си природа и, вече притежаваща тази природа, се казва, че е възникнала. Но тя ((нейната природа)) не е възникнала от причини и условия: независимо че нейната природа вече е възникнала, се казва, че тя възниква, защото е произведена от комплекс от причини и условия. От друга

страна една невъзникнала *дхарма* възниква вследствие на причини и условия: тоест, една бъдеща *дхарма* се квалифицира като не-възникнала, защото в настоящето възниква от причини и условия ...“

¹¹⁶ По-горе бел. 112. Японският издател дава в глосата *васту* като „имаш природата на *анушая* и пр.“

¹¹⁷ *Вякхя* дефинира *тадвншайаих* като *прахинапракаравишайаих, prañāpra-kāraviṣaiḥ*.

¹¹⁸ *Васту* е обяснено в глосата, както по-горе; замърсяванията, v.4.

¹¹⁹ Според глосата на японския преводач и издател: той продължава да е вързан към истината за Страданието (тоест към петте *упаданаскандхи*, считани за страдание).

¹²⁰ *Vibhāṣā, TD 27, т. 449a25.*

¹²¹ *Vibhāṣā, TD 27, т. 457 и сл.*

¹²² *Аная диша* = *аная вартаня*; *аная дишā* = *аная вартануā*.

¹²³ Вж. v.3, 17-18, 39.

¹²⁴ Цитирано във *Вякхя* (Петроград), стр. 14, ред 19. *Vibhāṣā, TD 27, т. 112a13.*

¹²⁵ *Vibhāṣā, TD 27, т. 313b15.* Вж. по-горе бел. 21 и vi.58b.

¹²⁶ За пресмятането на *дравите*, „различните неща“, вж. v.4-5a, 5b-с. *Vibhāṣā, TD 27, т. 243c20, т.247b29.*

¹²⁷ Вж. *Vibhāṣā, TD 27, т. 248b11.*

¹²⁸ Те са независими, защото са свързани с *рага* и пр. (*Вякхя*). *Сюан-цанг*: „Те не са споменати, защото са много малко (само две на брой) и не са независими (тоест не възникват чрез собствената си сила).

¹²⁹ Вж. *Atthasālinī, 369, стр.475.* *Авидя* е коренът на другите *асрави* и на *самсара, saṃsāra*. Казано е: *авидя хетух самрага* ..., *avidyā hetuḥ saṃrāgāya* ... и *ях кашчана дургатайо* ..., *yāḥ kāścana durgatayo* ... (*Itivuttaka*, параграф 40); вж. vi.3.

¹³⁰ Според автора: *винеяджанавашад дриштийогах притхаг уктах; vineya-jatavaśād drṣṭiyogaḥ pṛthag uktaḥ*.

¹³¹ *Vibhāṣā, TD 27, т. 248a22:* Това наименование не е оправдано нито поради аспекта (*акара, ākāra*), нито поради обекта (*аламбана, ālambana*) на тази *упадана, upādāna* ... Докато замърсяванията от *Камадхату* се „случват“ (*правартате, pravartate*, „завъртат“) по причина на удоволствието от похотта, по причина на външни обекти, по причина на насладата (*бхога, bhoga*) и по причина на друг и като следствие са наречени *камопадана, kāmopādāna*, замърсяванията от двете висши сфери имат противоположен характер и се произвеждат вътрешно: така те са наречени *атмавадопадана, ātmavādorādāna*.

¹³² *Анашанадибхих, anaśanādibhiḥ*: с помощта на глад, или когато човек сам се хвърля във вода или огън (*джалагнипрапатана, jalāgniprapātana*), с мълчание (*мауна, тауна*) или като се облича с парцали (*чирадана, cīrādāna*).

¹³³ *Иштавишаяпариварджанена, iṣṭaviśaya-parivarjanena*: всички видове аскетични практики: *расапариштага, бхумишая, малапанкадхарана, нагначаря, кешоллунчана; rasapariyāga, bhūmiśayā, malapaṅkadhāraṇa, nagnacaryā, keśolluñcana* и пр. За другите аскетични практики и пр. вж. iv.64, 86 и v.7, 8.

¹³⁴ *Vibhāṣā* (TD 27, т. 248a4) съдържа интересен текст от *Гхошака, Ghoṣaka*.

¹³⁵ Етимологията на *упадана* е *бхавам упададати, bhavam upādadāti* – този, който грабва *бхава* (вж. по-горе бел. 3). Само че *авидя* ((невежеството)) не „грабва“ (вж. по-горе бел. 3). *Vibhāṣā* (TD 27, т. 247c7) дава няколко обяснения.

¹³⁶ Авторът, според *Вякхя, Vyākhyā*. Според *Хуай-хуай, Hui-hui, Саутрантиките* казват: „*Упаданите* имат *рага* за своя природа: *рага* по отношение на петте наслади е *камопадана*, по отношение на шестдесетте и две *дриштите* е *дриштопадана*, по отношение на *шилаврата* е *шилавратопадана* и по отношение на *атмавада* от трите *Дхату* е *атмавадопадана*.

¹³⁷ Нашата *Сутра* дава десет синонима. Първите три са споменати във *Вякхя*. Списъкът от *Aṅguttara*, ii.10 има осем: *камарага, нанди, снеха, муччха, нипаса, парилаха, джеджхосана* и *танха; kāmarāga, nandī, sneha, mucchā, pipāsā, parilāha, jīhosāna, taṅhā* (вж. също *Saṃyutta*, iv.188, *Vibhaṅga*, 374). Във версията на *Сюан-цанг* има дванадесет израза.

¹³⁸ Срв. *Самютта*, iii.101: *апи ча йо таттха (панчупадана кхандхешу) чхандараго там таттха упадана м ти; апи сау о таттха (раџсирādānakhandheṣu) chandarāgo tam tattha upādānaṃ ti* (вж. също iii.67, iv.89).

¹³⁹ С други думи единствено *рага* е *йога* или *упадана* ((привързаност)).

¹⁴⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 257a23 дава само три обяснения: 1. те са атомни; 2. те съставляват *анушаяна (sui-tseng 隨增)*; 3. *sui-fu 隨縛*, което съответства на *rjes su 'braṅ ba = анубандх. Васубандху* добавя *sui-chu 隨逐*, което отговаря на *rjes 'brel = апусаж*.

Пу-куанг вярва, че „атомен“ обяснява *-шая, -śaya*, и че другите изрази обясняват *ану-*, *апи-* (и това изглежда е и мисълта на *Васубандху*); за *Хуай-к'ай, Hui-k'ai* четирите израза обясняват *анушая* (и това е тезата на *Самгхабхадра*).

i. *Samghabhadra*, TD 29, т. 641c10:

1) Преди замърсяванията (*клеша*) да се проявят, техният начин на съществуване (*прачара, правритти, прасāра, pravṛtti*) е трудно да се узнае. Така те са фини, неуловими (*ану, апи*). Ето защо *Ананда, Ananda* казва: „Не знам, що се отнася до моите спътници, дали произвеждам или не мисъл на гордост (*мана*)“. Той не казва, че не произвежда мисъл на гордост, защото начинът на съществуване на *анушаята* гордост трудно може да се знае. Ако *Ананда*

не знае за съществуването или не-съществуването на горделива мисъл, то колко по-малко знаят *притхагджаните* ((обикновените хора)). Същото е и с другите *анушаи*.

Според друго мнение *анушаите* са фини, защото извършват своята *анушайя* за много кратък (*ану*) период от време (*кишана, kṣaṇa*).

2) Те извършват своята *анушайя* (стават активни или се хранят) по два начина: поради факта на своя обект (*аламбанатас, ālambanatas*) и поради факта на своите *сампраюкти* (*сампрайюгати, saṃprayogata*). Как така? Както обяснихме или: а) като враг (*шатруват, śatruvat*), търсещ слабо място (*чхидранвешин, chidrānvešin*) или като змия, която отравя с поглед (*дриштивиават, dr̥ṣṭivīṣavat*); б) както топка горещо желязо нагорещява водата или както змия, която отравя при контакт (*спаршавишават, sparśaviṣavat*).

Тези двете – *аламбаната* и *сампраюктите* – са подобни на храненето, което *анушайяната* създава за едно бебе: тя е причина бебето да расте и неговите таланти да се натрупват (*упачая*) малко по малко. По същия начин *аламбаната* и *сампраюктите* правят серията от *клеши* ((замърсявания)) да расте и да се натрупва.

3) Те прилепват: те произвеждат прилепването на *прапти* в една безначална серия.

4) Те връзват ((оковават)), защото е много трудно да се премахнат – като малария (Huber, *Sūtrālamkāra*, стр. 177) или отрова за плъхове. Според друго мнение, те връзват, тоест техните *прапти* винаги ги следват (*ану*): като водата в океана ...

Поради тези причини тези два вида *клеши* получават името *анушайя*.

ii. Тибетците превеждат: а) *phra-rgyas* = „атомно-удължен“, защото, казва Чандра Дас, *Candra Das*, *анушайята* първо придобива незначителна форма, а след това придобива по-значителни размери“; б) *bag-la-ñal; nal* = „лежа, спя“; може би *bag la* означава „по отношение на“; вариантът на Jaschke *bag-teg-pa* = при липса на страх, тук може би не е подходящ.

Китайски еквиваленти: *sui-mien* 隨眠 = „ану-сън“ *yin-mien* 陰眠 = „тъмнина-сън“.

iii. Не-техническо използване на *анусети, анусаитум*, препратки от Morris, *JPTS*, 1886, стр. 123: „да се прилепя близо до“ „да продължавам, да издържам“. *Saṃyutta*, ii.65, *анусети* = *четети, паканпети; anuseti = ceteti, rakappeti*, „желая, представям си, смятам“.

¹⁴¹ *Анусанга, anusāṅga = rjes su 'brel, Mahāvūyutpatti*, 281.122. *Вякя: аламбанат сампраюктебхьо ва свам самтатим вардхаянтах праптибхир упачинвантум; ālambanāt saṃprayuktebhyo vā svām saṃtatiṃ vardhayanataḥ prāptibhir upacinvanti*: увеличавайки ((нараствайки)) техните серии или поради обекта си, или поради техните свързани *дхарми*, те го прикрепват ((фиксираат)) с помощта на *прапти* ((притежаването)). *Анубадхнантуми анукрантеш чатуртхакаджвараван мушикавишавач ча; anubandhnantīy anukranteś caturthakajvaravan mūṣikāviṣavac ca*: те връзват, защото „преследват“ като малария или като отрова за плъхове (*Bodhivaryāvātāra*, ix. 24).

¹⁴² Шуклавидаршана: *клешакунапам акушаламулам асравантити авидябхавадриштикамасраваши чатварах; Śuklavidarśanā: kleśakunapam akuśalamūlam āsravanīṭṭy avidyābhavadrīṭikāmāsravāś catvārah.*

За *ашрава-асрава-асрава-асрава-асая; āśrava-āśrava-āśrāva-āśaya*, вж. Senart, *Me 'langes Harlez*, стр. 292-3; Keith, *Buddhist Philosophy*, стр. 128, бележката. *Atthasālinī*, стр. 48. Сред *Джайните*, *Сарвадаршана*, *Sarvadarśana*, прев. стр. 53-54.

¹⁴³ Според *Сюан-цанг*: *Анушаите* премахват доброто (*кушала*).

¹⁴⁴ Според *Сюан-цанг*: *Анушаите* връзват съществата. Тук *Вякхя* има празнота. Тя дава *клешаянти*, *kleśayanti* – което съответства на *'byor byed* – което изглежда е правописна грешка за *шлешаянти*, *śleṣayanti*.

¹⁴⁵ *Вякхя* тълкува тези дефиниции: *огха* идва от корена *вах*; *харанти*, *haranti* така е еквивалент на *ваханти*, *vahanti*. *Анушаите* са *огхи*, защото пренасят ((букв. транспортират)) умствената серия в друго съществуване или от обект на обект (*вишаянтара*, *viśayāntara*). Те са *йоги*, защото връзват тази серия към друго съществуване или към един обект. Те са *упадани*, защото грабват тази серия и я поставят в ново съществуване или в обектите на сетивата (*кама*).

¹⁴⁶ Обяснение на *Саутрантиките* (*Вякхя*).

¹⁴⁷ *Samyukta*, TD 2, т. 128b29. Срв. *анусотагамин*, *anusotagāmin* с *патисотагамин*, *paṭisotagāmin*, от *Aṅguttara*, i.5.

¹⁴⁸ Обобщение на обясненията на пали в *Compendium*, стр. 170, 227.

¹⁴⁹ За тези различни категории, *Mahāvūṭpatti*, 109.52 и сл.: *самйоджана*, *бандхана*, *анушяя*, *парюттхана*, *упаклеша*, *парявастхана*, *паряванаддха*, *асрава*, *огха*, *йога*, *упадана*, *грантха*, *ниварана*. *Парюттхана* = *kup nas ldañ ba*; *парявастхана* (вариант *парюпастхана*) = *kup nas dkris pa*; *паряванаддха* = *yoñs su dkris pa*. За *нивараните* вж. *Коша*, iv.стр. 1023, *Dīgha*, i.246.

¹⁵⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 236b19.

¹⁵¹ Различават се три *самйоджани*, които *Сротаананна* изоставя (*Коша*, vi.43c-d), и които се дискутират във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 236b19; девет *самйоджани* (*Vibhāṣā*, т. 258a3); пет *самйоджани*, а именно *рага*, *пратигха*, *мана*, *иршия*, *īrṣyā* и *матсаря*, *mātsarya* (*Vibhāṣā*, т.252a21).

Думата *самйоджана* означава „връзка“ (*his-fu* 束縛), „връзка ((съюз)) със страданието“, „храна, смесена с отрова“. *Ариите* се отвращават дори от най-добрите прераждания и от нечистите (*сасрава*) вгльбявания като *апрамана*, *вимокша*, *адхихваятана* и *критснаятана*, *apratāṇa*, *vimokṣa*, *abhibhāvātana*, *kṛtsnāyatana* (вж. *Коша*, viii) като от храна, смесена с отрова.

Васумитра обяснява защо само пет *клеши* са „връзки“((окови)): „Само замърсяванията, които прегръщат грешката (*mi* 迷) по отношение на нещата (*дравя*) и които са *свалакшанаклеши*, *svalakṣaṇakleśa* (v.23) връзват ума. Три замърсявания са от този вид – *рага*, *пратигха*, *мана* – така те са „връзки“. Петте възгледа и съмнението са *саманяклеши*, *sātānyakleśa* (v.23), които

включват грешка вследствие на разсъждение [и имат отношение към не-съществуващи неща като „Аз“]. *Авидя* включва тези две грешки, но по-често само втората; така тя не се отсича като „връзка“. Сред *парявастханите* ревността и егоизмът (*иршия*, *матсаря*, *īrṣyā*, *mātsaryā*) са връзки: ((като)) грешка по отношение на нещата те обезпокояват две категории хора (монаси и миряни), те обезпокояват хора и богове и правят зло на мнозина. Другите *парявастхани* не правят това“.

Абхидхаммасамгаха, *Abhidhammasaṅgaha* (*Compendium*, стр.172) изброява *самйоджаните* в *Суттите* и *Абхидхамма*.

¹⁵² Има не-универсална (*асарватрага*) *дриштисамйоджана*, състояща се от *митхядришти*, която се изоставя посредством Истините за *Ниподха* ((Унищожението)) и Пътя; но нейните обекти са чистите *дхарми* (v.18); тя няма отношение към *дхармите*, свързани с *парамаршите*, *parāmarśa*.

¹⁵³ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 258c21.

¹⁵⁴ *Вякхя*: „Представеното възражение не предизвиква никакво затруднение“ (на *бхавати аям парихарах*, на *bhavati ayaṃ parihāraḥ*). Какво е тогава представеното възражение? По този въпрос *Samghabhadra* (TD 29, т. 643b16) ((казва)):

„Поради интензивната си дейност *иршия* и *матсаря* са отделни *самйоджани* ...“ *Вякхя* възпроизвежда главното от текста на *Samghabhadra* (TD 29, т. 643b16) и дава някои фрагменти от *Кариката*, която този учител добавя към *Кариките* на *Васубандху* в *Самаяпрадипика*, *Samaṃyapradīpikā* (*Taiśhō*, номер 1563). *Сюан-цанг* приписва споменатата *карика* на *Васубандху* (TD 29, т. 108b25) и тук (т. 108c18-24) дава следния коментар в *Бхашия*: „Когато се приеме съществуването на десетте *парявастхани*, трябва да се казва: *иршия* и *матсаря* съставляват отделни *самйоджани* поради четири причини: 1) поради интензивната си дейност (*абхикишнасамудачаритват*, *abhiḥkṣṇasamudācāritvāt*); 2) защото те произвеждат, в добрите светове на прераждане, липса на сила и притежания ((богатство)) (*алпешиакхя*, *alpābhogākarānatvāt*, *alpeśākhya*, *alpābhogākarānatvāt*) – справедливо наказание за ревност и алчност; 3) защото посочват съвкупността от *клеши* (*сарвасучанат*, *sarvasūcanāt*), които са или тъжни (*самтанасахагата*, *saṃtāpasahagata*), или щастливи (*амодасахагата*, *āmodasahagata*); 4) защото измъчват две категории хора (*двипакшиаклешаматвач*, *ча*; *dvīpakṣakleśamatvāc, ca*; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 259a28): миряни и свещеници (ревност по отношение на богатство, ревност по отношение на духовни постижения), богове и *Асури*, богове и хора, себе си и другите. Така те са оставени настрана (*матсарайершией притхак крите*, *mātsarayērṣīyē pṛthak kṛte*). [Благословения е казал: „богове и хора, О *Каушика*, *Kauśika*, са вързани с ревност и алчност“: тези са във висша степен (*адхикйена*, *ādhikeyena*) *клешите* от добрите светове на прераждане.]

Парамартха също приписва на *Васубандху* следващата *карика*: ... Представеното възражение не предизвиква никакво затруднение ... Строфата каз-

ва: „Защото те са причините за (прераждане в) не-благородни семейства и в бедност, защото въвличат всички други, защото измъчват двете категории (хора), ревността и алчността са отделни *самйоджани*“. Коментарът казва: „Има други учители, които казват, че сред *парявастханите* ревността и алчността имат три недостатъка. Поради ревност човек се преражда в окаяно семейство“.

¹⁵⁵ *Madhyama, TD 1*, т. 778c15 (= *Majjhima*, i.432; *Малункяпутра, Mālunkyāputra = man-t'ung-tze 髮童子*), *Dīrgha*, 8.2, *Saṃyukta, TD 2*, т. 153a21; *Dīgha*, ii.92, 252, iii.234, *Aṅguttara*, iv.459, v.17.

¹⁵⁶ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 252b25: „Защо тези пет са наречени *аварабхагия*, *avara-bhāgīya*? Какъв е смисълът на този израз? Тези пет *самйоджани* се проявяват (*самудачара, samudācāra*) в по-нисшата сфера, изоставят се в същата тази сфера, връзват раждането (т.е. водят до прераждане) и произвеждат постоянно изливащи се и възмездийни резултати в същата тази сфера“.

¹⁵⁷ *Anare, apare*, според *Вякхя* се отнася до *Йогачарините*. Теория, представена във *Vibhāṣā*, пак там.

¹⁵⁸ *Ekottara, TD 2*, т. 630a8; *Saṃyukta, TD 2*, т. 264b224ff, т. 342b25. Според *Вякхя Сутрата* започва така: *кията бхаданта сротаапанно бхавати | ятаи ча Маханаманн аряшравака идам духхам арясатям ... иям духкханиродхагамини пратипад арясатям ити ятхабхутам праджанати трини часа самйоджанани прахинани бхаванти париджнятани тадятха саткая-дришитх шилавратапарамаршо вичикитса ча | са ешам траянам самйоджананам праханат сротаапанно бхавати авинипатадхарма самбодхи-параянах саптакридбхавапарамах саптакритво девами ча манушьями ча самсритя самдхавя духкхасянтам карияйти;*

kīyatā bhadanta srotaāpanno bhavati | yataś ca Mahānāman āryaśrāvaka idaṃ duḥkham āryasatyam ... iyaṃ duḥkhanirodhagāminī pratipad āryasatyam iti yathābhūtaṃ prajānāti trīṇi cāsyā saṃyojanāni prahīṇāni bhavanti pariñātāni tadyathā satkāyadr̥ṣṭiḥ śīlavrataparāmaršo vicikitsā ca | sa eṣāṃ trayānāṃ saṃyojanānāṃ prahāṇāt srotaāpanno bhavati avinipātadharmā sambodhiparāyaṇaḥ saptakṛdbhavaparamaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca samsṛtya saṃdhāvyā duḥkhasyāntaṃ kariṣyati. Срв. *Dīgha*, iii.107=132: *авам пуггало ятхануситтхам татха натипадджджамано самбодхипараяно; авам пуггало ятхануситтхам татха патипаппаттано тиннам самйоджананам париккхавя сотаапанно бхавассати авинипатадхаммо ниято самбодхипараяно. Пуггала-пайнанти*, стр. 12, дефиниция за *притхагджана*: *ясса ... тини самйоджанани аппахинани ... уасса ... тини самйоджанани аппахинани ...* Вж. vi.34a-b, където тази *Сутра* е коментирана.

¹⁵⁹ „Според Школата има три вида *клеши*“. Това се отнася до *даршанахя*, *darśanaheya*, v.4. *Сюан-цанг*: „Истинското обяснение е, че докато *Сротаапанна* изоставя шест *клеши*, се казва, че той изоставя три, защото тези три включват ...“

¹⁶⁰ *Анаре* според *Вякхя* се отнася до автора.

¹⁶¹ *Dīrgha*, TD 1, т. 51b12; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 253c2: „... те са причина човек да се издига, да се обръща към висините и серията да се прероди над ...“

¹⁶² *Ekottara*, TD 2, т. 589c20, *Saṃyukta*, TD 2, т.227a11. *Paḅa* е от трите сфери, както и *моха* (*авидя*): „цялата *paḅa*“ ((похот)) и „цялото *моха*“ ((невежество)) означават *paḅa* и *моха* независимо към коя сфера и независимо към кой вид (начин на отстраняване, v.5) принадлежат. *Двеша* (*pratiḅha*, омраза) съществува само в *Камадхату*: „цялата *двеша*“ означава *двеша* от независимо кой вид.

Бандханите ((връзки, окови)) не фигурират в списъците на *Самгитисуттанта*, *Saṃgītisuttanta* и пр.; но вж. *Saṃyutta*, iv.292.

¹⁶³ Вж. по-горе бел. 5 и v.55a-b.

¹⁶⁴ *Вякхя*: Има *paḅa* и *двеша* в случай на усещане на безпристрастност, но не по същия начин, по който има *моха*; последното, бидейки тъпо (*anamy*, *araḅi*) по-лесно се развива в усещане на безпристрастност, което е тъпота. Или по-скоро трябва да се разбира, че правилото се отнася до личното усещане на *paḅa*, *двеша* и *моха*. Други разбират: *Paḅa* и *двеша* не съществуват по един и същи начин, тоест *двеша* влиза в действие в случай на благоприятно усещане от един враг, взет като обект (*ālanbanataḅ*); същото за *paḅa*, в случай на неблагоприятно усещане от един враг. Или по-скоро правилото се прилага за ((букв. разпростира до)) личното усещане: *paḅa* е благоприятното усещане, което изпитва самия човек, защото то се взема за обект вследствие на свързване, а не вследствие на благоприятно усещане от един враг. Срв. *Nettipparakaḅa*, стр. 32; *адуххамасукхая хи веданая авиджджа анусети; aduḅkhamasukhāya hi vedanāya avijjā anuseti*. Срв. *Yogasūtra*, ii.7-8: *сукханушаи пагах | духханушаи двешах; sukhānuśayī rāgaḅ | duḅkḅhānuśayī dveḅaḅ*. Вж. теорията за *свалакианаклешите* по-горе, v.23.

¹⁶⁵ *Сюан-цанг* прави *пада* ((стих)) от това с кратък коментар: „Какво са *анушаите*? *Кариката* казва: „*Анушаите* бяха споменати“. *Бхашям* казва: „*Анушаите* са шест или седем, или десет, или деветдесет и осем, както беше обяснено. След като *анушаите* са обяснени, човек пита за *упаклешите*“.

¹⁶⁶ *Вякхя* цитира *Шастрата*: *йе яват клеша упаклеша апи те сюх | упаклеша на клешах; ye yāvat kleśā upakleśā te syuḅ | upakleśā na kleśāḅ*.

Упаклешата от *Aṅguttara*, ii.53, *Atthasālinī*, 380 няма нищо общо със замърсяванията или *клешите*.

¹⁶⁷ Авторът изключва *четана* и пр. с думите: „тези, които са изредени в *Киудравастука*, *Ḳṣudravastuka*“. *Вякхя* цитира списъка от *Киудравастука* с неговия, за жалост, съмнителен прочит: *арати, виджримбхика, aratī, vijṅtmbhikā* (*Aṅguttara*, i.3, *Санютта*, *Saṅyutta*, v.64, *Vibhaṅga*, 33) *четасо линатва, тандри* (= *дждамата*), *бхакте 'самата* (= *бхаттамасаммата*); *цетасо līnatva, tandrī* (= *jaḅatā*), *bhakte 'samatā* (= *bhattasammata*) [вж. по-долу v.59b], *нанатвасамдженя, а[иошишо]манаскара, каядауштхуля, шринги* (= *синга*);

nānātvāsamjñā, a[*yoniśo*] *manaskāra*, *kāyadauṣṭhulya*, *śṛṅgī* (= *siṅga*, *Vibhaṅga*, 351; *Aṅguttara*, ii.26; Morris, 1885, стр. 53), *тинтилика*, *tintilīkā* (?), MS. (ръкопис) *бхиттирика*, *bhittirīkā*, *Vibhaṅga*, 351, *Aṅguttara*, v. 149, *тинтина* (= *ниладжджа*), *анарджавата*, *амардавата*, *асабхаганувартана* (*анабхагавутти*), *камавитарка*; *tintīṇa* (= *nillajja*), *anārjavatā*, *amārdavatā*, *asabhāgānūvartanā* (*anabhāgavutti*), *kānavitarka* (*Mahānidessa*, стр. 501), *вяпадавитарка*, *вихимсавитарка*, *джнятивитарка*, *джанападавитарка*, *амаравитарка*, *апанянапратисамюкта витарка* (?); *vyāpādvitarka*, *vihimsāvitarka*, *jñātivitarka*, *janapadvitarka*, *amaravitarka* (v.59b), *apānānāpratisamūyukta vitarka* (?) (MS. *acarānānā-*; *Mahānidessa* и пр.: *парануддаята*, *parānuddaya-*), *кулодаятапратисамюкта витарка*, *шокадухкхадаурманасяупаясах*; *kulodayatāpratisamūyukta vitarka*, *śokaduḥkhadaurmanasya-irāyāsāḥ*. Вж. ii.27.

Самгхабхадра се задоволява да посочи броя *упаклеши*, двадесет и една, което потвърждава нашия списък. Девет *витаки* в *Маханидеса*.

¹⁶⁸ *Клешо* 'ни хи парявастханам камараганарявастхананпратаям духхам пратисамведаята ити сутравачанат; *kleśo* 'pi hi pariyavasthānam kāmarāgāpariyavasthānapratyayaṃ duḥkham pratisamvedayaṭa iti sūtravacanāt.

¹⁶⁹ Има „компресиране“ на вглъбения ум (*саманатти*, *satāpatti*); така се добавя: „което го прави неспособен ...“, за да бъдем по-точни.

¹⁷⁰ *ами ... саттвах ... вадхянтам ва ширянтам ва анаянавясанам ападянтам итякарапавритто впадах | саттвакаришанасамтрасатарджанадикармапавритта вихимса | табхям анях саттвасаттвайор агхатах кродхах | тадятах шикиакамася бхикиош читтапракопах кантакадишу ча пракопа ити |*

amī ... sattvāḥ ... vadhyantām vā śīryantām vā anāyanavyasanam āpadyantām ityākārapravṛtto vyāpādaḥ | sattvākaraṣaṇasamtrāsatarjanādikarmapravṛttā vihim-sā tābhyaṃ anyāḥ sattvasattvāyor āghātaḥ krodhaḥ | tadyathā śikṣākāmasya bhikṣoś cittaprapoḥ kaṅṭakādiśu ca prakopa iti |

Вяпада (*vyāpāda*, злонамереност) се проявява чрез клетви или проклетия: „Да мрат; да вървят по дяволите!“; *вихимса* (*vihimsā*, жестокост) – чрез лошо отношение, заплахи и пр.; *кродха* (*krodha*, гняв) се различава от предишните: то е раздражението от хора и неща, недоволството на *бхикиу*, който иска някой да го напътства (?) по отношение на пречките и пр.

¹⁷¹ Вж. iv.4, бел.28.

¹⁷² *Джнятаджнянам, jñātājñānām*. Китайците разбират: „В съответствие с това дали се отнася до хора, които са невежи или до такива, които знаят“. *Вякхя* обяснява: *раджадибхир джнятанам мракшаватам пудгаланам мракшас тришнанишяндо ма ме лабхасаткаро на бхавишятити | аджнятанам авидянишяндах карматаятатам (?) ашраддадханас тадавадям пращхадати на парасянтикке вишуддхартхам дешаяти |*

rājādibhir jñātānām mraṁṣvatām pudgalānām mraṁśas trīṣṇāniṣyando mā me lābhasatkāro na bhaviṣyatīti | ajñātānām avidyāniṣyandaḥ kartatyakatām (?)

aśraddadhānas tadavadyaṃ pracchādayati na parasyāntike viśuddyarthaṃ deśayati |

Човек крие своите недостатъци или защото се страхува от уронване или загуба на уважение, или защото не вярва, че може „да надскочи своите действия“ (*карммавятикрама, karmaṇyatikrama?*) и се въздържа да направи признание, за да се пречисти както трябва. *Джнята = ясасу, jñāta = yasassī, Majjhīma*, iii.38.

¹⁷³ Няма го при *Сюан-цанг*.

¹⁷⁴ Същият израз срещаме в iv.8a, където *Сюан-цанг* превежда: „за да избегне въпросите на *Ашваджит*“. Тук той превежда: „или лъжливо отрича ...“ Според P. Cordier, iv.8a: „За да изрече кълба от думи за собствена възхвала“, тоест „да изрече празни думи ...“ и v.49: „Благодарение на извращения ум, който не разпознава реалността каквато е, човек изрича думи, неясни и празни от съдържание“.

¹⁷⁵ Според *Парамартха*: *каутилям ити катамо дхармах | митхядриштя-дриштитх; kauṭilyam iti katamo dharmah | mithyādrīṣṭyādirīṣṭiḥ*. Вж. iv.59.

¹⁷⁶ *Сватантра* на *рагадипаратантрах; svatantra na rāgādīparatantrāḥ* – независещ от *рага* и пр.

¹⁷⁷ *Витатхамасамдаршанатайети витатхасятманах самдаршанатая махабрахма аюшмантам ашваджитам ванчишум правриттах | кутремани брахман махабхутани апаришешам нирудхянта ити пришто 'праджанан кшепам акаришит | ахам асми брахма махабрахма ишварах картха нирмата срашита [дхякшах] питрибхуто бхутабхавянам ити маяя еканте астхад еканте стхитаи чедам уктаван | видямане татхагате мам праштавям манясе итидам ася шатхям дришяте | свепаришалладжеджая хи атмиям а[кушала]там нигухаманах са татха критавам ити |*

vitathātmasaṃdarśanatayeti vitathasyātmanah saṃdarśanatayā mahābrahmā āyuṣmantam aśvajitaṃ vaiśyitūṃ pravṛttaḥ | kutremāni brahman mahābhūtāny aparīṣeṣaṃ nirudhyanta iti prṣṭo 'prajānan kṣepam akāṣit | aham asmi brahmā mahābrahmā īśvaraḥ karthā nirmātā sraṣṭā [dhyakṣaḥ] pitṛbhūto bhūtabhavyānām iti māyayā ekānte asthād ekānte sthitaś cedam uktavān | vidyamāne tathāgate mām praṣṭavyaṃ manyase itīdam asya śāṭhyam dṛṣyate | svapariśallajjayā hy ātmīyām a[kuśala]tām nigūhamānaḥ sa tathā krtavām iti |

Ръкописът има *срашита тяджех питрибхуто; sraṣṭā tyajaḥ pitṛbhūto; Dīgha*, i.221: *нинмата сеттхо санджита васи нима; ninnmātā seṭṭho sañjīta vasī pītā* (за *санджита* вж. O. Franke, стр. 26); *Dīgha* (xxiii.9, 83): *срашита нирмата асми саттванам нима мата; sraṣṭā nirmātā asmi sattvānām pīta mātā* (S. Lévi).

¹⁷⁸ Вж. v.45d.

¹⁷⁹ Според *Сюан-цанг*: „*Авидя* е свързана с първите четири *индри*, (*сукха, сауманася, духкха* и *даурманася; sukha, saumanasya, duḥkha, daurmanasya*),

имащи аспекта на радост и униние и принадлежащи на шестте *виджняни* ((съзнания))“.

¹⁸⁰ *Бхашия* обяснява *манахсукха* ((*manaḥsukha*, умствено щастие)) като *сауманася* ((*saumanasya*, умствено удовлетворение)).

¹⁸¹ *Бхашия* дава резюме на тези обяснения: *чатурвиджнянакаикаш чатурвиджнянакаикаш сампраюктах; saturvijñānakāyikāś saturvijñānakāyikaiḥ saṅgavyuktāḥ*.

¹⁸² *Бхашия*: *манобхумика манобхумикаир ева сампраюктах, манобhūmikā манобhūmikair eva saṅgavyuktāḥ*: „анушаите от сферата на *манас* са свързани само с *индриите* от сферата на *манас*“.

¹⁸³ Според *Сюан-цанг*: „... по-долу, до *сауманасйендрия*, *saumanasyendriya*. Всички *упаклеши*, описани по-горе, са свързани с *упекшйендрия*, *ipekṣendriya*, защото в момента на отсичане на серията всички се намират заедно с *упекша*, защото има *пратипад*, *pratipad* (vi.66), който е изключително от *упекшабхуми*, *ipekṣābhūmi*. По същия начин няма ограничение ...“

¹⁸⁴ *Саṅgyukta*, TD 2, т. 189с17; *Ekottara*, TD 2, т. 647а15; *Сутрата* е цитирана в iv.77, бел. 358; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 194с22, пет *ниварани* и значението на този термин; стр. 250с15, защо са изредени по този начин (мнението на *Васумитра* и пр.).

Според *Абхидхаммасангаха*, *Abhidhammasaṅgaḥa*, шест *ниварани* (с добавянето на *авидя*), вж. *Compendium*, 172 и бел. (*ниварана* = препятствие пред *дхияна*); срв. *Коша*, iv, бел. 436, *Atthasālinī*, 337.

¹⁸⁵ Срв. *Саṅgyutta*, v.145.

¹⁸⁶ *Стхана* от *Yogasūtra*, i.30, е *стяна*.

¹⁸⁷ Това е доктрината на *Vibhāṣā*, TD 27, т. 250b27.

¹⁸⁸ *Саṅgyukta* 27. Вж. по-горе бел. 167; *Саṅgyutta*, v.64, *Aṅguttara*, i.3. За *алокасамджня*, вж. *Dīgha*, iii.49, 223.

¹⁸⁹ *Маханидесса*, *Mahāniddesa* (вж. по-горе бел. 167) цитира тези три *витарки*: *загриженост по отношение на собствените родители* [*Vibhāṣā*: заради родителите, които или са с добро или с влошено здраве, разделени или заедно, човек произвежда радост, тъга; по отношение на ((притежаваната)) земя умът предизвиква ((букв. се надига в)) пресмятане или предвиждане], по отношение на *безсмъртните* [*Vibhāṣā*: поради краткия брой години и поради старостта, за да се прави добро на другите ..., да се произвежда радост или тъга]; вж. *Vibhāṅga*, стр. 356 и *Саундарананда*, *Saundarananda*, xv. Четвъртата причина е спомнянето на предишни веселби и спътници: *rgod rtses pa rga ba dga'ngur yoñs su spyod pa rjes su dran pa*.

¹⁹⁰ *Четасо вюпасамо*, *cetaso vūpasamo*, в *Aṅguttara*, i.4.

¹⁹¹ *Парамартха* пропуска думата „пет“.

¹⁹² *Сюан-цанг* добавя: „и следователно *вимукти* и *вимуктиджнянадаршана* не могат да възникнат“ (вж. vi.75с).

¹⁹³ *Апаре. Сюан-цанг*: „Ако човек така обяснява смисъла на *Сутрата*, *ауддхатя-каукртия*, *auddhatya-kaukṛtya*, трябва да се постави преди *стяна-миддха*, *styāna-middha*: защото по причина на това вглъбяване възниква разграничаване, а препятствията пред това вглъбяване трябва да се изредят преди препятствието пред разграничаването. По тази причина други учители казват, че тези две *ниварани* унищожават в реда, в който за изредени ...“ [Според японския издател тези други учители са *Саутрантиките*].

Vibhāṣā, TD 27, т. 250с19: *Васумитра* казва: „при придобиване на благоприятен обект има *камаччханда*; при загуба на този обект има *пратигха*. След като този обект е загубен, умът е депресиран и отслабен (*lei-jo* 羸弱) и човек поражда *стяна*. След това умът е обезпокоен (*kuēi* 憤: *прадушта*, *praduṣṭa*?) и „свърхзамъглен“ (*men* 悶: *дурдина*, *durdina*??). След това се поражда *миддха*, ((след)) пробуждане от *миддха* се поражда *ауддхатя*, след *ауддхатя* има *каукртия* и накрая *вичикитса*. Такава е последователността на петте *ниварани*“.

¹⁹⁴ Според *Сюан-цанг*, един цитат от *Сутрата*.

¹⁹⁵ Според японския преводач и издател – *Саутрантиките*. Според *Вякхя* – предишните учители.

¹⁹⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 114b2. Според едно мнение *анушаите* се изоставят по четири начина: 1) Чрез изоставяне на обекта: това са *анушаите* от нечист обект (*сасраваламбана*), които се изоставят с Виждане на Унищожението и Пътя; 2) Чрез изоставяне на замърсяванията, които ги грабват за свой обект: това са *анушаите*, имащи връзка с друга сфера ... Според *Васумитра* – по пет начина: 1) Изоставяне посредством виждане на обекта; това са *анушаите* от чист обект и универсалните *анушаи* в техните собствени сфери. 2) Изоставяне чрез изоставяне на обекта: това са *анушаите* от нечист обект, изоставяни с Виждане на Унищожението и Пътя; 3) Изоставяне чрез изоставяне на замърсяването, което ги грабва за свой обект: това са универсалните *анушаи*, имащи връзка с различна сфера; 4) Изоставяне чрез изоставяне на обекта и на замърсяването, което ги грабва за свой обект (*chū yuan tuan ku tuan* 俱缘斷故斷): не-универсалните *анушаи*, които се изоставят с Виждане на Страданието и Възникването; 5) Изоставяне чрез придобиване на противното (*пратипракша*, *pratiprakṣa*): това са *анушаите*, които се изоставят с Медитация. Като цяло *Васубандху* следва това мнение.

¹⁹⁷ *Висабхагадхатусарватрагите*, *visabhāgadhātusarvatraga* са обектът от групата на *саткаядриштите*. Те се унищожават чрез унищожаването на тази група.

¹⁹⁸ Те се изоставят чрез изоставянето на *клешите* от групата *митхядриштите*, [изоставяни посредством Истината за Унищожението и Истината за Пътя (v.14)] и които са обектът от групата на *дриштинипарамарша*, *дриштинипарамаршите*, които имат нечист обект и пр.

¹⁹⁹ Това се отнася за *ушмагатите*, *uṣṭagata* и пр. (vi.17). Този подготвителен път разглежда само Страданието и неговото Възникване.

²⁰⁰ Тези четири пътя са дефинирани в vi.65b-d.

²⁰¹ *Сюан-цанг* отдава ((поставянето на думата в падеж)) аблатива (*аламбанат*, *ālabhanat*) на *sui* 隨; но превежда *кута* като *ts'ung ho* 從何 (вследствие на отделяне от какво?). В труда на *Самгхабхадра* *ts'ung* се среща навсякъде.

²⁰² *Сюан-цанг*: Не е възможно *клешата* да изоставя свързаните с нея *дхарми* [*читта-чаитта* от *никаясабхага*], възможно е само тя да е разделена от своя обект.

Японският преводач и издател цитира *Vibhāṣā*, TD 27, т. 113b25: „казано е, че *анушаите* трябва да се изоставят по отношение на (*уї* 於) техния обект, не по отношение на *дхармите*, свързани (*сампраюкта*) с ума. Силата на тяхното ((на *дхармите*, свързани с ума)) противопоставяне е причина *анушайата* да не възниква по отношение на този обект: по този начин *анушайата* се изоставя, тоест по същия начин, по който бащата предпазва сина си да ходи в кръчма, публичен дом или игрален дом. [За него ще е невъзможно да причини ... с ума.] Следователно, казано е, че няма изоставяне по отношение на споменатите *дхарми*“.

Хуай-хуай казва: „Свързаните *дхарми* са „умът и неговите умствени състояния“ в разглежданото съществуване (*никаясабхага*). Човек не може да ги отдели от замърсяванията. Ако замърсяванията повече не възникват по отношение на обекта, това е което се нарича тяхно изоставяне. Когато човек изоставя замърсяванията, той единствено изоставя своите лични замърсявания (*свасамтаника*, *svāsaṃtānika*): как тогава може да се казва, че замърсяванията се изоставят по отношение на обекта ...“

Sūtrālamkāra, xvii.19: Заявява се, че замърсяването е обектът, защото е казано: „Чрез изоставянето на връзките, направени от съзнанието, обектът е унищожен (*маномаянам грантханам праханад уччидияте аламбанам, тапотауānāt granthānāt prahāṇād ucchidyate ālabhanat*).

²⁰³ *Samghabhadra*, TD 29, т. 651a18 (цитиран от *Вякхя*) разрешава това затруднение:

„Замърсяванията трябва да се изоставят посредством разделяне от обекта (*аламбанат клешах прахатавах*, *ālabhanāt kleśāḥ prahātavyāḥ*), защото по силата на „пълното знание“ (*париджняна*, *parijñāna*) на обекта замърсяванията се изоставят. Обектът на *анушаите* е двойка: *самйогавасту* ((свързан)) или *асамйогавасту* ((несвързан)). Притежаването (*прапти*, ii.36) на *анушаи*, които имат за техен обект (или сфера, *вишай*=*аламбана*) *самйогавасту*, а също и на *анушаи*, които нямат такъв един обект, но са произведени от първите *анушаи*, съществуват в серията, която е съществото; дори когато тази серия е от не-замърсен ум, това притежаване продължава без прекъсване – съответно резултатът и причината за минали и бъдещи замърсявания. Същото се отнася и за притежаването на *анушаи*, които имат за свой обект

асамйоговасту и за *анушаи*, които нямат такъв обект и които стават активни веднага след замърсявания, имащи такъв обект: притежаването, съществуващо в настоящето, е причина за произвеждането на бъдещото замърсяване и на постоянно изливащ се резултат от предишното замърсяване.

На притежаването на *анушаите* се противопоставя (*вируддха*, *viruddha*) наличието (*самавадхана*, *samavadhāna*) в серията на едно притежаване, което произлиза от пътя на изоставяне, който пък се противопоставя на *анушаите*: защото притежаването на *анушаите* е това, което поддържа настоящите и бъдещи замърсявания, притежавани благодарение на него. Това е в резултат, че: някои замърсявания, произведени от даден обект, привеждащ в движение определени замърсявания, които имат друг обект, когато [е произведено добро притежаване] постоянно изливащият се път, обгръщащ изоставянето на този друг обект, тогава притежаването на замърсяванията изчезва, а притежаваните замърсявания, дори и да остават същите по отношение на своя обект, повече нямат [притежаването], което е тяхна причина и техен резултат; така че човек не може да каже, че са изоставени. Когато обектът не е „напълно познат“, притежаването, резултатите и причините за минали и бъдещи замърсявания продължават без прекъсване във вид на притежаване на замърсявания, имащо връзка с този обект, както продължават и притежаванията на замърсявания, имащи друг обект, но произведени от първите. Когато обектът е „напълно познат“, притежаването е прекъснато. Така изоставянето на замърсяванията става чрез отделянето им от обекта (*аламбанат*)“.

Но ако човек иска да каже, че замърсяванията се изоставят чрез „изоставянето на техните обекти и пр.“, защо се казва, че те се изоставят по силата на „пълното знание“ на обекта? В действителност те се изоставят по силата на „пълното знание“ за Истината за Страданието и пр. – те съществуват, когато последната липсва и не съществуват, когато последната присъства. Онези, които казват, че замърсяванията се изоставят по силата на тяхната противоположност, трябва да приемат, че замърсяванията, изоставяни чрез Медитация, се изоставят по силата на пълното знание на Истината за Страданието и пр., което е техния обект (*Вякхя*).

²⁰⁴ Според *Vibhāṣā*, TD 27, т. 83а8; *Prakarana*, TD, т. 26а6. За другите премахования, ii.67а, iv.7с.

²⁰⁵ *Абхидхарма* казва: *дуре дхармах катаме | атитанагата дхармах | антике дхармах катаме | пратютпанна дхарма асмскритам ча; dūre dharmāḥ katame | atītānāgatā dharmāḥ | antike dharmāḥ katame | pratyutpannā dharmā asaṃskṛtā ca*. Цитирано от *Ариядева*, *Чатухшатика*, *Catuḥṣatikā*, 258, *Memoires As. Soc. Bengal*, iii.8 (1894, стр. 492) – аргумент, отнасящ се до миналото и бъдещето. За близката и далечна *рупа* вж. i.20а-b и сл.

²⁰⁶ Това е обяснението на *Саутрантиките*. Според *Вякхя*: *евам ту юктам сяд ити сваматам ачарся; evaṃ tu yuktam syād iti svamataṃ ācāryasya*.

²⁰⁷ *de dag gi | bral ba'i thob pa yañ dañ yañ |* = [висамйоголабхах тебхях пунах пунах; *visaṃyogalābhaḥ tebhyaḥ punaḥ punaḥ*]. Човек все по-силно и по-силно и много пъти взема притежаване на необуловената *дхарма*, която е *Нирвана* – *пратисамкхяниродхата* или *висамйогата* на замърсяванията (i.6, ii.55d, 57d).

²⁰⁸ Това се отнася до петте способности (ii.2a-b) (*шрадха* и пр.), които аскетът увеличава (*вивриддхи*, *vivṛddhi*), развива или преобразува (*самчара*, *saṃcāra*) и прави остри (*тикшина*, *tīkṣṇa*).

²⁰⁹ *Сюан-цанг* в превода си (*TD 29*, т.112a1-16) дава следния коментар: „Нека разгледаме аскета, чиито умения са слаби (*мриду*, *mṛdu*):

а) има шест начина, чрез които става придобиването на разединяване от замърсяванията от *Камадхату*, които се изоставят с Виждане на Истините: 1) чрез възникване на противоположното, а именно различни *дхармаджняни* за Страданияето и пр.; 2-5) чрез придобиване на четирите резултата; 6) в момента, в който моралните способности станат силни (*тикшина*, *tīkṣṇa*).

Същото за разединяването от замърсяванията от двете висши сфери, които се изоставят с Виждане на първите три Истини. (Тук противоположното е *анваяджняна* – последващото знание);

б) за замърсяванията от *Рупадхату* и *Арупядхату*, които се изоставят с Виждане на четвъртата Истина, се изброяват само пет момента: защото времето, в което възниква тяхната противоположност (а именно *марге 'нваяджняна*), е също времето, в което се придобива първия резултат (*сротаапатифала*, *srotaāpattiphala*);

в) за първите пет категории замърсявания от *Камадхату*, които се изоставят с Медитация, се изброяват само пет момента, защото човек трябва да изключи придобиването на първия резултат, който е по-ранен от изоставянето на тези първи пет категории;

г) за шестата категория на същите тези замърсявания – четири момента: защото времето на възникване на противоположното (а именно шестата *вимуктимарга*), е също времето на придобиване на втория резултат (*сакридагамифала*, *sakṛdāgātiphala*);

д) за седмата и осмата категории на същите тези замърсявания се изброяват четири момента, тъй като придобиването на първите два резултата е по-ранно от изоставянето на тези две категории;

е) за деветата категория на същите замърсявания се изброяват три момента: 1) възникване на противоположното (деветата *вимуктимарга*), която се бърка с придобиването на третия резултат (*анагамифала*, *anāgātiphala*), 2) придобиване на плода от *Архата*, 3) съвършенство на *индриите*.

ж) за замърсяванията от *Рупадхату* и *Арупядхату*, които се изоставят с Медитация, с изключение на деветата категория от *Бхавагра* (*наивасамджнянасамджняната*), се изброяват три момента, тъй като първите три резултата вече са придобити;

з) за деветата категория замърсявания от *Бхавагра* се изброяват два момента, защото възникването на противоположното (деветата *вимукти-марга*) се бърка с придобиването на резултата от *Архата*.

Когато аскетът има силни способности, той трябва да отблъсква ((пари-ра)), в осемте случая, момента на усъвършенстване на своите умения. [Така разединяването от последната категория замърсявания се придобива само веднъж. Ако авторът казва: „и намалявайки броя им до два пъти“, това е защото има предвид случая с повторните придобивания (*пунарлабха, рита-лābha*)].

Аскетът, който не преминава през всичките резултати (ii.16c-d, vi.33a), може да намали този брой“.

²¹⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 175a12-18: Какво е *джнянапариджня* ((съвършено знание))? *Джняна, даршана, видя, бодхи, абхисамая ...; jñāna, darśana, vidyā, bodhi, abhisamaya ...* Кой вид *джняна* се нарича *джнянапариджня*? Според някои само чистата *джняна*, защото дефиницията въвежда термина *абхисамая* (*Коша*, vi.27): само че *локасамвритиджняна* (*Коша*, vii.2b) не може да се нарече *абхисамая*.

Какво е *прахананариджня* ((съвършено знание за отсичането, за изоставянето на замърсяванията))? Пълното изоставяне на *рага*, пълното изоставяне на *ратигха* и *вичикитса*, пълното изоставяне на всички замърсявания, се нарича *прахананариджня*. Съвършеното знание (*пари-джня*) на даден обект се нарича *париджня*. Само че ((самото)) изоставянето няма обект и не знае. Как може да се говори за *прахананариджня* като за „*париджня*, която е изоставяне?“ Защото *прахана* ((изоставянето)), бидейки резултатът от знанието, също получава името *париджня*.

Саутрантиките казват, че има две *париджни*: 1) *джнянапариджня*, която е *джняна* ((знание)) по природа и 2) *прахананариджня*, която е *прахана* по природа.

²¹¹ В *Jñānaprasthāna* според *Такакусу*, стр. 89 трите „земни“ *парини* (отнасящи се до храненето) са в Childers и *Visuddhimagga*, 606, 692.

²¹² *Сюан-цанг* коментира тази първа *пада*: „всички са резултатът от *анагамя*, защото *анагамя* е основата за изоставянето на замърсяванията от Трите *Дхату*, които се изоставят с Виждане и Медитация“. За *анагамя* –подготвителното вгълбяване за Първата *Дхияна*, вж. vi.47c-d и viii.22a.

²¹³ Втората *пада* показва, че това се отнася за *самантаката* ((праговото вгълбяване)) от *Арунядхату*, защото *анагамя* е *самантаката* за Първата *Дхияна*.

²¹⁴ Чистият път не съществува в Четвъртата *Аруня*.

²¹⁵ *Викаликрити, vikalīkṛti* –осакатяване – е изоставянето на една част от *Бхавагра, бхаваграпрадешапрахана, bhavāgrapradeśaprahāṇa* – изоставянето на част от замърсяванията, които се отнасят до най-висшето ниво на съществуването.

²¹⁶ Според Вяхя: *Абхидхармиките. Vibhāṣā*, TD 27, т. 322b9.

²¹⁷ Дори категорията *клеши*, изоставяна с Виждането на Страданието да е изоставена, докато универсалната причина, която се изоставя с Виждането на Възникването (и която има връзка с първата категория), не е изоставена, няма унищожение на двете причини и няма *париджня*. Дори първите осем категории (силна-силно ... слаба-средно) от сферата да са изоставени, докато деветата (слаба-слабо) не е изоставена, сферата не е преодоляна ((не е преминало отвъд нея)).

Сюан-цанг добавя: „Може да има унищожаване на двете причини без да има преодоляване, преминаваме отвъд сферата.“ Така установяваме четвъртата алтернатива. В действителност унищожаването на двете причини в трите *бхуми* (трите нисши *Дхияни*, трите нисши *Арупи*) не съставляват *париджня* (седмата и осмата *париджня* според случая).

²¹⁸ Шестнадесетият момент (*марге 'нваяджняна*) образува част от Пътя на Медитация.

²¹⁹ *Ария*, който е придобил разединяване от *Камадхату* посредством земния път преди да влезе в „разбирането на Истините“, става *Анагамин* в *марге 'нваяджняна* и притежава, от тази *джняна* нататък, само *аварабхагияпрананпариджня*, *avarabhāgīyaprahāṇaparījñā*. Въпреки това *анупурвака*, *ānupūrvaka* взема това притежание само по-късно – когато става разединен от *Камадхату* (ii.16c-d; vi.36d).

²²⁰ *Анагаминът* е наречен *рунавитарага*, *rūnavītarāga* – разединен от *Руна*.

²²¹ *Сюан-цанг* коригира някои неща.

Ш Е С Т А Г Л А В А

*Пътят и светците*¹

=====

Ом. Поклон пред Буда.
oṃ namo buddhāya

Казахме (v.64) как изоставянето (*прахана, prahāṇa*) на замърсяванията получава името „съвършено знание“ (*париджня, pariññā*). Колкото до изоставянето

1a-b. Беше казано, че замърсяванията се изоставят с Виждане на Истините и с Медитация.²
kleśaprahāṇamākhyaṭaṃ satyadarśanabhāvanāt |

Подробно обяснихме, че някои от замърсяванията се изоставят посредством Виждане, а други – с Медитация (v.3c-5a и пр.). Дали Пътят на Виждане и Пътят на Медитация са чисти (*анасрава, anāsrava*) или нечисти (*сасрава, sāsrava*)?

1c-d. Пътят на Медитацията е два вида; Пътят на Виждане е чист.³
dvividho bhāvanāmārgo darśanakhyastvanāsravaḥ ||

Пътят на Медитацията е земен или нечист, както и свръхземен или чист.

Пътят на Виждане се противопоставя ((букв. противостои)) на замърсяванията от Трите *Дхату*. Той премахва с един

удар деветте категории (силни-силно и пр.) замърсявания, които се изоставят посредством Виждане, следователно той е изключително свръхземен; а такава сила не принадлежи на земния път.

Казахме (1b) „чрез Виждане на Истините“. Какво са Истините?

2а. Четирите Истини бяха споменати.⁴

satyānyuktāni catvāri

Къде?

В Първа глава. Като казахме „Чистите *дхарми* са Истината за Пътя ...“ (i.5), ние посочихме Истината за Пътя с нейното име. Като казахме „*Пратисамкхяниродха* е разединяване“, ние посочихме Истината за Унищожението. Като казахме „Страданието, възникването, света ...“, ние посочихме Истините за Страданието и Възникването (i.8).

Това ли е редът на Истините?

Не. По-скоро е:

2а-в. А именно страдание, възникване, унищожение и път.

duḥkhaṃ samudayastathā | nirodhamārga iti

Думата „а именно“ (*matxa, tathā*) посочва, че природата на Истините наистина е каквато беше спомената в Първа глава.

2с-d. Техният ред е този, в който се разбират.⁵

eṣāṃ yathā 'bhisamayaṃ kramaḥ ||

Истината, която се разбира първа, е спомената първа. В противен случай щеше да има първо споменаване на причината (Възникване и Път) и след това на резултата (Страдание и Унищожение).

Понякога *дхармите* са подредени в реда, в който възникват. Такъв е случаят, когато се практикуват ((букв. се прилагат))

пълната съсредоточеност, *смритюпастханите* ((*smṛtyupasthānā*, пълна съсредоточеност, пълна концентрация))⁶ и *Дхияните* ((*dhyāna*, медитация).

Понякога те са подредени в последователност, благоприятстваща изучаването. Такъв е случаят с правилните изоставяния – *самякпраханите*, *самуакпрахāṇa*⁷ – съществуващите *дхарми* и черните *дхарми* е по-лесно да се разберат, отколкото не-възникналите *дхарми* и белите *дхарми*, защото няма фиксирано правило, че човек трябва да направи усилие, за да изостави съществуващите *дхарми*, преди да направи усилие за не-възникването на не-възникнали *дхарми*.

Истините са споменати в реда, в който се разбират (*абхисамая*, *abhisamaya*).

Защо се разбират в този ред?

Защото в периода на подготовката за същинския Път, тоест в периода на изследване,⁸ аскетът първо създава една идея за онова, към което е привързан или за онова, от което е измъчван, или за онова, от което търси да бъде свободен, а именно страданието. След това той пита каква е неговата причина и създава една идея за неговото възникване. След това пита в какво се състои унищожението и създава една идея за унищожението. След това пита какво представлява Пътят на унищожението и създава една идея за Пътя (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 404b11).

Също така, след като е видял заболяването, човек търси неговото възникване, неговото прекратяване и лек за него. Това нагледно пояснение на Истините също е дадено в *Сутрата*.

В коя *Сутра*? В *Сутрата*, която казва: „Надарен с четирите качества, докторът ...”⁹

По начина, по който в течение на периода на изследването той си създава идея за Истините, по същия начин, достигнал периода на разбиране, той разбира Истините, защото разбирането се проектира от подготвителните упражнения, както кон галопира безпрепятствено по познат терен.

Какво е значението на думата *абхисама* (разбиране)? Тази дума означава *абхисамбодха*, *abhisambodha* – разбиране, проумяване“. Коренът *и* означава „да разбере“.

Защо разбирането е само чисто? Защото то е знание (*ая*, *ауа*), насочено към (*абхи*, *абхи*) *Нирвана*, *Nirvāṇa* и истинско (*сам*, *самяк*; *сам*, *самуак*). *Самяк* означава съответстващ на реалността.¹⁰

До степента, до която те са резултат, петте *упаданаскандхи*, (*ипаданаскандха*, *скандха* на привързване)) (i.8a-b) са Истината за Страданието, която човек наистина трябва да види като страдание. До степента, до която те са причина, те са Истината за Произхода или възникването, защото страданието възниква от тях¹¹ (i.8c). Като следствие страданието и възникването се различават по име, но в действителност не се различават, защото са същите *упаданаскандхи*, разглеждани като резултат или като причина. Докато Унищожението и Пътят се различават както в действителност, така и по име.

Сутрата дава името *ариясатя*, *āryasatya* – истина на *Ариите* – на Истините. Какво е значението на този израз?

Те са истина за *Ариите* (*Арья*, благороден)), истини на *Ариите*: ето защо са наречени *ариясатя*.¹²

Дали това означава, че те са лъжливи за не-*Ариите*? Тъй като не са грешни (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 397a26), те са истина за всеки един. [Но *Ариите* ги виждат както са, тоест под шестнадесет аспекта (vii.13): те виждат страдание, тоест *упаданаскандхите* като страдание, непостоянство и пр. Другите – не. Затова Истините са наречени „истини на *Ариите*“, а не истини на другите, защото виждането на тези последните е неправилно.

В действителност те виждат каквото е страдание като не-страдание.] Както казва строфата:

„Каквото *Ариите* наричат щастливо (т.е. *Нирвана*), другите го наричат болезнено; каквото другите наричат щастливо, *Ариите* го наричат болезнено“.¹³

Според други учители,¹⁴ две са истини на *Ариите* и две са истини както на *Ариите*, така и на другите.

Тъй като само част от усещането (*ведана*, *vedanā*) е болезнено по своята природа (*духкха ведана*, *duḥkhā vedanā*, i.14), как може да се казва, че всички нечисти, обусловени неща са страдание?

3. **Нечистите дхарми, дали благоприятни, неблагоприятни или други, без изключение са страдание поради трите вида страдание, всяко от своя си вид.**¹⁵
*duḥkhāstriduḥkhatāyogādyathāyogamaśeṣataḥ | manāṣā
 amanāpāś ca tadanye caiva sāsravāḥ ||*

Има три вида страдание: страдание, което е страдание само по себе си (*духкхадухкхата*, *duḥkhaduḥkhatā*), страдание поради факта да бъдеш обусловен (*самскара духкхата*, *saṃskāraduḥkhatā*) и страдание, което е промяна или трансформация (*паринамадухкхата*, *pariṇāmaduḥkhatā*).

По причина на тези три всички нечисти обусловени неща без изключение са страдание: благоприятните неща са страдание, защото са обект на трансформация; неблагоприятните са страдание сами по себе си и нито-благоприятните-нито-не-благоприятните са страдание, защото са обусловени. Кои са благоприятните, неблагоприятните и нито-благоприятните-нито-неблагоприятните *дхарми*?

Трите усещания, в този ред; а по причина на трите усещания всички *самскар* ((*saṃskāra*, обусловеност)), чиито резултат е благоприятно усещане и пр., получават името благоприятно и пр.

Благоприятното усещане е страдание чрез трансформация, както казва *Сутрата*: Благоприятното усещане е благоприятно, когато възниква, благоприятно докато продължава, но страдание, когато се променя“.

Неблагоприятното усещане е страдание по природа, както казва *Сутрата*: „Усещането на страдание е страдание, когато възниква и страдание докато продължава“.

Нито-благоприятното-нито-неблагоприятното усещане е страдание, защото така е отсъдено от неговите причини, както казва *Сутрата*: „Това, което е непостоянно е страдание“.

Същото е вярно за *самскарите*, които водят до тези усещания, както и за самите усещания.¹⁶

Според други учители изразът *дуккхадуккхата* и пр. трябва да се анализира: *дуккхам ева дуккхата*, *duḥkham eva duḥkhatā* („самото страдание е страдание“), *vipariṇāma eva дуккхата*, *vipariṇāta eva duḥkhatā* („самата трансформация е страдание“) и *самскара ева дуккхата*, *saṃskāra eva duḥkhatā* („самите обусловени неща са страдание“). Смисълът е същият.

Благоприятните *дхарми* не участват в страданието, което е страдание само по себе си, както и неблагоприятните *дхарми* не участват в страданието, което е трансформация: второто състояние на страдание принадлежи на първите, а първото – на вто-

рите. Но всички обусловени неща са страдание поради факта, че са обусловени и се виждат под този аспект само от *Ариите*. Затова е казано: „Човек не усеща косъмче, попаднало на дланта на ръката, но същото косъмче, попаднало в окото, предизвиква страдание и нараняване. Така и невежият, оприличен с ръката, не усеща косъмчето, което е страдание поради факта, че е обусловено, но *Ариите*, оприличени с окото, са измъчвани от него.“¹⁷

Ариите за съществуването в най-възвишеното небе (*Бхавягра*, *Bhavāgra*) имат една идея, много по-болезнена, отколкото идеята, която глупците имат за съществуването в най-ужасния ад (*Авичи*, *Avīci*).

Но ще кажете, Пътят е обусловен, следователно ще бъде страдание поради факта, че е обусловен.¹⁸

Пътят не е страдание, защото дефиницията за страданието е да бъде омразно. Само че Пътят не е омразен за *Ариите*, тъй като произвежда унищожение на всички възникващи страдания. Когато те разглеждат *Нирвана* като спокойствие, това което смятат за спокойствие е унищожението на онова, което смятат за страдание [а именно нечистите обусловени неща, а не унищожението на Пътя].

Но след като благоприятното или щастието съществува, защо само страданието, а не благоприятното, е истина за *Ариите*?

1. Според едно обяснение,¹⁹ това е поради незначителността на щастието. Както наричаме шепа ((букв. камара)) боб шепа, в която могат да се намерят няколко зърна грах, така

никой, който има шо-годе някакъв интелект, не би сметнал една рана за благоприятна, защото е изпитал много малко благоприятно усещане, когато я е промил.

2. И по-нататък: „Защото то е причина за страдание, защото се произвежда от много страдания, защото човек го желае (вж. стр. 1332), когато страда, благоприятното, заключават те, е страдание“.²⁰

3. Но дори ако придружено от щастие,²¹ съществуването в неговата цялост има същия мирис на страдание поради факта, че е обусловено: така *Ариите* го считат за страдание. Ето защо страданието, а не щастието е една Истина за *Ариите*.

1. Но как могат *Ариите* да разглеждат като страдание усещанията, които са благоприятни по природа?

Те са омразни поради тяхното непостоянство по същия начин, по който смятат *рупа* ((*rūpa*, материя)) *самджня* ((*saṃjñā*, идея)) и пр. за страдание, независимо че *рупа*, *самджня*, и пр. не са страдание по същия начин, по който е неблагоприятното усещане.

2. По отношение на изказания аргумент: „Благоприятното е страдание, защото е причина за страдание“:

(1) да бъде причина за страдание е негов аспект (*акара*) ((*ākāra*, черта)) или произход (vii.13a). Да вижда нещата като причина за страдание не е като да ги вижда като страдание;

(2) как може *Ариите*, родени в *Рупадхату* и *Арупядхату*, да имат представа за страданието? Защото *скандхите* от тези сфери не са причина за страдание;

(3) защо ѝ е на *Сутрата* да споменава за страдание поради факта, че е обусловено? Ако *Ариите* виждат благоприятното като страдание, защото то е причина за страдание, тогава стра-

данието поради факта, че е обусловено, [тоест „Което е непостоянно, е страдание“] ще е безполезно.

3. Но ако *Ариите* виждат благоприятното като страдание, защото то е непостоянно, каква тогава е разликата в аспектите страдание и непостоянство? Ще има объркване за „виждането на нещата като страдание“ и „виждането на нещата като непостоянни“.

Човек вижда нещата като непостоянни, защото тяхната природа е да възникват и да умират. Човек ги вижда като страдание, защото са омразни. Когато човек ги види като непостоянни, те стават омразни. Характеристиката непостоянство съдържа характеристиката страдание, но не е включена в нея.

4. Някои учители²² отричат каквото и да било благоприятно усещане, твърдейки, че всичко е страдание. Те доказват тази теза чрез Писанието и с аргументи.

Писанието: Благословения казва: „Страданието се намира във всяко и във всички усещания“; „Благоприятното усещане трябва да се счита за страдание“; „Грешка е да се счита това, което е страдание, за благоприятно“.²³

Аргументи:

(1) Защото причините за удоволствие не винаги са причини за удоволствие. Нещата, за които човек претендира, че са причини за удоволствие – храна, пиене, студено, топло и т.н. – когато са грабнати или изпитани прекомерно или извън сезона, стават причини за страдание. Само че е недопустимо една причина за удоволствие понеже е нараснала или се представя в различен момент, дори да остава съвсем същата, да произведе страдание. Следователно тези претендирани причини от самото си възникване са причини за страдание, а не причини за удоволствие, защото последвалото страдание ще расте и ще стане почувствано. Същото важи и за четирите позиции на тялото (*иряпатха, īryāpatha*) – лежене, седене и пр.

2) Защото идеята за удоволствие има за свой обект не истинско удоволствие, а понякога ((има за свой обект)) облекчение на страданието или изменение на страданието:

а) доколкото човек не е измъчван от страдания, предизвикани от глад, жажда, студ, жегга, умора или желание, той няма да има никакво усещане, което да чувства като благоприятно. Следователно невежиат има идеята за удоволствие не по отношение на истинското удоволствие, а по отношение на облекчението от страданието;

б) глупаците също имат идеята за удоволствие по отношение на изменението на страданието. Например да се премести товар от едното рамо на другото.²⁴

Следователно благоприятните неща не съществуват.

5. Съществуват, казват *Абхидхармиките* и ние ще кажем, че това е надлежно доказано.

(1) Ще попитаме този, който отрича съществуването на удоволствие: „Какво е страдание?“ Ако отговори: „Това, което е болезнено,“²⁵ тогава ще попитаме: „Как е болезнено?“ Ако отговори: „Защото върши зло,“ ще кажем, че „това, което върши добро“ е благоприятно. Ако отговори: „Защото не е желано“, ще кажем, че „това, което е желано“ е благоприятно.²⁶

(2) Но някой ще каже, че същото това „желание“ повече не е обичано от *Ариите*, след като са придобили разединяване. Така качеството „желаемо“ не е доказано.

Това възражение е безполезно, защото ако *Ариите* след като станат разединени, повече не го желаят, тогава то е нежелано от тях от друга гледна точка.

Усещането, което е желаемо само по себе си, никога няма да стане нежелано само по себе си. Следователно, не от гледна точка на вътрешната му природа, а от друга гледна точка *Ариите* не желаят благоприятното усещане. По-скоро те го мразят заради недостатъците му: то е основание за загуба на добри *дхарми*, придобива се само с голямо усилие, насочено е към страдание и е непостоянно. Ако това усещане беше нежелано

само по себе си, кой изобщо би бил способен да се привърже към него? Поради факта, че имат цел да се разединят от него, *Ариите* разглеждат недостатъците му от различна на присъщата му природа гледна точка и разглеждането по този начин показва, че благоприятното усещане съществува само по себе си.

(3) Значението на заявеното от Благословения „Страданието се намира във всяко и всички усещания“ е уточнено от самия Благословен: „О, *Ананда*, по отношение на непостоянството, по отношение на трансформацията на *самскарите* казвам, че страданието се намира във всяко и във всички усещания“.²⁷ Следователно тази декларация не е направена във връзка със страданието, което само по себе си е страдание.

Ако всички страдания бяха страдание по природа, тогава *Ария Ананда*, *Ārya Ānanda*, не би попитал: „Благословения учи, че има три вида усещане – благоприятно, страдание и нито-страдание-нито-благоприятно. Благословения е учил, че всяко и всички усещания са страдание. С какво намерение, от каква гледна точка Благословения е учил, че всяко и всички усещания са страдание?“, а щеше да попита: „От каква гледна точка Благословения е учил, че има три вида усещания?“ И Благословения щеше да отговори: „Умишлено и с определена цел аз уча, че има три вида усещания.“

Следователно, ако Благословения е казал: „Аз съм заявил с определена цел, че всяко и всички усещания са страдание“, то е защото по своята природа усещането е три вида.

(4) Колкото до заявеното „Благоприятното усещане трябва да се счита за страдание“, благоприятното усещане от една страна е благоприятно само по себе си, понеже е приятно, а от друга страна в определен смисъл е страдание, тъй като се променя и като такава е непостоянно. Хората, несвободни от желание, са „длъжни“ да го разглеждат като благоприятно, защото се наслаждават на вкуса му. *Ариите* са свободни от това да го считат за благоприятно, защото са свободни от всякакво желание по отношение на него. Ето защо Буда се е радвал човек да

разглежда благоприятното усещане по начин, който го води към освобождение.

Откъде знаем, че благоприятното усещане е благоприятно само по себе си? Казано е: „Съвършеният, всезнаещият Буда, знаейки непостоянството и изменчивостта на *самскарите*, заявява, че усещането е страдание.“ (*Saṃyukta*, TD 2, т. 121a8).

(5) Заявеното „Грешка е да се счита това, което е страдание, за благоприятно“ (v.9a), също е направено с определено намерение. Светът прикрепва идеята за благоприятно към благоприятното усещане, към възхитителни обекти, към съществуването. Само че благоприятното усещане в определен смисъл е страдание: да се счита за абсолютно благоприятно е грешка. Възхитителните обекти съдържат много страдание и малко удоволствие. Да се считат за абсолютно благоприятни е грешка. Същото се отнася и за съществуването.

Така че този текст не показва не-съществуването на благоприятното усещане.

(6) Ако всичкото усещане е страдание само по себе си, как човек обяснява, че Буда е учил на съществуването на три вида усещане?

Може би Буда, в това учение, се е съобразявал с вижданията за света.

Тази хипотеза е недопустима:

а) Буда е казал: „Щом съм казал, че всичкото усещане е страдание, значи съм го направил с определено намерение“;

б) Буда по въпроса за трите вида усещане (ii. 7 и сл.) използва израза „съответстващ на реалността“. В действителност след като казва: „Органът на удоволствие и органът на удовлетворение са благоприятно усещане“, добавя: „Този, който в съответствие с реалността и чрез правилно разграничаване вижда петте органа [или усещания], изоставя трите връзки ((окови))“²⁸
...

в) Освен това, как може светът да стигне до заключението, че усещането е три вида, ако то изключително е страдание? Ще кажете ли, че човек има идея или представа за благоприятно усещане по отношение на слабото усещане на страдание, има идея за неутрално усещане по отношение на средното усещане на страдание и има идея за болезнено усещане по отношение на силното усещане на страдание? Само че удоволствието също представя три степени и тогава следва, че човек ще има идея за голямо удоволствие по отношение на слабото усещане на страдание, идея за средно удоволствие по отношение на средното усещане на страдание и идея за малко удоволствие по отношение на силното усещане на страдание.²⁹

По-нататък, когато човек изпитва удоволствие, възникнало от някоя превъзходна миризма, вкус или осезаемо нещо, кое тогава е слабото страдание, по отношение на което се произвежда идеята за удоволствие?³⁰

[А ако продължавате да твърдите, че идеята за удоволствие се произвежда посредством връзката със слабо усещане на страдание,] тогава това слабо усещане на страдание или не е възникнало, или е изчезнало, а колко повече идея за удоволствие ще има, когато страданието напълно изчезне.

Същото за миризмите и пр. и същото за удоволствието ((възникнало)) от желание.

Освен това във вашата система едно слабо усещане на страдание се предава чрез ясно и силно усещане [на удоволствие]. Страдание със средна сила се предава чрез едно неразграничимо усещане [усещане, което е нито-благоприятно-нито-не-благоприятно], а това изглежда несъстоятелно. Така също *Сутрата* учи, че първите три *Дхияни* са придружени от удоволствие: там, според вас, човек намира някакво слабо страдание. *Сутрата* учи, че в Четвъртата *Дхияна* и нагоре, усещането е нито-благоприятно-нито-не-благоприятно: там човек намира, според вас, средно страдание. Следователно вашата теория, че благоприятното и пр. усещане отговаря на слабо и пр. страдание е недопустима.

Накрая Благословения казва: „О, *Маханаман*, *Maḥānāman*, ако физическата материя беше изключително страдание, неблагоприятна, непридружена от удоволствие, ... нямаше да има причина човек да се привързва към нея ...“³¹ така ние сме уверени, че благоприятното усещане съществува поне малко.

Следователно посочените „духовни“ аргументи не издържат.

(7) Първият логически аргумент, представен от нашия опонент: „защото причините за удоволствие не винаги са причини за удоволствие“, е безполезен. Нашият опонент не взима под внимание коя е причината за удоволствие.

Даден обект е причината за удоволствие или страдание посредством функцията състояние на човека, който го изпитва; той ((обектът)) не е причина за удоволствие, или страдание по един абсолютен начин. Ако някой обект е причина за удоволствие, когато има връзка с тяло, намиращо се в определено състояние, тогава той винаги ще бъде причина за удоволствие, когато отново е във връзка с това тяло в същото това състояние. Така причината за удоволствие винаги е причина за удоволствие.

Едно сравнение: Един и същ огън дава различни резултати при готвене в зависимост от състоянието на ориза, който се готви: оризът или ще може, или няма да може да се яде. Но когато оризът е в определено състояние, огънят винаги ще произвежда същия резултат.

По-нататък, как може да се оспорва, че в *Дхияните* причините за удоволствие винаги са причини за удоволствие?

(8) Колкото до аргумента, че „идеята за удоволствие има за свой обект не истинско удоволствие, а облекчение от страданието или изменение на страданието“, ще кажем по т.1:

а) Когато човек изпитва удоволствие от мирис, вкус и пр., кое е страданието, чието облекчение е обектът на идеята за удоволствие?

б) Преди да е възникнало това страдание или когато то е унищожено и при отсъствието на каквото и да било облекчение, човек ще изпитва повече и повече удоволствие.

в) Удоволствието от *Дхияните* категорично не се състои в облекчение на страданието, тъй като в *Дхияните* страдание не съществува.

По т.2. Когато човек премества товар от едното на другото рамо, това наистина е удоволствие, което възниква от новото състояние на тялото, и което продължава да възниква докато това телесно състояние не изчезне. Ако беше обратното, тогава идеята или представата за удоволствие, би ставала по-силна.³² Същото обяснение важи и за представата за удоволствие, причинено от смяна на позицията на тялото, която е причинявала умора.

(9) Вие питате: „Ако страданието не започва от своето начало, как може да има, в неговия край, представа за страдание?“

Ще отговорим: Поради определено изменение ((букв. трансформация)) на тялото [вследствие на приемане на храна и пр.: страданието няма да се появи, докато състоянието, благоприятстващо удоволствието, продължава]; както в случая с пиене на алкохол и пр., сладостта и тръпчивостта следват едно след друго.

Така по този начин е доказано, че има благоприятно усещане и че всички нечисти обусловени неща са страдание поради факта на трите вида страдание.

Тази теза на *Абхидхарма*, че Истината за Страданието е Истина за Възникването, тоест че *упаданаскандхите*, които са страдание, са в същото време възникване на страданието (вж. по-горе стр. 1193), произлиза от учението на *Сутрата*.³³ Защо-

то според *Сутрата*, само жаждата или желанието (*тришна*, *tr̥ṣṇa*), е произходът на страданието.³⁴

Сутрата казва, че желанието е произходът на страданието поради изключителната важност на желанието. Но всички други нечисти *дхарми* също са причина или произход на страданието.

В действителност в други *Сутри* са посочени и някои други *дхарми*.

Благословения е казал: „Действието, желанието и невежеството са причината за бъдещи *самскар* (*saṃskāra*, обусловеност)“.³⁵ Той е казал също: „Пет вида семена, тоест *виджняна* (*viññāna*, съзнание), свързано с *упадана* (*upādāna*, привързаност); елементът земя, тоест четирите *виджнянастхити* (*viññānasthiti*, „място“, в което пребивава, в което се спира съзнанието)“.³⁶

Така дефиницията от *Сутрата*: „Желанието е произходът на страданието“ се представя от специфична гледна точка (*абхипраика*, *ābhiprāyika*),³⁷ докато дефиницията, дадена в *Абхидхарма*, е в пълно съответствие с характеристиките на дефинираното нещо.

Освен това, когато Буда казва: „Желание е, което е възникването“, той е имал намерение да дефинира причината за повторното съществуване (*абхинирвритти*, *abhinirvṛtti*). Когато в строфата изброява действие, желание и невежество, той дефинира причината за различните раждания (*упанатти*, *upapatti*), която е действие; причината за повторното съществуване, която е желание и причината за ражданията и всяко следващо съществуване, която е невежество. Ще продължим обяснението на значението на тези термини. В действителност *Сутрата* казва: „Действието е причината за ражданията, а желанието е причината за повторно съществуване“ и учи на последователната поредица от причини: „Окото има действие за свой обект; действието има желание за своя причина; желанието има невежество за своя причина, а невежеството има неправилна преценка за своя причина.“³⁸

Това, че съзнанието и другите *скандхи* са произход на страданието, пак е в резултат от факта, че *Сутрата* заявява, че те са съответно семе и почва.

Какво е раждане (*упапатти*)? Какво е поторно съществуване (*абхинивритти*)? (iii.40, vi.39c).

Упапатти обозначава раждане или едно съществуване, характеризирано от определена сфера (*Камадхату*, *Kāmadhātu* и пр.), определен свят на прераждане (божествен, човешки и пр.), определен начин на раждане (от утроба, от яйце и пр.), определен пол и пр. *Абхинивритти* обозначава безусловно повторно съществуване.

Причината за раждането е действие, а причината за повторното съществуване е желание, съвсем както семето е причина за стръка, характеризирани като оризов стрък, пшеничен стрък и пр., докато водата просто е причина за поникването на всички различни видове стръкове.

Как се доказва, че желанието е причината за повторно съществуване?

С факта, че човек, свободен от желание, не се преражда. Когато човек, „надарен“ с желание и човек, свободен от желание умрат, знаем, че първият се преражда, а вторият не се преражда. Следователно, тъй като няма прераждане там, където няма желание, знаем че желанието е причината за повторно съществуване.

И с факта, че серията е наклонена ((букв. наведена)) към желанието.³⁹ Твърдо заявяваме, че серията от мисли непрестанно клони към обекта, към който човек изпитва желание. Същото важи и за повторното съществуване.

Не съществува замърсяване, което така да прилепва към човек (*атмабхава*, *ātmabhāva*), както желанието, което като гипс ((букв. каша от леща)) залепва за ступен крайник.⁴⁰ Няма причина, която да връзва толкова силно, колкото е привързаността към себе си. Този довод доказва, че желанието е причината за повторно съществуване.

Благословения е оповестил Четирите Благородни Истини, но също е обявил⁴¹ Две Истини – относителната истина (*самвритисатя*, *saṃvṛtīsatya*) и абсолютната истина (*парамартхасатя*, *paramārthasatya*).⁴² Кой са тези Две Истини?

4. **Идеята за стомна свършва, когато стомната се счупи; идеята за вода свършва, когато наум човек анализира водата. Стомната и водата и всичко, което ги наподобява, съществува относително. Останалото съществува абсолютно.**⁴³

yatra bhinnena tadbuddhiranyāpohe dhiyā ca tat | ghaṭārthavatsaṃvṛtīsat paramārthasadanyathā ||

Ако идеята за нещо изчезва, когато това нещо е счупено на парчета, тогава това нещо има относително съществуване (*самвритисат*, *saṃvṛtīsat*), например стомна. Идеята за стомна изчезва, когато тя е разбита на парчета. Ако идеята за едно нещо изчезва от ума, когато нещото се разпилява или счупва на парчета, тогава това нещо трябва да се смята, че има относително съществуване, например водата. Ако ние грабваме и помним *дхармите*, като цвят и пр. *във водата*, тогава идеята за вода ще изчезне.

На тези неща – стомна, дрехи и пр., вода, огън и пр. – са дадени различни имена от относителна гледна точка или според с общоприетата им употреба. Така ако някой каже, от относителна гледна точка: „Там има стомна, там има вода“, той говори вярно, не лъжливо. Следователно, това относително е вярно.

Това, което се различава, е абсолютна истина. Ако когато едно нещо се счупи на парчета или се разпръсне от ума, идеята за това нещо продължава, тогава това нещо има абсолютно съществуване (*парамартхасат*, *paramārthasat*). Например, физическата материя: човек може да намалява физическата мате-

рия до атоми, може умствено да си спомня мирис и други *дхарми*, но идеята за уникалната природа на физическата материя упорства. Същото важи за усещанията и пр. А тъй като това съществува абсолютно, то е абсолютно вярно.

Древните учители⁴⁴ казват: Нещата са абсолютно истински по начина, по който се възприемат или от свръхземното знание, или от земното знание, придобито след свръхземното знание.⁴⁵ Те са относително истински по начина, по който се възприемат от всяко друго замърсено или не-замърсено земно знание.

Истините бяха споменати.⁴⁶ Сега трябва да обясним как те са виждани. Следователно, започвайки от началото, трябва да кажем:⁴⁷

5a-b. НепокOLEбим в отглеждането, надарен с учение и с размишление, той ще бъде способен да се отдаде на медитация.⁴⁸

vṛttasthaḥ śrutacintānvānbhāvanāyāṃ prayujyate |

Който и да желае да види Истините, трябва най-напред да спазва Предписанията. След това той чете⁴⁹ учението, от което зависи неговото Виждане на Истините⁵⁰ или слуша обяснение на тяхното значение. След като е чул, той правилно размишлява. След като е размишлявал, се отдава на отглеждане на медитация. С мъдрост (*праджня*, *prajñā*, ii.24, i.2a), възникнала от учението (*шрутамау*, *śrutamayī*) ((и имаща учението)) за своя основа, възниква мъдростта, възникнала от размишление (*чинтамау*, *cintāmayī*). Имайки нея за своя основа, възниква мъдростта, възникнала от медитация (*бхаванамау*).

Какви са характеристиките на тези три мъдрости?

5c-d. Мъдростите, възникнали от учението и пр. имат за своя сфера съответно име, име и нещо и нещо-то.⁵¹

nāmobhayārthaviṣayā śrutamaṃyādikā dhiyaḥ ||

Според *Вайбхашиките*⁵² мъдростта, възникнала от учението има име за свой обект. Мъдростта, възникнала от размишление има името и нещото за свой обект: в действителност понякога тя грабва нещото с помощта на името, а понякога грабва името с помощта на нещото.⁵³ Мъдростта, възникнала от медитация има нещото за свой обект: тя върви към нещата като една абстракция, направена от неговото име. Човек може да направи сравнение с трима души, преплуващи река. Единият, който не знае да плува, не изоставя нито за миг плувната дъска. Другият, който знае да плува малко, понякога се държи за дъската, понякога не. Третият, който знае да плува, преплува реката без каквато и да било подкрепа (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 420a28, т. 217c6).

Но ще кажем,⁵⁴ при тази интерпретация мъдростта, възникнала от размишление не играе роля. В действителност, когато тя има едно име за свой обект, тя е мъдрост, възникнала от учението, а когато има едно нещо за свой обект, тя е мъдрост, възникнала от медитация. Така мъдростта, възникнала от размишление, не съществува. По-скоро трябва да се обясни: мъдростта, възникнала от учението е увереност, която възниква от критерия за правилното знание (*прамана*, *pramāṇa*), наричано „словото на компетентен човек“ (*аптавачана*, *āptavacana*, правилно изречено). Мъдростта, възникнала от размишление е увереност, родена от рационално изследване, а мъдростта, възникнала от медитация е увереност, възникнала от вглъбяване. По този начин специфичните характеристики на трите мъдрости се доказват по един безспорен начин.⁵⁵

[В изразите *шрутамаи праджня*, *śrutamauī prajñā* и пр. суфиксът *-мая*, *-мауа*, според *Rāṇini*, v.4.21 (*татпракрита-вачане маят*, *tatprakṛtavacane mayat*) посочва причина: *шрутамаи праджня* е *праджня*, която има *шрута*, тоест словото на компетентен човек (*аптавачана*) за своя причина (*хету*). Или по-скоро, според *Rāṇini*, iv.3.134 (*тася викарах*, *tasya vikārah*) суфиксът *-мая* образува дума, която посочва „трансформация на ...“ Така *шрутамаи праджня* е трансформиране на *шрута* ((чутото)). Но тази „трансформация“ трябва да се разбира метафорично: това е как да се говори за трансформацията. Другите характеристики в действителност се разглеждат, вземайки това предвид.] Както човек казва: „Жизнените вдишвания са създадени от храна, кравите са създадени от трева“ (*аннамаихпранах*, *тринамаивах*; *annamaūāḥprāṇāḥ*, *tṛṇamaūīvaḥ*).⁵⁶

Как човек, който по този начин отдава ((букв. прилага)) себе си към медитацията, успява?⁵⁷

ба. Тези се произвеждат у един, който е надарен с две разединявания.⁵⁸

vyapakarṣadvayavataḥ

Когато аскетът се е оттеглил що се отнася до тялото и ума, като се е отделил от безразборност ((безнравственост)) и лоши мисли, той успява.

За кого са лесни тези две отделяния?

За човек доволен и с малко желания.⁵⁹

ба-в. Не за недоволен и с много желания.

nāsaṃtuṣṭamaheccayaḥ |

Какво трябва да се разбира под „недоволен“ и „с много желания“?

бс-д. Недоволството е желание за повече, отколкото човек сега притежава; многото желания са желания за това, което човек не притежава.

labdhe bhūyaḥsprhā 'tuṣṭiralabdhecchā maheccātā ||

*Абхидхармиките*⁶⁰ казват: Да искаш повече от хубавите ((букв. изтънчените)) неща – дрехи и пр. – които притежаваш, е недоволство. Да желаеш каквото не притежаваш, е много желаниа.

Но не е ли също произведено желанието да имаш повече и за това, което не притежаваш? Каква тогава е разликата между двете?

Недоволството е неудовлетворение⁶¹, изпитвано от предметите, които човек притежава, с лошо качество или в малко количество. Многото желаниа е желание за предмети с превъзходни качества или в голямо количество, които човек не притежава.

7а. Техни антиподи са техните противоположности.

viparyāsāt tadvipakṣau

Противоположните на недоволството и на многото желаниа, а именно доволството и малкото желаниа, се противопоставят на недоволството и на многото желаниа.

7б. Те са от трите сфери или чисти.

tridhātvāptāmalau ca tau |

Те принадлежат на Трите *Дхату*; те също са чисти. Но недоволството и многото желаниа принадлежат само на *Камадхату*. Каква е природата на доволството и на малкото желаниа?

7с. Не-желание.⁶²

alobhaḥ

Те имат за своя природа [корена на доброто] не-желание.

7с. Потеклата на *Ариите*.⁶³

āryavaṃśās ca

Трябва да се разбира: „са не-желание“. Четирите потекла на *Ариите*, *ариявамсите*, *āryavaṁsa*, са наречени така, защото *Ариите* възникват от тях. Те също по природа са не-желание.

7c-d. Сред тях три са доволство.

teṣāṃ tuṣṭyātmakāstrayaḥ ||

Първите три – да си доволен от дрехите, да си доволен от храната, да си доволен от леглото и стола – са доволство по природа.

Четвъртата *ариявамса* е да се изпитва наслада в Унищожението и Пътя.⁶⁴ То не е доволство. Как то е не-желание? Поради това, че обръща гръб на привързаността към удоволствията и привързаността към съществуването (v.2).

На какво учи Благословения чрез четирите *ариявамси*?

8a-b. Чрез трите – на режим, чрез последната – на действие.

karmāntena tribhir vṛttiḥ

Благословения, Учителя на Закона (*дхармасвами*, *dharma-svāmi*) е установил определен режим ((дисциплина)) и определено действие за своите ученици, които, след като са се отрekli от своя стар режим и своите стари действия,⁶⁵ се заемат с търсене на освобождение.⁶⁶ Той е установил режима с първите три *ариявамси*⁶⁷ и е установил действието с четвъртата: „Ако с този режим вършите тези действия, не след дълго ще се сдобие с освобождение“.

Защо Благословения установява такъв режим и такова действие?

8b. За да създаде едно препятствие пред възникването на желание.

tṛṣṇotpādavipakṣataḥ |

*Сутрата*⁶⁸ установява, че възникването на желанието е четворно: „О, монаси, желанието, възниквайки, възниква по

причина на дрехите, храната, леглото и стола; продължавайки, то продължава по причина на ...; бидейки привързаност, то се привързва към ... О, монаси, желанието, възниквайки, възниква по причина на такова съществуване или не-съществуване ...⁶⁹ За да се създаде препятствие пред него, четирите *ариявамси* се преподават.

8c-d. За да блокира моментално или категорично желанието на обекта на идеята за Аза и на неща, принадлежащи на Аза.

tamāha kāravastvicchātatkālātyantaśāntaye ||

Това е друг начин да се каже същото нещо. Обектът на идеята за Аза е облеклото. Обектът на идеята за Аза (*ахамкаравасту*, *ahamkāravastu*) е *атмабхава*, *ātmabhāva* – сетивният и умствен комплекс. Желанието (*ичча*, *iśchā*) е жажда (*тришна*, *tṛṣṇā*).

Първите три *ариявамси* унищожават за известно време желанието за неща, които човек счита за принадлежащи на Аза. Четвъртата *ариявамса* категорично блокира двойното желание.

Обяснихме необходимите качества, чрез които медитацията може да успее.⁷⁰ Бидейки по този начин подходящ съд ((контейнер)), как аскетът влиза в медитация?

9a-b. Той влиза там чрез визуализация на отвратителното и чрез пълна съсредоточеност върху дишането (*ананасмрита*).

tatrāvātāro 'śubhayā cānāpānasmṛtena ca |

Смрита, *smṛta* е *смрити* (*smṛti*, пълна съсредоточеност). Кой влиза чрез визуализация на отвратителното? Кой влиза чрез пълна съсредоточеност върху дишането? Съответно

9с. Тези, у които желанието и въображението са преобладаващи (*адхирагавитарканам*).⁷¹

adhirāgavitarkāṇām

Адхирага, *adhirāga* и адхивитарка, *adhivitarka* са тези, у които *рага* (желание) и *витарка* (въображение) са *адхика* (преобладаващи). Тези, у които желанието се появява живо и по много поводи, влизат посредством отвратителното. Тези, които са с богато въображение влизат посредством пълната съсредоточеност върху дишането.

Някои учители казват: Пълната съсредоточеност върху дишането, имаща един непроменлив обект – тя има отношение към вятъра, който не се различава по цвят или форма – има за свой резултат отсичането на процеса на въобразяване, докато отвратителното, имащо цветове и форми за свой обект, провокира въображението.

Някои други учители казват: Пълната съсредоточеност върху дишането отсича въображението, защото тя не е обърната към външни неща, а има отношение към дишането. Отвратителното е обърнато навън, както зрителното съзнание, но не е зрително съзнание, а съзерцаване (*упанидхияна*, *upanidhyāna*, viii.1 = *нирупана*, *nirūpaṇa*) на обект от зрителното съзнание.

Ненаситността (*рага*) е четворна: 1) ненаситност за цветове, 2) ненаситност за форми, 3) ненаситност за контакт или осезаеми, 4) ненаситност за почести.

Визуализацията на отвратителното, която има посиняващ, гниещ и пр. труп за свой обект, се противопоставя на първата ненаситност.⁷² Визуализацията на отвратителното, която има изхвърлен и разкъсан на парчета труп за свой обект, се противопоставя на втората ненаситност. Визуализацията на отвратителното, която има прояден от червеи труп и скелет, държащ се на сухожилия за свой обект, се противопоставя на третата ненаситност.⁷³ И визуализацията на отвратителното, която има неподвижен труп за свой обект, се противопоставя на четвъртата ненаситност.

В общи линии

9d. Скелетът е за всички категории ненаситност.

śaṅkalā sarvarāgiṇām ||

Четворният обект на ненаситността – цвят, форма, контакт и почести – липсва във веригата от кости. Така визуализацията на отвратителното, която има кости за свой обект, се противопоставя на всичките ненаситности.

Визуализацията на отвратителното няма за свой резултат изоставянето на замърсяванията, а само ги блокира, защото тя е акт на внимание, имащ отношение не към реалността, а към доброволно представяне ((на отвратителното)) и имащ отношение не към целостта на нещата, а само към една част от видимото в *Камадхату*.⁷⁴

Аскетът (*йогачара, yogācāra*), който отглежда визуализацията на отвратителното или е „начинаещ“, или „майстор“, или „абсолютен майстор в акта ((на насочване)) на вниманието“.⁷⁵

10a-b. Начинаещият, като разширява визуализацията на кости до морето и като я намалява.

āsamudrāsthivistārasaṃkṣepād ādikarmikaḥ |

Аскетът, който желае да отглежда визуализацията на отвратителното, най-напред фиксира ума си върху част от собственото си тяло⁷⁶ – петата, челото, или някоя друга част, по негов избор. След това той „пречиства“ костта, тоест премахва плътта от нея като предполага, че плътта гние и пада. След това постепенно разширява визуализацията и накрая вижда цялото си тяло намалено до скелет. По същия начин, за да увеличи силата на визуализацията (*адхимукти, adhimukti*), той създава същата идея за втори човек, за индивиди от *Вихара, Vihāra*, от *Арама, Ārāma*, от селото, от страната, от цялата земя, заобиколена от океана, като за пълни със скелети. След това, за да засили силата ѝ,⁷⁷ намалява визуализацията до точката, до която вижда само собственото си тяло като скелет. С това визуали-

зацията на отвратителното е завършена и от този момент нататък аскетът е начинаещ.

10c-d. **„Майсторът“ – чрез премахване на петата и пр. до половината от черепа.**

pādāsthna ākapālārthatyāgāt kṛtajayaḥ smṛtaḥ ||

За да засили силата на „намалената“ визуализация,⁷⁸ аскетът намалява наполовина костите на единия крак и разглежда само останалите кости на крака и като продължава така, винаги намалява докато стигне точката, в която, отделяйки половината от черепа, той визуализира само останалата друга половина. Тогава аскетът е майстор. Той притежава майсторство по отношение на акта на внимание, който се състои във визуализация.

11a-b. **Задържайки мисълта си между веждите, той е „абсолютен майстор в акта на внимание“.**

atikrāntamanaskāro brūmadhye cittadhāraṇāt |

Той отново намалява половината от черепа наполовина и задържа мисълта си между двете вежди. Тогава той е един аскет, „достигнал акта на визуализация на отвратителното“.

Отвратителното може да е малко поради незначителното количество на неговия обект, без да бъде малко като майсторство на аскета. Следователно има четири алтернативи: 1) Аскетът е майстор в акта на внимание, който се състои от визуализация и който разглежда само собственото тяло; 2) аскетът не е майстор в акта на внимание, но разглежда земята като пълна със скелети; 3) аскетът не е майстор в акта на внимание и разглежда само собственото тяло; (4) аскетът е майстор в акта на внимание и разглежда земята като пълна със скелети.

Каква е природата на отвратителното? На колко сфери принадлежи? Какъв е неговият обект? От кого се произвежда?

11c-d. **Отвратителното е не-желание; то е в десет сфери; то има видимото от *Камадхату* за свой обект; то се генерира от хората.**⁷⁹

alobho daśabhūḥ kāmadrśyāḷambā nṛjā 'śubhā ||

Неговата пророда е не-желание.⁸⁰

Десетте сфери, в които може да бъде намерен аскетът, за да го произведе, са Четирите *Дхияни*, четирите *самантаки* (подготвителни етапи или прагове преди навлизане в Четирите *Дхияни*, viii.22), *дхиянанатара* ((*dhyānāntara*, междинна *дхияна*)) и *Камадхату*.

Негов обект са видимите неща от сферата на *Камадхату*. „Видимо“ обозначава цвят и форма. Това означава, че то има „нещо“, а не „име“ за свой обект.

Само хората го генерират,⁸¹ не съществат от други светове на прераждане, още по-малко съществат от висшите сфери. Също измежду хората тези, които населяват *Уттаракуру*, *Uttarakuru*, не го произвеждат.

Както сочи името му – „отвратително“ (*ашубха*, *aśubhā*), то е визуализация на нещо противно и нечисто. Така то има противното за свой „аспект“. [То няма аспекта непостоянство и пр.: то съзерцава видимото нещо като ужасно, а не като непостоянно и пр.]

В миналото, то е имало минал обект, в настоящето има настоящ обект и в бъдещето ще има бъдещ обект. С други думи, обектът му е едновременен с акта на внимание. Когато не е предназначен да възникне, обектът му е от трите времена.

Тъй като то е акт на внимание върху имагинерен обект, то е нечисто.⁸²

Според това дали е било отглеждано в предишно съществуване или не, то се придобива чрез разединяване или чрез отглеждане (vii.41d, 44b).

Такива са характеристиките на отвратителното.

12а-с. Пълната съсредоточеност върху дишането (*анапана* *смрити*) е *праджня*, която принадлежи на петте сфери, има вятъра за свой обект и се отглежда от същества в *Камадхату*.⁸³
anupattidharmiṇī tu vyadhvālabanā | adhimukti-
manaskāratvāt sāsravā |

Ана, *āna*, е вдишване, влизането на вятъра, а *апана*, *arāna* е издишване, излизането на вятъра. Пълната съсредоточеност (*смрити*, *smṛti*), насочена към тези двете, е *анапана* *смрити*, *ānāpanasmṛti*.⁸⁴

[Пълната съсредоточеност върху дишането по природа е *праджня*, *prajñā* – знание, имащо отношение към вдишването и издишването.] Тази *праджня* е наречена пълна съсредоточеност, *смрити*, по името на практиката, прилагана за постигане на пълна съсредоточеност (*смритюнастхана*, *smṛtyupasthāna*), защото това знание за вдишването и издишването (*анапана* *праджня*, *ānāpānaprajñā*), се провокира от силата на пълната съсредоточеност.⁸⁵

То може да се отглежда в пет сфери, а именно в първите три *самантаки*, в *дхиянантара* и в *Камадхату*, защото е свързано с безпристрастност (вж. viii.7, 23 и пр.).⁸⁶ В действителност, казва Школата, приятните и болезнените усещания [в *Камадхату*] благоприятстват въображението: така пълното съсредоточаване върху дишането, което е обратното на въображението, не може да се свърже с щастие или със страдание. От друга страна, двете благоприятни усещания [от *Дхияните*] създават препятствие пред прилагането на ума към какъвто и да било обект, а пълната съсредоточеност върху дишането може да се осъществи само вследствие на такова прилагане.

Но според учителите, които вярват, че основните ((коренни)) *Дхияни* включват усещането за безпристрастност (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 134b11), пълната съсредоточеност върху дишането може да съществува в осем сфери, добавяйки и първите три *Дхияни*: по-висшите сфери вече не са сфери, в които някой диша (вж. viii.7).

Обектът на пълната съсредоточеност върху дишането е вятърът.

Нейна основа е *Камадхату*, тоест, тя се отглежда от хората и боговете от *Камадхату*, защото там въображението изобилства. Тя се придобива или чрез разединяване, или чрез отглеждане. Тя е внимание, насочено към нещо реално (*таттваманасикара*, *tattvamanasikāra*).⁸⁷ Тя принадлежи само на будистите.

12c. Не на външни лица.

na bāhyānām

В действителност, от една страна у тях липсва учението за пълната съсредоточеност върху дишането,⁸⁸ а от друга – самите те са неспособни да открият едва доловимите *дхарми*.

12d. Тя има шест аспекта, броене и пр.

ṣaḍvidhā gaṇanādibhiḥ ||

Тя е свършена, когато е надарена с шест операции: броене, следване, фиксиране ((„заковаване“)), наблюдаване, пренасочване и изчистване.⁸⁹

1. Броене. Човек фиксира ума върху вдишването и издишването без усилие и без напрежение – оставя тялото и умът както са⁹⁰ и брои от едно до десет само наум. Не се брои до по-малко от десет, нито до над десет поради страх от напрежение или умствено разсейване (vii.11).

Трябва да се избягват три недостатъка:

а) да се пропусне число при броенето, вземайки едно за две ((тоест след „едно“ да се преброи „три“));

б) да се повтори число, вземайки две за едно ((тоест „едно“ да се преброи два пъти));

в) да се брои объркано, непоследователно, вземайки вдишването за издишване и обратно.

Броенето, което избягва тези недостатъци, е правилно. Ако по време на отглеждането ((на броенето)), умът стане разсеян, тогава броенето започва от самото начало, докато се постигне вглъбяване (*самадхи, samādhi*).

2. Следване. Без напъгане следвайте движението на въздуха, който влиза и излиза, докато отиде в две сетива: дали вдишваният въздух изпълва цялото тяло или отива до само една част на тялото? Аскетът следва вдишвания въздух в гърлото, сърцето, пъпа, бъбреците, бедрата и т.н. до двата крака. Аскетът следва издишвания въздух на разстояние ръка и лакът.

Според други учители⁹¹ той следва вдишвания въздух до „кръга въздух“ (*ваюмандала, vāyumaṇḍala*)⁹², който държи вселената и до Ветровете *Ваїрамбха* ((*Vairambha*, „Колела“ от Вятър, които могат да разрушават и възстановяват световите)).⁹³

Това мнение е недопустимо, защото пълната съсредоточеност върху дишането е внимание върху нещата, каквито наистина са (*таттваманасикара*).

3. Фиксиране.⁹⁴ Насочете вниманието към върха на носа, между веждите или към някоя друга област по протежение на цялото тяло до пръстите на краката. Насочете ума, вижте дъха задържан в тялото като конец на огърлица с перли;⁹⁵ установете дали е студен или горещ, неприятен или приятен (*Vibhāṣā, TD 27, т. 135a15*).

4. Наблюдаване. Наблюдавайте, че „Тези дишания не са само въздух, а четирите първични елемента и физическата материя, произлязла от тези четири, а умът с неговите умствени *дхарми* почива върху тях“. Анализирайки така аскетът открива петте *скандхи*.

5. Пренасочване. Аскетът пренасочва ума, който има въздуха за свой обект и сега го насочва към все по-добри и по-

добри *дхарми* [например, *смритюнастханите*, vi.14 и *ушмагатите*, *uṣṭagata*, vi.17 и пр.] до и включително свръхземните *дхарми* (vi.19b).

6. Изчистване. Аскетът влиза в Пътя на Виждането (vi.26) и Пътя на Медитацията.

Според някои други учители (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 135a27), пренасочването е прогресивно издигане от основите на пълната съсредоточеност (*смритюнастханите*) до *Ваджропамасамадхи*, *Vajropamasamādhi* (vi.44c). Изчистването е Знание за Унищожението (*кшаяджняна*, *kṣayañāna*), Знание за Не-възникването (*анутпададжняна*, *anutpādajñāna*) и Правилните Възгледи на *Архата* (*ашаикши самягдришти*, *aśaikṣī samyagdrṣṭi*, vi.50c).

Има една обобщаваща строфа: „Човек научава, че пълната съсредоточеност върху дишането има шест аспекта: броене, следване, фиксиране, наблюдаване, пренасочване и изчистване“.

13а. **Вдишването и издишването са като тялото.**⁹⁶
ānāpātau yataḥ kāyaḥ |

Двата дъха, бидейки част от тялото, принадлежат на същата сфера, на която и тялото.

Вдишването и издишването не съществуват при съществата в *Арунядхату*, при ембрионите, при не-съзнателните (*ачитта*, *acitta*) същества и при същества, влезли в Четвъртата *Дхияна*: тяхното съществуване следователно предполага тяло [а тела в *Арунядхату* не съществуват], определен вид тяло [което отсъства в Четвъртата *Дхияна*]. Когато в тялото има кухини и когато умът принадлежи на сфера, в която има дишане, тогава има вдишване и издишване (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 132b1).

Има вдишване по време на раждане и в момента, когато човек напуска Четвъртата *Дхияна*. Има издишване в момента на смъртта и в момента, когато човек влиза в Четвъртата *Дхияна*.

13b. То принадлежи на живите същества.*sattvākhyau*

То принадлежи на живи, а не на не-живи същества (i.10b).

13b. То не се взима.*anipāttakau |*

То не образува част от никой сетивен орган (i.34c-d).

13c. То е постоянно изливащо се.⁹⁷*naiḥṣyandikau*

То намалява, когато тялото нараства; прекъснато ((букв. отсечено)), то се възстановява: следователно не е нарастване (*аупачаики, аурасауикī* i.37) и не възниква от възмездие. В действителност физическата материя, възникнала от възмездие, не се възстановява след като е била отсечена (i.бел.156).

13c-d. То не се наблюдава от един по-нисш ум.⁹⁸*nādhareṇa lakṣayete manasā ca tau ||*

Вдишването и издишването се наблюдава от ум от неговата собствена сфера или от ум от по-висша сфера, но не от ум *айряпатхика, айрүпатхика* или от ум *наирманика, найртәнника* от по-нисша сфера.

Казахме за двете учения – визуализацията на отвратителни неща и пълната съсредоточеност върху дишането. Като е постигнал вгълбяване (*самадхи*) чрез тези две порти, сега, с цел да реализира прозрение (*випашяна, вирашүанā*),

14a-b. Постигнал дълбоко спокойствие, той ще отгледа основите на пълната съсредоточеност (*смритю-настханите*).⁹⁹

niṣpannaśamathaḥ kuryāt smṛtyupasthānabhāvanām |

Как така?

14c-d. **Като обмисля внимателно двойните характеристики на тялото, усещането, ума и дхармите.**

kāyaviccittadharmāṇaṃ dvilakṣaṇaparīkṣaṇāt ||

Като обмисля внимателно ((разсъждава върху)) уникалните характеристики (*свалакшана, svalakṣaṇa*) и общите характеристики (*саманялакшана, sātānyalakṣaṇa*)¹⁰⁰ на тялото, усещането, ума и *дхармите*.

„Уникалните характеристики“ означава своята собствена природа (*свабхава*).

„Общите характеристики“ обозначават факта, че „Всички обусловени неща са непостоянни; всички нечисти *дхарми* са страдание и всички *дхарми* са пусти (*шуня, śūnya*) и не-Аз (*анатмака, anātma*)“.

Каква е уникалната характеристика на тялото? Първичните елементи и физическата материя, произлязла от тези първични елементи (i.12, ii.65).

„*Дхарми*“ означава *дхармите*, които нито са тялото, нито усещането, нито ума. (*Vibhāṣā, TD 27, т. 937a18*).

Според Школата, основата на пълната съсредоточеност върху тялото (*каясмритюпастхана, kāyasṛtyupasthāna*) се реализира когато, бидейки вгълбен (*самахита, samāhita*), човек вижда атомите и последователните моменти (*кишана, kṣaṇa*) на тялото.

Каква е природата на основите на пълната съсредоточеност?

Основата на пълната съсредоточеност е тройна: основа на пълната съсредоточеност сама по себе си (*свабхава, svabhāva*), основа на пълната съсредоточеност посредством свързване и основа на пълната съсредоточеност в качеството ѝ на обект.

Основата на пълната съсредоточеност сама по себе си е

15a. **Праджня.**¹⁰¹
prajñā

Какво е *праджня*?

15a. **Произлизаща от слушане и пр.**
śrutādīmayī

Праджня произлиза от слушане, от размишление и от медитация. Основите на пълната съсредоточеност също са тройни – произлизат от слушане, размишление и медитация.

15b. **Другите – посредством свързване и като обект.**
anye saṃsargāmbanāḥ

Другите *дхарми*, които не са *праджня*, са – когато те са *дхарми*, съществуващи едновременно с *праджня* – основи на пълна съсредоточеност посредством свързване. Когато те са обектът на *праджня* и на *дхармите*, съществуващи едновременно с *праджня* [с други думи, когато те са обектът на основата на пълната съсредоточеност сама по себе си и на основата на пълната съсредоточеност посредством свързване], те са основа на пълната съсредоточеност като обект.

Откъде знаем, че основата на пълната съсредоточеност сама по себе си е *праджня*?

Защото в *Сутрата* е казано: „Неговото внимание е насочено към тялото или има тялото за свой обект“ (*кайе, kāye* [вариант *каме, kāme*] *каянупашияна смритюнастханам, kāyāniraśyaṇā smṛtyupasthānam*).¹⁰²

Какво е *анупашияна, апираśyaṇā*? То е *праджня*. В действителност чрез *праджня* човек, надарен с *праджня*, става *анупашия*, ((*апираśya*, възприемащ, виждащ)).¹⁰³ Затова по-нататък *Сутрата* казва: „Той пребивава във внимание към тялото, към вътрешното тяло“ (*мадхятмам кайе каянупашиши вихарати, madhyātmatī kāye kāyāniraśyūī viharati*). Думата *каянупашин*, *kāyāniraśyūin* се обяснява, както следва: човек, който притежава *анупашия* или *даршана* ((*darśana*, прозрение)),¹⁰⁴ се нарича *анупашин*, а човек, който е *анупашин* по отношение на тялото, се нарича *каянупашин*.

Какво е *праджня*?

Благословения е казал, че тя е основата на пълната съсредоточеност. [Защо дава името „основа на пълна съсредоточеност“ на *праджня*?]

Вайбхашиките казват: поради преобладаващата роля на вниманието [което представлява обекта на *праджня*], както клинът (*кила, kīla*, нали) допринася за разцепването на дървото.¹⁰⁵ Поради силата на пълната съсредоточеност *праджня* е активна по отношение на обекта.¹⁰⁶

Но най-доброто обяснение е следното: Пълната съсредоточеност се прилага (*упатишхате, upatiṣṭhate*)¹⁰⁷ чрез нея, затова *праджня* е основа на пълната съсредоточеност (*смритюнастхана = смритер упастханам, smṛter upasthānam*). В действителност обектът, както се види от *праджня*, така се изразява, тоест, така се грабва от вниманието. Затова Благословения е казал: „Той пребивава с точна представа за тялото по отношение на тялото (*кайе каянупашиши вихарати, kāye kāyāni-*

paśyī viharati): вниманието му е установено и „фиксирано“, имайки тялото за свой обект“ (*Saṃyutta*, v.294). И Благословения е казал: „Той пребивава с насочено ((фиксирано)) внимание, имащо тялото за свой обект; вниманието му е приложено, неизчерпаемо“ (вж. *Saṃyutta*, v. 331).

Възражение: Въпреки всичко *Сутрата* казва: „О монаси, какво е възникването, какво е изчезването на основите на пълната съсредоточеност? Вследствие на възникването на храната, има възникване на тялото, вследствие на изчезването на храната, има изчезване на тялото; вследствие на възникването на контакт, има възникване на усещане ...; вследствие на възникването на *намарупа*, *pāṭarūpa* ...; вследствие на възникването на *манасикара* ...“ (*Saṃyutta*, TD 2, т. 171a27). Следователно основата на пълната съсредоточеност е тялото и пр.

Отговор: В тази *Сутра* не разглеждаме основата на пълната съсредоточеност сама по себе си, а я разглеждаме като основа на пълна съсредоточеност в качеството ѝ на обект. Вниманието е насочено ((букв. се прилага)) към обекта и затова той е основа на пълната съсредоточеност. Името се различава в зависимост от обекта.

Всяка основа на пълната съсредоточеност е тройна в зависимост от това дали се разглежда сама по себе си, като друга или като сама по себе си и друга. [Аскетът има предвид своето собствено тяло, тялото на друг ...]

15b-с. Последователността е тази на производството им.

kramaḥ | yathotpatti

Защо се произвеждат в този ред? Според *Вайбхашиките*, защото първо се вижда това, което е най-грубо. Или по-скоро, тялото 1) е основата на сетивната привързаност, която има своето възникване в желанието за усещане; 2) това желание се случва, защото 3) умът не е спокоен, а умът не е спокоен, защото 4) замърсяванията не са изоставени.

15c-d. Четири, противопоставяния на грешки.¹⁰⁸

catuṣkaṃ tu viparyāsavipakṣataḥ ||

Основите на пълната съсредоточеност се преподават в тази последователност като противопоставящи се на четирите грешки – вярата в чистотата, в щастието, в постоянството и в Аза (v.9). Затова те са четири, нито повече, нито по-малко.

От четирите основи на пълната съсредоточеност три имат един несмесен обект. Четвъртата е два вида; когато тя има отношение само към *дхармите*, обектът ѝ не е смесен; когато тя има отношение към две, три или четири неща едновременно, нейният обект е смесен [или универсален, *самаста*, *samasta*].

След като така е отгледал основите на пълната съсредоточеност, имайки тялото и пр. за техни обекти

16. Поставен в основата на пълната съсредоточеност, имайки *дхармите* за нейн универсален обект, той вижда, че *дхармите* са непостоянни, страдание, пуси и не-Аз.¹⁰⁹

sa dharmasmṛtyupasthāne samastālabane sthitaḥ | ānatyaduḥkhataḥ śūnyānātmatastānvipaśyati ||

Поставен в основата на пълната съсредоточеност, имайки *дхармите* за нейн смесен обект, поставяйки заедно тялото, усещанията и пр., той ги вижда под четворния аспект на непостоянство, страдание, пустота и не-Аз.

17а. От това възниква Топлината.¹¹⁰*tata uṣmagatotpattiḥ*

От отглеждането на основата на пълната съсредоточеност, имаща *дхармите* за свой обект, най-накрая¹¹¹ възниква коренът на доброто, наречен *Ушмагата*, *Uṣmagata* (Топлината постигнатата), защото е подобен на топлина (*ушма*, *uṣta*), бидейки първият признак или предчувствие за Благородния Път – огън, който изгаря горивото, което са замърсяванията.

17б. Която има Четирите Истини за свой обект.*tac catuḥsatyaḡocaram |*

Тъй като продължава за определен период от време, *Ушмагата*, Топлината, има Четирите Истини за свой обект.

17с. Който има шестнадесет аспекта.*ṣoḡaśākāram*

Виждането на страданието като страдание, непостоянно, пусто и не-Аз; виждането на възникването или на произхода като възникване, появяване, причина и условие и виждането на Пътя като път, истина, придобиване и окончателно избавление. Ще дефинираме тези различни аспекти ((черти)) по късно (вж. vii.13).

17с-d. От Топлината, Върховете.*uṣmabhyo mūrdhānaḥ te 'pi tādrśāḥ ||*

Топлината се развива слаба, средна и силна. Накрая възникват Върховете (*мурдхан*, *mūrdhan*).

17d. Които са подобни на нея.*ubhayākaraṇaṃ dharmeṇa*

Както и Топлината, Върховете имат Четирите Истини за свой обект и включват шестнадесетте аспекта: те получават друго име поради тяхното превъзходство.

Те са наречени Върхове (или „Глави“), защото са най-издигнатите или главата на нефиксираните корени на доброто, тоест тези, от които може да се падне, или от които човек може да падне от Върховете, или да отиде отвъд тях чрез проникване в Търпението (*кшанти, kṣānti*).¹¹²

18a. Посредством дхарма тези две се отпечатват.¹¹³
ubhayākaṛaṇaṃ dharmeṇa

Посредством основата на пълната съсредоточеност, която има *дхармите* за свой обект, Топлината и Върховете се отпечатват. Какво означава „отпечатват“? Това се отнася до първото приложение на различните аспекти на Истините.¹¹⁴

18b. Те растат също и чрез другите.¹¹⁵
anyair api tu vardhanam |

Топлината и Върховете растат заедно с помощта на четирите основи на пълната съсредоточеност. Аскетът, който напредва, не проявява предварително придобитите корени на доброто, защото не ги цени много-много.

Върховете растат като преминават през слаби, средни и силни състояния:

18c. От това, Търпение.¹¹⁶
tebhyaḥ kṣāntiḥ

Търпението (*кшанти*) е наречено така, защото на това ниво Истините се харесват (*кшамате, kṣamate*) твърде много. В Топлината те се харесват слабо, а във Върховете – средно, което

се потвърждава от факта, че човек не може да падне от Търпение, но може да падне от първите две нива.

Търпението е тройно – слабо, средно, силно:

18c. Две са, както по-горе.

dvidhā tadvat

Слабото и средното Търпение (*Дивя, Divya, 271*) е както при Главите. Както Главите, те първо се отпечатват от основата на пълната съсредоточеност, която има *дхармите* за свой обект. Но се различават от Главите по отношение на тяхното нарастване.

18d. Те растат изцяло посредством *дхармите*.

kṣāntyā dharmeṇa vardhanam ||

Слаби, средни, силни, те растат само благодарение на основата на пълната съсредоточеност, която има *дхармите* за свой обект, не благодарение на другите основи на пълната съсредоточеност.¹¹⁷

19a-b. Силно, то има страданието от *Камадхату* за свой обект.

kāmāptaduḥkhaviṣayā tv adhimātrā

Силното Търпение, граничещо с най-висшите *дхарми*, има единствено страданието от *Камадхату* за свой обект.

Подобно ограничение не се прави относно предишните нива, така те имат страданието, възникването и пр. от трите сфери за свои обекти.¹¹⁸

Средното Търпение трае от момента, в който аскетът престане да обмисля шестнадесетия аспект [= окончателното избавление], имащ отношение към двете висши сфери, но продължава да елиминира последователно по-висшите аспекти и сфери до момента, до който, в два момента от мисълта, той е впечатлен от само два аспекта [= непостоянство и страдание] на страданието в *Камадхату*.

Силното Търпение съществува, когато аскетът обмисля, в една мисъл, само един аспект [= непостоянството], приложен към страданията от *Камадхату*. Такова е обяснението на *Вайбхашиките*.

19b. **То е от момент.**

kṣaṇaṭ ca sā |

То е мигновено; то не образува серия.

19c. **Така и Върховните Дхарми.**

tathāgradharmāḥ

Тези, точно както силното Търпение, имат отношение към страданието в *Камадхату* и са мигновени.

Те са наречени Върховни Земни Дхарми (*лаукика аградхарми, laukika agradharmā*), защото са земни, понеже са нечисти; защото са върховни дхарми и защото са върховни сред земните дхарми. Те са Върховни Земни Дхарми, защото при отсъствието на каквато и да било подобна причина (*сабхагахету, sabhāgahetu*), посредством своята собствена сила, проявяват Пътя на Виждане на Истините.¹¹⁹

Четирите корена на доброто – Топлина и пр., по своята природа са основи на пълната съсредоточеност; следователно те са *праджня*. Само че

19c. **Всички включват петте скандхи.**¹²⁰

sarve tu pañcaskandhāḥ

Разглеждайки корените на доброто – Топлина и пр., с техните придружаващи, те включват петте *скандхи*.

19d. С изключение на притежаванията.¹²¹*vināptibhiḥ* |

Притежанията (*пранти*, *прāpti*), тоест *пранти* на Топлината и пр., не се включват в Топлината и пр., защото е недопустимо за *Ариите* да проявяват Топлина и пр. наново, което щеше да е така, ако трябваше да се проявяват техните *пранти*.

1. Когато Топлината започва и когато тя има три Истини за свой обект, основата на пълната съсредоточеност, която има *дхармите* за свой обект, е настояща ((от настоящето)), а четирите основи на пълната съсредоточеност от бъдещето се притежават [Един от аспектите се вижда в настоящето, четири от бъдещето се притежават]. Когато тя има Истината за Унищожението за свой обект, същата основа на пълната съсредоточеност, която има *дхармата* за свой обект, която е настояща, е също единствената, която се притежава в бъдещето. Във всички случаи аспектите са онези аспекти от Истината, върху която се размишлява в настоящия момент [Човек не придобива в бъдещето аспектите на Истините, които не са настоящи].

В периода на нарастване, когато Топлината има трите Истини за свой обект, всяка от основите на пълната съсредоточеност може да бъде настояща; четирите от бъдещето се притежават. Когато тя има Истината за Унищожението за свой обект, четвъртата основа на пълната съсредоточеност е настояща; четири от бъдещето се притежават. Всички аспекти на бъдещето се притежават, защото *готрите* ((семействата)) са били придобити.¹²²

2. Във Върховете, имащи за свой обект Четирите Истини в началото и имащи за свой обект унищожението в периода на растеж, последната основа на пълната съсредоточеност е настояща, а четири от бъдещето се притежават; всички аспекти от бъдещето се притежават. Имайки за свой обект другите три Исти-

ни в периода на растеж, всяка от основите на пълната съсредоточеност е настояща; четири от бъдещето се притежават, както и всички аспекти.

3. В Търпението, в началото и в периода на нарастване, върху която и от Истините да се размишлява, последната основа на пълната съсредоточеност е настояща; четири от бъдещето се притежават, както и всички аспекти.

4. Във Върховните Земни *Дхарми* последната основа на пълната съсредоточеност е настояща; четири от бъдещето се притежават – тези, които не са предназначени да възникнат; само четири аспекта – тези от Истината за Страданието, защото аспектите на другите Истини не принадлежат на Върховните Земни *Дхарми*; защото Върховните Земни *Дхарми* са подобни на Пътя на Виждане,¹²³ в който само в бъдещето човек придобива четирите аспекта на Истината, която се разглежда под един аспект.

20a-b. **Това е четворната *нирведхабхагия*.**¹²⁴
iti nirvedhabhāgīyaṃ caturdhā

Тези четири – Топлина, Върхове, Търпение и Върховни Земни *Дхарми* – са корените на доброто, наречени *нирведхабхагии*, *nirvedhabhāgīya* (части, свойствени за Пътя).

Първите две, бидейки не-фиксиранни, защото човек може да падне от тях, са слаби *нирведхабхагии*. Търпенията са средни *нирведхабхагии*, а Върховните Земни *Дхарми* – силни *нирведхабхагии*.

Какво означава *нирведхабхагия*?

1. *Нирведха*, *nirvedha* означава *нишчитата ведха*, *niścita vedha* (категорично познат), Благородния Път. Чрез него съмнението е изоставено. Така то е *нишчитата* (категорично) и Истините са разграничени (*ведха*):¹²⁵ „Това е страдание ..., това е Пътят“.

2. Пътят на Виждане е една част (*бхага*, *bhāga*) от Пътя; затова *нирведхабхага*, *nirvedhabhāga*.

Дхармите, полезни за една част от Пътя, са *нирведхабхагия* (със суфикс *чхан, chaṇ*), защото те водят до него.

Всички тези четири *нирведхабхагии*

20b. Възникват от вглъбяване.

bhāvanātaṃ /

Не от слушане или размишляване.

20c-d. Тяхна сфера е *анагамя*, междинното състояние и *Дхияните*.

anāgatyāntaradhyaṇabhūmikam

Техни сфери са *анагамя*, *anāgāta* (viii.22c), *дхиянантиара*, *dhyānāntara* (viii.22d) и Четириите *Дхияни*: човек може да ги придобие само в тези шест състояния на вглъбяване. Те не съществуват по-нагоре, в *Арупите*, защото са придружаващите по Пътя на Виждане.¹²⁶ Те не съществуват в *Арупите*, защото имат отношение към *Камадхату*, защото аскетът трябва най-напред съвършено да знае и да изостави *Камадхату* като страдание и възникване.

Възмездие [от *нирведхабхагите*] ((резултатът, който ще се прояви като възмездие вследствие на практикуването на *нирведхабхагите*)) се състои в петте *скандхи* от *Рупадхату*. Те са действия от клас приключване, а не от клас проектиране (iv.95a-b), защото мразят съществуването.

20d. Или по-скоро, две са също от по-нисшата сфера.

dve tvadho 'pi vā ||

Изразът „или по-скоро“ посочва друго мнение. Според *Бхаданта Гхошака*, *Bhadanta Ghoṣaka*, първите две *нирведхабхагии* са от седем сфери – с добавянето на *Камадхату*.

Всички четири

21a. Принадлежат на съществата от *Камадхату*.¹²⁷

kāmāśrayāṇi

Три могат да бъдат произведени само от човешки същества от трите *Двина* (*(Dvīra, континент)*). Веднъж произведени, те мога да бъдат проявени сред боговете. Четвъртата може да бъде произведена от боговете.

Три, придобити от мъже и жени, могат да се намерят в мъжко или женско тяло.¹²⁸

21a-b. Жени придобиват Върховните Земни Дхарми, предназначени да се намират в женско и мъжко тяло.

agradharmān dvayāśrayān labhate 'ṅganā |

Придобити от жена, Върховните Земни Дхарми ще се намират в женско тяло [= тяхното настояще тяло] и в мъжко тяло [= тялото, което жената непременно ще произведе в едно ново съществуване]. Придобити от мъж, те се намират само в мъжко тяло, защото в него поради факта на Върховните Земни Дхарми се извършва унищожаването (*apratīsamkṣyanīrodha, apratīsamkṣyānīrodha, ii.55d*) на качеството жена.

Как *нирведхабхагите* се губят?

21c-d. Ариите ги губят когато губят сферата.¹²⁹

bhūmityāgāt tyajaty āryastāni

Когато *Ария* губи сферата, в която е придобил *нирведхабхагите*, той губи и *нирведхабхагите*. Той не ги губи по никакъв друг начин – поради смърт или падане. Една сфера се губи като се преминава в друга сфера [а не чрез разединяване от посочената сфера].

21d. Не-Ария, поради смърт.¹³⁰

anāryastu mṛtyunā ||

Притхагджана ((*Prthagjana*, обикновен човек)) независимо дали е преминал в друга сфера, ги губи посредством изоставянето на *никаясабхага* ((*nikāyasabhāga*, силата, която поражда сходството, приликата на съществата)).

22а. Той също губи първите две поради падане.

ādye dveparihāṇyā ca

Притхагджана губи първите две поради смърт и поради падане. *Ария* не пада от първите две, а *Притхагджана* не пада от последните две.

22б. Когато принадлежат на основните Дхияни, Виждането на Истините възниква от това виждане.¹³¹

maules tatraiva satyadrk |

Който е произвел *нирведхабхагите* като е отглеждал основните *Дхияни*, непременно ще види Истините в същия този живот, защото неговото отвлечение към съществуването е много силно.

22с. Загубени, те се придобиват наново.

apūrvāptir vihīṇeṣu

Когато *нирведхабхагите* са били загубени и са придобити отново, човек ги придобива отначало, както дисциплината *Пратимокша*, *Prātimokṣa* (iv.38). Човек не придобива *нирведхабхагите*, изоставени по-рано.¹³² Понеже не са били отглеждани постоянно, те не са придобити чрез разединяване, а понеже са реализирани с усилие, те не се придобиват наново, след като са загубени.

Ако аскетът срещне учител, притежаващ знание, произлязло от взето твърдо решение (*пранидхиджняна*, *prañidhiṅgāna*, vii.37),¹³³ той произвежда *нирведхабхагите*, започвайки с тази, която след като е била придобита, е била загубена. Ако той не го срещне, ще произведе *нирведхабхагите* отначало.

Видяхме, че *Ария* изхвърля *нирведхабхагите*, докато *Притхагджана* ги губи вследствие на падане. Прави се разлика между загуба (*вихани*, *vihāni*) и загуба поради падане (*парихани*, *parihāni*): това са двата вида загуба, *хани*, *hāni*. От какво се състоят?

22d. **Двете загуби са не-притежание.**¹³⁴

hānī dve asamanvitiḥ ||

Загубата вследствие на падане непременно е резултат от замърсяванията, но не и изричната загуба (*вихани*), която може да е резултат от едно качество, например, загубата на качеството *Притхагджана* при произвеждането на Пътя и пр.¹³⁵

Въпреки че може да я загуби вследствие на падане, този който придобива Топлината, е предопределен да постигне *Нирвана*.

Каква е разликата между Топлината и *мокшабхагите*, ((*мокшабхāgīya*, подготвителни практики, водещи до освобождение)) (iv.125c-d, vi.24, vii.30)?

Който посади корен на добро, който трябва да завърши в *Нирвана* (*нирванабхагия*, *nirvāṇabhāgīya*), ще постигне *Нирвана*. Ако няма пречка, Топлината е съвсем близо до Видждането на Истините.

23a. **Който е придобил Върховете, не отсича корените.**

mūrdhalābhī na mūlacchit

Въпреки че може да ги загуби вследствие на падане, който е придобил Върховете не отсича корените на доброто (iv.79), но

може да отиде в болезнените светове на прераждане и да извърши смъртни грехове (iv.96).

23b. Който е придобил Търпението, не отива в болезнените светове на прераждане.

kṣāntilābhyanapāyagaḥ |

Този, който губи Търпението с обикновена загуба, *вихани*, не отива в болезнените светове на прераждане, защото от него са премахнати действията и замърсяванията, водещи до тях.

Когато човек придобие Търпение и влезе в условията на не-произвеждане,¹³⁶ има определени светове на прераждане, утроба, прераждания, форми на тялото, съществувания и замърсявания, които у този човек повече не възникват ((това са:) болезнените светове на прераждане, утроба от яйце или от телесни течности ((букв. влага)), прераждане сред *Асамджнисаттвите*, *Уттаракурусите* или *Махабрахмите*¹³⁷, телата на двата вида евнуси и хермафродити, осмото, деветото и пр. прераждане¹³⁸ и онези замърсявания, които се изоставят посредством Виждането на Истините (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 165b6).

Изоставянето е във връзка със степента на Търпението. При слабо Търпение болезнените светове на прераждане влизат в условие на не-възникване, ... при силно Търпение – всички споменати по-горе *дхарми*.¹³⁹

Нирведхабхагии са три вида поради разграничаването на три *готри* или семейства.¹⁴⁰ Аскетът принадлежи към семейството на *Шраваките*, *Прагиекабудите* или *Будите*, а Топлината, Върховете и пр. са от семейството на аскета, който ги отглежда.

23c-d. Човек може да постигне две *нирведхабхагии* в семейството на *Шраваките* и да стане Буда.

śiṣyagoatrān nivartya dve buddhaḥ syāt

Възможно е за човек, принадлежащ към семейството на *Шравака*, ((*Śrāvaka*, ученик, който има Буда за свой учител)) да постигне в това семейство Топлината и Върховете и да стане Буда. Но след като веднъж Търпението е придобито, това повече не е възможно *Vibhāṣā* (*TD 27*, т. 352a14), защото бъдещите светове на прераждане са унищожени вследствие на притежаването на Търпението. Само че *Бодхисаттвите*, с цел да бъдат от полза на своите ближни, отиват в болезнените светове на прераждания.¹⁴¹ Такова е обяснението на *Вайбхашиките*.

Ние обаче казваме, че човек от семейството на *Шравака*, веднъж след като е придобил Търпение, не може да стане Буда, защото семейството на *Шравака*, веднъж проникнато и затвърдено от Търпението, повече не може да бъде променено.

23d. Човек може да постигне три и да стане другия.¹⁴²
trīṇyapītarah ||

„Другия“ по отношение на Буда е *Прагиекабуда*. Човек от семейството на *Шраваките* може да постигне за втори път в това семейство първите три *нирведхабхагии* и да стане *Прагиекабуда*.¹⁴³

Нирведхабхагиите от семейството на Буда и от семейството на *Прагиекабуда* не се поддават на постигане втори път.

24a-b. Учителят и Носорозите отиват до Бодхи в едно сядане, като разчитат на последната Дхияна¹⁴⁴
ābodheḥ sarvam ekatra dhyānāntye śāstrīkhaḍgayoḥ |

„Учителят“ е Буда. „Носорозите“ са един, който прилича на носорог, тоест *Прагиекабуда*. И двамата пребивават в Четвъртата *Дхияна*, защото тази *Дхияна* е едно вгълбяване, свободно от всякакво вълнение и острога.¹⁴⁵ „В едно сядане“, без да стават от него ((от вгълбяването)), те отиват от *нирведхабхагиите* до възникването на *Бодхи* ((*Bodhi*, просветление)).¹⁴⁶

По-късно ще видим (iv.67), че *Бодхи* е знанието за унищожението (*кшаяджняна, kṣayañjñāna*) и знанието за не-възникването (*анутпададжняна, anutrādañjñāna*).

Според други (*Vibhāṣā, TD 27, т. 352a17*) сядането започва с визуализация на отвратителни неща. За *Абхидхармиките*, които приемат съществуването на *Прагиекабуди*, различни от тези, оприличени на носорози,¹⁴⁷ нищо не възпрепятства тези други *Прагиекабуди* да сменят семейството си.¹⁴⁸

Дали подготовката за *нирведхабхагите* и производството на *нирведхабхагите* става в същото съществуване?

Това не е възможно. Човек задължително трябва да произведе

24c. **Първо, мокшабхагите.**¹⁴⁹
prāktebhyo mokṣabhāgīyaṃ

От всички тях

24d. **Най-бързият постига освобождение в три съществувания.**¹⁵⁰
kṣipraṃ mokṣas tribhir bhavaiḥ ||

Засаждане на семе, израстване на растение и произвеждане на плод: три различни етапа. По същия начин в Религията¹⁵¹ серията постепенно влиза, зрее и се освобождава: първо съществуване: да засади така наречените корени на доброто *мокшабхагия*. Второ: да произведе *нирведхабхагите* и трето: да произведе Пътя.¹⁵²

Школата приема (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 35a12), че *мокшабхагите*

25а. Възникват от слушане и размишление.¹⁵³

śrutacintāmayāṃ

Но не от вглъбяване или медитация. Колко вида действия могат да бъдат *мокшабхагите*?

25а. Трите действия.

trīṇi karmāṇi

Но най-вече умственото действие. Телесното действие и речевото действие също са *мокшабхагите*, когато са обгърнати от решението (*пранидхана*, *prañidhāna*) за освобождение. Това решение е вид воля (*четана*, *cetanā*, ii.24). Чрез даването на милостиня – едно телесно действие; чрез задължаване за спазване на някое правило – едно речево действие; или чрез изучаване стих от четири *пади*, ((*pāda*, строфа))¹⁵⁴ човек проектира една *мокшабхагия*, когато силата на желанието за освобождение идва да определи тези действия.¹⁵⁵

25b. Проектира се сред хората.

ākṣipyate nṛṣu |

Само хора от трите *Двипи* ((континента)) проектират или засаждат *мокшабхагите*. В действителност отвращението или интелектът (*праджня*) или отвращението и интелектът отсъстват сред боговете, сред съществата в ада и сред населяващите *Уттаракуру*.¹⁵⁶

Само между другото засегнахме *мокшабхагите*, но трябва да обясним постепенно нарастващата последователност ((ред)) на разбирането на Истините (*сатябхисама*, *satyābhi-*

samaṃ), като следвахме тази последователност до Върховните Земни *Дхарми*. Сега трябва да обясним останалите.

25c-d. От Върховните Земни Дхарми произлиза едно Търпение – Търпение, имащо дхармите за свой обект, което е чисто.¹⁵⁷

laukikebhyo 'gradharmeḥyo dharmakṣāntiranāsravā ||

Точно едно Търпение, имащо Знанието за *Дхармите* за свой аспект (*дхармаджнянакшанти*, *dharmajñānakṣānti*),¹⁵⁸ непосредствено следва Върховните Земни *Дхарми*. Какъв е неговият обект?

26a. Имайки отношение към страданието в Камадхату.¹⁵⁹

kāmaduḥkhe |

Неговият обект е страданието в *Камадхату*. Затова то е наречено *Духкхе Дхармаджнянакшанти*, *Duḥkhe Dharmajñānakṣānti* – Търпението, което има Знанието за *Дхармите* за свой обект.¹⁶⁰

За да посочи, че е чисто, то се квалифицира посредством своя постоянно изливащ се резултат (*нишянда*, *niṣyaṇḍa*, ii.26c-d), който е Знание за *Дхармите* (*дхармаджняна*).¹⁶¹ Изразът *дхармаджнянакшанти* следователно обозначава: *кшанти* или Търпение, което произвежда *дхармаджняна* (Знание за *Дхармите*), което има за свое намерение и за свой резултат Знанието на *Дхармите*. Съвсем както дърво, което дава цветове или плодове, се нарича *пушпаврикша* (*puṣpavṛkṣa*, цъфтящо) или *фалаврикша* (*phalavṛkṣa*, плодоносно).

Това Търпение е входът в *нияма*, *niyāta*, защото то е входът в увереността (*нияма*) за придобиване на абсолютното добро или *самяктва*, *satyaktva*. Какво е *самяктва*? *Сутрата* казва, че то е *Нирвана*.¹⁶² *Нияма* или абсолютната решимост по отношение на *самяктва* се нарича *нияма*, *niyāta*¹⁶³ и също *нияма*, *niyata*.¹⁶⁴

Влизането в тази абсолютна решимост за придобиване на *самякта*, е пристигането, вземането на притежание (*прати*). След като това притежание възникне, аскетът става *Ария*.

То е в бъдещо състояние, тоест в състоянието на своето възникване това Търпение довежда до прекратяване на качеството *Притхагджана*,¹⁶⁵ защото се признава, че в бъдещо състояние то притежава такава ефикасност, която не принадлежи на никоя друга *дхарма*. Точно, както се казва, че бъдещата лампа унищожават тъмнината, така бъдещата възникваща *лакшана* (*lakṣaṇa*, характеристика) (ii.45c-d) причинява възникване.

Според други учители¹⁶⁶ Върховните Земни *Дхарми* довеждат до прекратяване на качеството *Притхагджана*.

Едно недопустимо мнение, тъй като тези *дхарми* са *дхарми* на *Притхагджана*.

Това възражение не може да издържи, защото тези *дхарми* са в противоречие с качеството *Притхагджана*: все едно някой да се качи на рамената на врага си, за да го убие.

Според други¹⁶⁷ качеството *Притхагджана* се прекратява и от Върховните Земни *Дхарми*, които се случват в Неустоимия Път (*анантарямарга*, *ānantaryatārga*, път без прекъсване, неустоим път), и от Търпението, което се случва в Пътя на Освобождението (*вимуктимарга*, *vimuktimārga*, vi.28a-b). При първия, качеството *Притхагджана* е в процес да бъде изоставено (*прахияте*), а при втория, то е изоставено (*прахина*).

26a-b. **От тук Знанието за *Дхарма*, имаща същия обект.**
tato 'traiva dharmajñānaṃ

Непосредствено след Търпението, което има за свой обект *Дхарма* Знанието за Страданието, възниква *Дхарма* Знанието, имащо за свой обект страданието в *Камадхату*. То е наречено *Дхарма* Знание за Страданието.

Квалификацията „чист“, прилагана към първото Търпение, важи за всички следващи Търпения. Следователно въпросното знание е чисто.

По същия този начин възниква едно Търпение, което има за свой обект *Дхарма* Знанието и *Дхарма* Знанието, отнасящо се до страданието в *Камадхату*.

26b-с. По същия начин, що се отнася до останалото страдание – едно последващо Търпение и едно Знание.

tathā punaḥ | śeṣe duḥkhe ’nvayaḥkṣāntijñāne

Непосредствено след *Дхарма* Знанието за Страданието възниква едно Търпение на Последващото Знание, имащо съставен обект, който се отнася до Страданието в *Рупадхату* и *Арупядхату*. То се нарича *духкхе ’нваяджнянакшанти*, *duḥkhe ’nvayaḥjñānakṣānti* (Търпението, което се състои от Последващо Знание за Страданието). От това Търпение възниква едно последващо Знание, което получава името Последващо Знание за Страданието.

Дхарма Знанието или Знанието за *Дхармите* (*дхарма-джняна*) е наречено така, защото то е първото знание, което аскетът придобива за природата на *дхармите*, страданието и пр. от началото на времето. Последващото Знание (*анваяджняна*, *anvayaḥjñāna*) е наречено така, защото има Знанието за *Дхармата* за своя причина (*таданвая* = *таддхетука*, *tadanvaya* = *taddhetuka*) и защото знае въпросната Истина, както я знае и *Дхарма* Знанието.

Както по отношение на Истината за Страданието възникват четири *дхарми* – две Търпения и две Знания

26d. Така и по отношение на другите три Истини.

satyatraye tathā ||

Когато непосредствено след Последващото Знание за Страданието възникне Търпение от *Дхарма* Знанието, което се отнася до възникването в *Камадхату*, от това Търпение възниква *Дхарма* Знание за Възникването. По същия начин, поради незабавната последователност на възникването, възниква Търпение от Последващото Знание, което се отнася до остатъка от възникването и до Последващото *Дхарма* Знание за Възникването. След това възниква едно Търпение от *Дхарма* Знанието, което се отнася до унищожението на страданието в *Камадхату* и до *Дхарма* Знанието за Унищожението. След това възниква едно Търпение от Последващото Знание, което се отнася до остатъка от унищожението и до Последващото Знание за Унищожението.

След това възниква едно Търпение от *Дхарма* Знанието, което се отнася до пътя, който се противопоставя на страданието от *Камадхату* и едно *Дхарма* Знание за Пътя. След това възниква едно Търпение от Последващото Знание, което се отнася до остатъка от Пътя и до Последващото Знание за Пътя.

27a-b. Така разбирането на Истините се състои от шестнадесет умствени състояния.¹⁶⁸

iti ṣoḍaśacitto 'yaṃ satyābhisamayāḥ

Разбирането на Истините (*сатябхисамая*, *satyābhisamaya*), в тази последователност, е направено от шестнадесет умствени състояния.

Според други школи¹⁶⁹ разбирането ((проумяването)) на Истините е единствено, „уникално“.¹⁷⁰ Трябва да се види каква е тяхната гледна точка. Защото ние казахме за това проумяване без да правим никакви разграничения [казахме, че то е направено от шестнадесет умствени състояния]. Ако трябва да се правят разграничения,¹⁷¹

27б. То е тройно: прозрение, приложение и резултат.

tridhā | darśanāmbakāryākhyāḥ

Проницателното проумяване ((прозрението)) (*даршана-бхисама*, *darśanābhisamaya*) е разбирането на Истините чрез една чиста *праджня* ((мъдрост)).

Приложното проумяване (*аламбанабхисама*, *ālambanābhisamaya*) е разбирането на Истините чрез тази *праджня* и също чрез *дхармите*, свързани с тази *праджня*.¹⁷²

Резултантното проумяване (*карябхисама*, *kāryābhisamaya*) е разбирането на Истините чрез тази *праджня*, чрез *дхармите*, свързани с нея и също чрез *дхармите*, които не са свързани с нея, но я придружават, например нравственост, възникването на *лакшана* (ii.45c) и пр.¹⁷³

Когато аскетът вижда страданието, три разбираня се случват по отношение на страданието,¹⁷⁴ а третото разбиране се случва по отношение на другите Истини, защото възникването е изоставено, унищожението е изпитано и пътят е отгледан.¹⁷⁵

Казано по този начин, ако привърженикът на единственото, уникално разбиране има намерение да говори за разбиране, което се състои от виждане на Истините, неговата теза е недопустима поради различните аспекти на страданието (vii.10c): човек не вижда възникването и пр. под аспектите страдание.

Но, ще каже той, човек вижда всички Истини под аспекта не-Аз.

Ако това е така, тогава човек няма да вижда Истините под аспектите страдание и пр., а и тази хипотеза противоречи на *Сутрата*, която казва: „*Шравака*, когато преценява страданието като страдание или възникването като възникване, или унищожението като унищожение, или пътя като път, тогава за него има разграничаване на *дхармите*, свързани с тези чисти преценки ...“¹⁷⁶

[Но няма ли той да каже, че казаното в *Сутрата* се отнася до подготвителния период преди разбирането?

Това е недопустимо, защото в този период няма чиста преценка.]

Но той ще каже, дали казаното не се отнася до Пътя на Медитация, до периода, в който човек медитира и отглежда видените вече Истини?

Това е недопустимо, защото човек отглежда Истините по същия начин, по който ги е видял.

Ако привържениците на единственото, уникално разбиране претендират, че това разбиране е уникално, защото аскетът, който вижда една Истина, придобива майсторство по отношение на другите, тоест че посредством виждането на Истината за Страданието аскетът придобива способността да изпита виждането на другите Истини без никакво ново подготвително упражнение – това го приемаме. Въпреки това трябва да се проучи дали в интервала се произвежда или не оттегляне ((букв. отпътуване)) от разбирането.¹⁷⁷

Но ако привържениците на единственото разбиране потвърждават единството на разбирането, защото страданието се знае свършено, възникването е изоставено, унищожението е реализирано и пътят – отгледан, тогава това ние одобряваме, защото казахме, че когато една Истина е видяна, има резултатно разбиране, отнасящо се до другите три.¹⁷⁸

Възражение. Ако отстоявате това мнение, противоречите на *Сутрата*, която учи за постепенното (*крамена, krameṇa*) разбиране. По отношение на проникателното разбиране *Сутрата* учи на постепенно разбиране на Истините: „О, стопанино, разбирането не е уникално, а постепенно (*анупурва, anupūrva*) ...“ и останалото. Има всичко три *Сутри*, съпроводени с примери.¹⁷⁹

Но някой може да каже, че¹⁸⁰ *Сутрата* учи, че „този, който е свободен от недоумение и съмнение по отношение на страданието, е свободен и от недоумение и съмнение по отношение

на Буда“. Ето защо разбирането не е постепенно, а едно единствено и уникално.¹⁸¹

Това възражение не е издържано, защото тази *Сутра* иска да каже, че когато страданието е разбрано, недоумението и съмнението по отношение на Буда не става активно и непременно ще бъде изоставено.

Видяхме, че разбирането се състои от шестнадесет умствени състояния.

27с. То е от същата сфера, от която са Върховните Земни Дхарми.¹⁸²

so 'gradharmaikabhūmikaḥ ||

Тези шестнадесет умствени състояния са от същата сфера, от която са Върховните Земни Дхарми. Видяхме, че те могат да бъдат от шест сфери (20с-d).

Защо непременно има Търпения и Знания?

28а-b. Търпенията и Знанията са, в тази последователност, Неустойимият Път и Пътят на Освобождението.¹⁸³

kṣāntijñānāny anantaryamuktimārgā yathākramam |

Търпенията не могат да бъдат възпрепятствани (*антарайтум ашакятват, antarayitum aśakyatvāt*) да отсичат притежаването на замърсяванията. Следователно те са, според *Rāṇini*, iii.3.171-2, Неустойимия Път (*анантарямарга*, без прекъсване).

Знанията възникват у хора, които така са освободени от замърсяванията, тоест по същото време, по което се случва вземане на притежание на разединяването от замърсяванията (*висамйога*, *visamyoga*, i.6a, ii.55d): затова те са Пътят на Освобождението (*вимуктимарга*).¹⁸⁴

Като следствие, има Търпение и Знание, така както има две действия: изхвърляне на крадеца и затваряне на вратата.¹⁸⁵

Ако притежаването на разединение става само с второто Търпение или втория Неустоим Път [= Търпението, което има Последващото Знание за Страданието за свой обект], тогава Знанието, което е свободно от съмнение (vii.1), няма да възникне като има същия обект от първия Непрекъсваем Път, а именно страданието от *Камадхату*.

Но ако замърсяванията са изоставени с помощта на Търпенията (v.6), няма ли противоречие с текста от *Шастрата*, ((който казва)): „Има девет категории връзки ((окови))“?¹⁸⁶

Не, защото Търпенията са придружителите на Знанията. *Шастрата* приписва същата тази работа и на Търпенията, и на Знанията, както когато се казва, че царят върши онова, което е извършено от неговите хора.¹⁸⁷

От факта, че всички те виждат Истините, дали следва, че шестнадесетте умствени състояния на разбиране са Пътят на Виждане?

28c-d. Понеже те се произвеждат у всеки, който вижда това, което не е било видно, петнадесет момента са Пътят на Виждане.¹⁸⁸

adṛṣṭadṛṣṭerdr̥ṣṭīṅmārgas tatra pañcadaśa kṣaṇāḥ ||

Петнадесет момента – от Търпението, което има *Дхарма* Знанието за свой обект до Търпението на Последващото Знание,

което има Пътя за свой обект – съставляват Пътя на Виждането. Защо? Защото виждането на каквото не е било видяно, продължава.¹⁸⁹

В шестнадесетия момент вече няма нищо за виждане, нищо, което да не е било видяно. Този момент медитира върху Истината, както е била видяна¹⁹⁰ и така той формира част от Пътя на Медитация.

Но, ще каже някой, шестнадесетият момент вижда петнадесетия момент – Търпението, което има Последващото Знание за Пътя за свой обект, който не е бил видян по-рано.¹⁹¹

Без съмнение, но това, до което ((моментът)) се отнася, е знанието дали Истината [за Пътя] е била видяна или не, а не дали моментът [от споменатата Истина] е бил видян или не. Фактът, че моментът не е бил видян не създава факта, че Истината не е била видяна, така както ((не се казва, че)) една нива е неожънатата, защото е останал един неожънат клас.¹⁹²

Нещо повече, шестнадесетият момент, Последващото Знание за Пътя, формира част от Пътя на Медитацията:

а) защото съставлява един резултат, *шраманияфала*, *śrāma-nyaphala* (vi.51);

б) защото обгръща медитацията, притежаването или придобиването на осемте Знания и шестнадесетте аспекта [за разлика от Пътя на Виждане, vii.21];

в) защото обгръща изоставянето на Пътя – пътят на последователя;

г) защото принадлежи на серия.¹⁹³

Възражение: Шестнадесетият момент трябва да се разглежда като формиращ част от Пътя на Виждането, защото той определено е свободен от падане. А неговото не-падане е резултат от факта, че той подкрепя или потвърждава изоставянето на замърсяванията, които се изоставят посредством Пътя на Виждане.

Ако твърдите, че поради тази причина шестнадесетият момент е от Пътя на Виждане, тогава това води до абсурдни последици: шестнадесетият момент и следващите го, а също и виждането на Истините на втория ден и следващите, ще бъде Пътят на Виждане, защото те също потвърждават изоставянето на замърсяванията, които се изоставят посредством Пътя на Виждане.

Как така първите седем Знания са от Пътя на Виждане, а не осмото? В действителност, всички осем виждат каквото е било видяно посредством Търпението, което ги предхожда.

Понеже виждането на Истините не е било завършено: то е завършено в петнадесетия момент. Първите седем Знания са от Пътя на Виждане, защото виждането на Истините не е приключило, те се произвеждат в интервала, тоест или в курса на Пътя на Виждане, или между две Търпения.

Обяснихме как възникват Пътя на Виждането и Пътя на Медитацията. Сега трябва да дефинираме хората (*пудгала*), у които Благородния Път възниква. В хода на петнадесетте момента, които са природата на Пътя на Виждане,

29a-b. **В тези моменти аскетите със силни и остри способности са съответно *Шраддханусарин* и *Дхарманусарин*.**¹⁹⁴
mṛdutīkṣṇendriyau teṣu śraddhādharmānusariṇau |

Поставен в тези моменти, аскетът със слаби способности е наречен *Шраддханусарин*, *Śraddhānusārin*; аскетът със силни способности е наречен *Дхарманусарин*, *Dharmānusārin*. Тук думата „способности“ (*индрии*, *indriya*) обозначава способност за вяра, вглъбяване и пр.¹⁹⁵

Изразът *Шраддханусарин* се обяснява етимологически с *шраддхая анусарах* = *шраддханусарах*; *śraddhayā anusārah* = *śraddhānusārah*, „стремеж ((букв. преследване на освобождението)) вследствие на вяра“. Човек, у когото този стремеж съществува или който има навика да преследва ((освобождението)) вследствие на вяра, се нарича *Шраддханусарин*, защото най-напред¹⁹⁶ той е преследвал Истината [тоест, искал е да стане съзнателен за Истините] имайки доверие в друг (вж. vi.63).

Дхарманусаринът се обяснява по същия начин: *дхармаир анусарах* = *дхарманусарах*; *dharmair anusārah* = *dharmānusārah*, „стремеж ((преследване)) с помощта на *дхармите*“ ... Сам, с помощта на *дхармите*, тоест с помощта на дванадесеторното Писание, *Сутра* и пр. (вж. vi.63а-с) този аскет най-напред е започнал да преследва Истината.

Тези два аскета,

29с-d. **Ако не са изоставили замърсяванията, които се изоставят чрез Медитация, те са кандидати за първия резултат.**¹⁹⁷

ahīnabhāvanāheyau phalādyapratipannakau ||

„Първият резултат“, тоест първият от резултатите – състоянието *Сротаанна* ((*Srotāṅna*, Стъпил в потока)), което в действителност е първото резултатно състояние от поредицата придобивания.

Ако *Шраддханусаринът* ((уповаващият на вярата)) и *Дхарманусарин* ((уповаващият на Учението)) не са изоставили предварително посредством земния път (vi.49) никоя категория замърсявания, които се изоставят чрез Медитация и като следствие се установи, че са „вързани с всички връзки“ (*сакалабандхана*, *sakalabandhana*, ii. бел. 184), те са кандидати за състоянието *Сротаанна* от времето, в което са влезли в Пътя на Виждане.

30a. До изоставянето на петте категории.*yāvat pañcaprakāraghnau*

Ако те посредством земния път са изоставили първата, втората, третата, четвъртата или петата категория замърсявания от *Камадхату*, които се изоставят чрез Медитация, веднъж влезли в Пътя на Виждане, те са същите кандидати за първото състояние.

30b. Кандидатите за второто, до изоставянето на деветата категория.*dviṭīye 'rvāñn avakṣayāt |*

Но ако по-преди са изоставили шестата, седмата или осмата категория, те са кандидати за второто състояние, тоест за състоянието *Сакридагамин* ((*Sakṛdāgāmin*, връщащ се само веднъж)).

30c-d. Кандидатите за третото – чрез разединяване, отнасящо се или до *Камадхату*, или до висшите сфери.*kāmādviraktāburdhva vā tṛtīyapratipannakau |*

В първия случай, когато те са 1) разединени от *Камадхату* посредством изоставянето на деветата категория замърсявания от *Камадхату*, която се изоставя чрез Медитация, или 2) са разединени по отношение на висшите сфери до и включително *Акинчаняаятана*, *Ākiñcanuṣāyatana*, те са кандидати за третото състояние, тоест за състоянието *Анагамин* ((*Ānāgāmin*, невръщащ се)). (Вж. ii.16c).

31a-b. В шестнадесетия момент аскетът става пребиваващ в състоянието, за което е бил кандидат.*ṣoḍaśe tu phalasthau tau yatra yaḥ pratipannakaḥ |*

В шестнадесетия момент тези двама аскети повече не носят името *Шраддханусарин* или *Дхарманусарин*; те повече не носят името кандидати. Те са „пребиваващи в резултат“: кан-

дидатите за състоянието *Сротаапанна*, *Сакридагамин* или *Анагамин*, сега стават *Сротаапанни*, *Сакридагамини* или *Анагамини*.

Качеството *Архат* не може да бъде придобито пряко, тоест без първо да се придобие състоянието *Анагамин*, защото от една страна замърсяванията, които се изоставят чрез медитация не могат да бъдат изоставени чрез Пътя на Виждане (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 265с13) и от друга, посредством земния път и преди *Наивасамджнянасамджняната*, *Naivasatjñānāsātjñāyatana* (Вж. бел. 27) не може да има разединяване.

31с-d. **В този момент аскетите със слаби и остри способности стават съответно *Шраддхадхимукта* или *Дриштинпрапта*.**¹⁹⁸

śraddhādhimuktadr̥ṣṭacyāptaḥ mṛdutīkṣṇendriyaiḥ tadā

Аскетът със слаби способности, който е бил *Шраддханусарин*, сега приема името *Шраддхадхимукта*, *Śraddhādhi-mukta* (vi.56, 63). Аскетът с остри способности, който е бил *Дхарманусарин*, сега приема името *Дриштинпрапта*, *Dr̥ṣṭiprāpta*. Когато [в аскета със слаби способности] доминира вярата (*шраддха*, *śraddhā*), аскетът „се информира“ от своята непоклатима решимост за освобождение (*адхимокша*, *adhimokṣa*): затова той е наречен *Шраддха-адхимукта*, *Śraddhā-adhimukta*. Когато [в аскета с остри способности] доминира *праджня* ((мъдрост)), аскетът „се информира“ от умозрителните възгледи (*дриштити*, *dr̥ṣṭi*): затова той е наречен *Дриштинпрапта*, *Dr̥ṣṭiprāpta* (vi.57, 61, 63а-с).

По каква причина аскетът, който е изоставил първите категории [от първа до пета] замърсявания от *Камадхату*, които се изоставят с медитация, става в шестнадесетия момент *Сротаапанна*, а не кандидат за състоянието *Сакридагамин*? Същият въпрос се поставя за аскета, който е изоставил шестата, седмата и осмата категории и който в шестнадесетия момент става *Сакридагамин*, а не кандидат за състоянието *Анагамин*, а също и за аскета, който е изоставил горните категории замърсявания

и който в шестнадесетия момент става *Анагамин*, а не кандидат за състоянието *Архат*.

32. **В момента на придобиване на резултат аскетът не придобива пътя на по-високия резултат; следователно пребиваващият в резултат не се упражнява с цел по-голям напредък и не е кандидат за резултат.**

*phale phalaviśiṣṭasya lābho mārgasya nāsty anaḥ |
nāprayukto viśeṣāya phalasthaḥ pratipannakaḥ ||*

При придобиване на резултат човек не придобива път, по-висок от това състояние (vi.65b-d), например, при придобиване на *Сротаанна* човек не придобива пътя на *Сакридагамина*: такъв е този принцип. Като следствие, пребиваващият в един резултат, докато не се напегне с цел по-голям напредък за придобиване на ново състояние, тоест докато не отгледа подготвителните упражнения, които имат за резултат изоставянето на още неизоставените замърсявания, който резултат е и причината за придобиването на новото състояние, този пребиваващ не е кандидат за това ново състояние.

Независимо от това аскетът, който [по-преди], разединен от Третата *Дхияна* [посредством земния път], влиза в *нияма* ((твърда решимост за постигане на абсолютно добро)) (vi.26a) или в Пътя на Виждане в сфера, по-нисша от тази *Дхияна* [тоест *анагамя*, Първата или Втората *Дхияна* или едно междинно състояние], непременно реализира път, по-висок от резултата. Ако беше обратното, тогава ако той се прероди в по-висша сфера [Четвъртата *Дхияна* или *Арупите*], той няма да е в притежание на способността за щастие (*сукхендрия*, *sukhendriya*, viii.9).¹⁹⁹ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 464b8; *Джнянапрастхана*, *Jñānaprasthāna*, TD 27, т.947a5).

Дефинирахме хората, които влизат в *нияма* или като *бхуйовитарага*, *bhūyovītarāga*, тоест разединени от шестата, седмата и осмата категория замърсявания от *Камадхату*, или като *камавитарага*, *kātavītarāga*, тоест напълно разединени от *Камадхату* (ii.16c).

Сега трябва да изследваме аскета, който напредва постепенно. За тази цел трябва да се уточни следният въпрос.

Тъй като замърсяванията от *Камадхату* са разделени в девет категории,

33a-b. Всяка сфера има девет категории пороци.

navaparakārā doṣā hi bhūtau bhūtau

Всяка сфера до и включително *Наивасамджнянасамджнятана* ((нито-с-идеи-нито-без-идеи)). Тъй като всяка сфера има девет категории пороци,

33b. Така там има девет категории качества.

tathā guṇāḥ |

Всяка сфера има девет категории качества, които са колкото са и пътищата, Неустоимите Пътища и Пътищата на Освобождение, които се противопоставят на споменатите пороци. Как така?

33c-d. Като се разграничават слаба и пр. в категориите слаба, средна и силна.²⁰⁰

mṛdumadhyādhimātrāṇāṃ punar mṛdvādibhedataḥ ||

Има три основни категории – слаба, средна и силна. Всяка от тях се разделя на слаба, средна и силна. Това ни дава девет категории: слаба-слабо, слаба-средно, слаба-силно, средна-сла-

бо, средна-средно, средна-силно, силна-слабо, силна-средно и силна-силно.

Слабият-слаб път има силата да доведе до изоставяне на силно-силно замърсяване и така нататък до силно-силния път, който има силата да доведе до изоставянето на слабо-слабо замърсяване. Защото е невъзможно силният-силен път да се произведе от самото начало и е невъзможно да има силно-силно замърсяване, когато има силно-силен път.

Както при пране на дреха най-големите петна се изпират първи, а най-малките се изпират последни, така дълбоката тъмнина се побеждава с малко светлина, но е необходима много силна светлина, за да изчезне малкото количество тъмнина. Това са примерите, които могат да се дадат.²⁰¹

Един път на *Ария*, независимо че е моментен и слаб, е способен да изкорени замърсяванията, натрупали се последователно от техните причини в безкрайното превъплъщаване – този път отсича притежаването на замърсявания, които са подобни на корени – защото белите *дхарми* са мощни, докато черните *дхарми* – слаби.²⁰² По начина, по който от пороците на вятъра – жлъчката и пр., натрупвани за дълъг период от време – може да се отървем с едно зрънце от корена ((на билката)) *триврит*, *trivṛt* (*тривриткариша*, *trivṛtkarṣa*), така дълбоката тъмнина се прекратява с малка, мигновена светлина.

Следователно има девет категории замърсявания, които се изоставят с медитация.

34a-b. Пребиваващият в резултат, неунищожил това, което трябва да изостави чрез медитация, е *Сантакритпарамах*.²⁰³
akṣīṇabhāvanāheyah phalasthaḥ saptakṛtparah |

Пребиваващият в резултат, който не е изоставил дори една категория замърсявания, които се изоставят с медитация, е *Сротапанна*. Тъй като той може да се прероди най-много седем пъти, той е един „в най-много седем пъти“. Тъй като това да се прероди седем пъти не е абсолютно правило, затова се казва

„най-много“. Изразът от *Сутрата*: *сантакритвах парамах, saptakṛtvah paramaḥ* обозначава „за него има прераждане най-много седем пъти“. Думата *парамах, paramaḥ* се разбира като *пракаршена, prakarṣeṇa* (до максимум).

Сротаананна: реката или потока (*сротас, srotas*), потокът на *Нирвана*, пътят, защото човек върви с помощта на потока. Аскетът, който е влязъл в него, който е пристигнал в него и който го е постигнал, се нарича „влязъл в потока“ (*сротаананна, srota-āpanna*).²⁰⁴

Възражение: Как човек може да влезе в него? Ще каже ли някой, че това става чрез придобиването на първия път? Тогава осмият светец²⁰⁵ ще бъде един *Сротаананна*. Ще каже ли някой, че това става чрез придобиването на първото състояние? Тогава *бхуйовитарага* и *камавитарага*, когато придобиват първото състояние, което придобиват, ще са *Сротаананни*. А вие казахте, че те са съответно *Сакридагамини* и *Анагамини* (vi.30b-d).

Ще отговорим: Аскетът влиза в потока чрез придобиване на първото състояние, но това не се отнася до състоянието, което някой светец може първо да придобие, а до състоянието, което се придобива първо, когато се преминава през всички състояния.

Защо тогава осмият светец не е *Сротаананна*, нали той е влязъл в потока на Благородния Път?

Защото в шестнадесетия момент, този от Последващото Знание за Пътя, човек притежава 1) както пътя на кандидата, състоящ се от петнадесет момента, така и пътя на състоянието; 2) и Пътя на Виждане, и Пътя на Медитация; 3) защото тогава човек проумява „потока“, тоест Пътя в неговата цялост до и включително петнадесетия момент.

Вайбхашиките ²⁰⁶ казват: Независимо от настоящето съществуване, *Сротапанна* отново се ражда ((букв. взема раждане)) сред хората – седем съществувания в буквалния смисъл на думата и седем междинни съществувания (*антарабхава*, *antarābhava*, iii.10). И по същия този начин отново взема раждане сред боговете. Тоест взема раждане до двадесет и осем съществувания. Въпреки това, тъй като той навсякъде има серията от по седем съществувания, за него се казва, че ще се „прероди най-много седем пъти“, както за *Бхикуу* се казва, че е „мъдър в седем неща“ (*санматханакушала*, *saptasthānakuśala*)²⁰⁷, когато знае „групите от седем. Така и дървото е наречено „седмолистник“ (*сантапарна*, *saptaparṇa*), защото неговите пъпки произвеждат около седем листа.²⁰⁸

Възражение: Но *Сутрата* казва: „За един светец (*пудгала*), притежаващ възгледи (*дриштисампанна*, *dṛṣṭisampanna*),²⁰⁹ е абсолютно невъзможно да произведе осмо съществуване“.²¹⁰ А този текст противоречи на доктрината на *Вайбхашиките*.

Не, отговарят те, защото този текст трябва да се разбира: „Той не произвежда осмо съществуване в същия свят на прераждане“. Или ако човек иска да се придържа към буквата на *Сутрата*: „След като се е превъплъщавал, след като е преминал седем пъти както сред боговете, така и сред хората, той ще осъществи края на страданието“,²¹¹ и човек трябва да заключи, че божествените и човешки прераждания не се предшестват от никакви междинни съществувания (*антарабхава*), тъй като *Сутрата* говори само за богове и хора.

Връщайки се на възражението, че някой трябва да разбира: „Той не произвежда осмо съществуване в същия свят на прераждане“, как става така, че един *Урдхвасрота*, *Ūrdhvasrota*, от клас *Бхаваграпарамата*, *Bhavāgraparāmatā* (vi.38b)²¹² се преражда осем пъти в същия свят на прераждане?

Вайбхашиките отговарят, че текстът, който отрича едно осмо прераждане се отнася само за едно осмо прераждане в *Камадхату*.

Но кой текст и кои аргументи доказват, че този текст се отнася само за *Камадхату*? И какво доказва, че светецът се превъплъщава седем пъти сред боговете от една страна и сред хората от друга, а не общо седем пъти сред тях? Текстът казва в действителност: „След като се е превъплъщавал седем пъти сред боговете и сред хората“.

Кашияните, Kāśyapṛāya четат: „След като се е превъплъщавал седем пъти сред боговете и седем пъти сред хората (*saṃtakṛitvo devān saṃtakṛitvo manuṣyān, saṃtakṛitvo devān sapta-kṛitvo manuṣyān*)“²¹³. Следователно няма защо да придаваме важност на предишния въпрос.

Този, който става *Сротаапанна* като човек, ще се върне сред хората, за да придобие *Нирвана*. Този, който става *Сротаапанна* като бог, ще се върне сред боговете, за да придобие *Нирвана*.

Защо *Сротаапанна* не се преражда осми път? Защото в този отрязък от време, в курса на седем съществувания, неговата серия задължително е узряла. Такава е природата на Пътя: както такава е природата на отровата на „седемкраката змия“ – ухапаният човек умира след като е изминал само седем крачки; и както такава е природата на тази болест, при която четиридневната треска се връща всеки един от четирите дни (вж. бел. 210).

²¹⁴Той не придобива *Нирвана* за по-кратко време, защото около седем връзки ((окови)) остават, две от *аварабхагите*, *avarabhāgīya* или от по-долен клас, а именно чувственото желание (*камаччханда, kāmacchanda*) и гнева (*вяпада, vyāpāda*) и пет

от *урдхвабхагиите*, *ūrdhvabhāgīya* или от по-горен клас, а именно двете ненаситности (*raga*) [в *Рупадхату* и *Арупядхату*], разсеяността (*ауддхатя*, *auddhatya*), гордостта (*мана*, *mana*) и заблудата (*моха*, *moha*) (v.43). Защото независимо че реализира Благородния Път [като *Сакридагамин* или *Анагамин*], той не придобива *Нирвана* в интервала поради силата на действията, които трябва да бъдат възмездени в курса на седемте съществувания.

Ако Буда не е възникнал в периода, в който човек трябва да придобие *Нирвана*, той ще придобие качеството *Архат* като стопанин, но няма да остане като стопанин: поради силата на *дхармата*, *dharmatā*, тоест поради силата на Пътя на *Архата* или *Ашаикша*, той е надарен с белезите на *Бхикиу* ((монах)).²¹⁵ Според други учители – с белезите на *Бхукиу* не-будист.

Защо *Сротаапанна* е обявен за *авинипатадхарман*, *avīnīrātadharman* – един, който е неспособен да падне в болезнен свят на прераждане (*апая*, *arāya*)?²¹⁶

Защото той не натрупва действия, които да причинят неговото падане в тях. Защото поради предварително натрупаните действия от този вид ((които не са причина за падане)), неговият ум е станал несломим пред узряването на тези действия, понеже ((неговият ум)) е парфюмиран с мощните корени на доброто вследствие на чистотата на негово поведение и вследствие на чистотата на неговото отношение към Трите Скъпоценности ((Буда, *Дхарма* и *Сангха*)).²¹⁷

Човек, натрупал действие, което задължително трябва да узрее в болезнен свят на прераждане, не може да произведе дори Търпение (vi.18), камо ли чист Път.²¹⁸

Има един стих: „Невежите, ако са извършили само малко прегрешение, отиват долу; мъдрите, ако са извършили голямо прегрешение, избягват болезнено прераждане. Желязо в малко

количество потъва. Същото желязо, в по-голямо количество, но оформено като лодка, плува“.²¹⁹ *Сутрата* употребява израза „*Сротаапанна* ... слага край на страданието (*дохкхасянтам кароти, duḥkhasyāntaṁ karoti*)“ . Какво означава „край на страданието“? Страдание, отвъд което няма повече страдание. Това означава, че светецът прави така, че страданието повече да не възниква. Или по-скоро края на страданието е *Нирвана*. Как може човек да „направи“ *Нирвана*?²²⁰ Като разчисти всички препятствия пред *Нирвана* [тези препятствия са притежаването на замърсявания или *упадхи, upadhi*]. Както някой казва: „Направи малко място! Събори къщата!“ (*акашам куру мандапам патая, ākāśam kuru maṇḍaraṁ pātaya*). Има хора, различни от *Сротаапанна*, които ще се преродят най-много седем пъти: *Притхагджана*, чиито ум е узрял. Но няма строго установено правило: този *Притхагджана* може да придобие *Нирвана* в този живот или в едно междинно съществуване и пр. Само че тук не говорим за това.

Пребиваващият в състояние, у когото не е унищожена никаква категория замърсявания, които се изоставят чрез медитация, както видяхме, е *Сантакритвахпарама*.

34c-d. **Освободен от три или четири категории, предопределен за две или три прераждания, той е Куламкула.**²²¹

trīcatuṛvidhamuktastu dvitrijaṇmā kulaṅkulaḥ ||

Сротаапанна става *Куламкула, Kulaṅkula*, „един, който отива от семейство в семейство“ (1) от гледна точка на изоставянето на замърсяванията, като изоставя три или четири категории замърсявания от *Камадхату*; (2) от гледна точка на *индриите* или моралните способности, като придобива чисти способности, противопоставящи се на тези замърсявания или (3) от

гледна точка на съществуванията, защото за него остават само още две или три прераждания.²²²

В *Кариката* са споменати само две от тези причини. Защото поради факта, че *Сротаапанна* изоставя замърсяванията след придобиване на неговото състояние, човек заключава, без да е необходимо това да се казва, че той придобива чистите способности, противопоставящи се на тези замърсявания. Но броят прераждания е посочен: в действителност след като е придобил състоянието *Сротаапанна* светецът е способен да придобие качеството *Сакридагамин*, *Анагамин* или *Архат*, а в зависимост от този факт, броят на неговите прераждания ще се окаже или по-голям, или по-малък.

Защо *Сротаапанна*, който изоставя петата категория, не става *Куламкула*?

Защото когато петата категория се изостави, шестата също със сигурност се изоставя и така светецът става *Сакридагамин*. В действителност една категория замърсяване тук не е способна да създаде препятствие пред придобиването на състояние, както е в случая с човек, отделен от *Нирвана* на само едно или повече прераждания (един *Екавичика*, *Екавīсика*, vi.3ба-с): тук причината е, че светецът, придобивайки ново състояние, не преминава в друга сфера на съществуване или *Дхату*.²²³

Куламкула бива два вида:²²⁴

1. *Девакуламкула*, *Devakulaṅkula* – светец който, превъплъщавайки се в две или три семейства сред боговете, придобива *Нирвана* в същото или в друго небе.²²⁵

2. *Манушякуламкула*, *Manuṣyakulaṅkula* – светец който, превъплъщавайки се в две или три семейства сред хората, придобива *Нирвана* на този *Двина* ((континент)) или на друг.

Същият пребиваващ

35a-b. Който е победил до пет категории, е кандидат за второто.

āraṅsamaparakāraghno dvitīyapratīpannaḥ |

Пребиваващият, който е изоставил от една до пет категории замърсявания, е кандидат за второто състояние.

35c-d. Унищожавайки шестата категория, той е Сакридагамин.

kṣīṇaṣaṣṭhaprakārastu sakṛdāgāmyasau punaḥ ||

Той придобива второто състояние. Сакридагаминът, „веднъж-връщащият-се“, след като е отишъл да бъде сред боговете, се връща да бъде сред хората и след това ((за него)) няма повече прераждания, откъдето и името му. *Сутрата* казва, че човек става Сакридагамин „поради слабостта на похот, гняв и заблуда“, защото само трите слаби категории на тези замърсявания остават.²²⁶

Този пребиваващ в състоянието Сакридагамин,

36a-c. След като е унищожил седем или осем категории и предопределен за едно прераждане, той е Екавичика. Той също е кандидат за третото състояние.²²⁷

kṣīṇasaptāṣṭadoṣāṁśa ekajanmaikavīcikaḥ | tṛtīyapratīpannaś ca

Този Сакридагамин става Екавичика поради три причини:

1. Защото изоставя седем или осем категории замърсявания.
2. Защото придобива способности, противопоставящи се на тези замърсявания.

3. Защото ще се прероди само още веднъж.

Защо единствената категория, която остава у него, деветата, създава препятствие пред придобиването на последващите състояния? Защото придобиването на това състояние включва преминаване към друга сфера [*Рупадхату*]. Видяхме (iv.107), че действията създават препятствия в три случая: те възпрепятстват придобиването на Търпение, качеството *Анагамин* и качеството *Архат*. Само че това тук важи както за замърсяванията, така и за действията, защото те се отнасят до отиване отвъд сферата, в която трябва да се проявят като резултати от възмездие – по отношение на действията – и като постоянно изливащ се резултат – по отношение на замърсяванията (ii.56).

Вичи, *Vīci* обозначава интервал, отделяне. *Нирвана* е отделена от този светец на ((разстояние или отдалеченост)) едно прераждане; състоянието *Анагамин* е отделено от този светец от една категория замърсяване: затова е наречен *Екавичика*.

След като е изоставил седем или осем категории замърсявания, той е кандидат за третото състояние.

Този, който – предварително освободен посредством земния път от три или четири категории замърсявания, или от седем или осем категории замърсявания [от *Камадхату*] – придобива резултат [състоянието *Сротапанна* или *Сакридагамин*, според случая], не е *Куламкула* и не е *Екавичика* дотогава, докато не реализира път, по-висш от придобитото състояние. В действителност дотогава, докато у него липсват чистите способности, които се противопоставят на тези категории замърсявания (vi.32b-c).

36d. Той е *Анагамин* чрез разрушаването на деветата категория.

so 'nāgāmī navakṣayāt ||

Този пребиваващ в резултат, вследствие на изоставянето на деветата категория замърсявания от *Камадхату* – слабите-слаби замърсявания – става *Анагамин*, защото повече не се преражда в *Камадхату*. *Сутрата* казва, че човек става *Анагамини*

вследствие на изоставянето на петте т. нар. връзки *аварабхагия* ((*avarabhāgīya*, нисши връзки, които са свързани с разяждащите влияния от *Камадхату*)) (v.65a-c). Числото пет се получава като се прибавят всички връзки, за които е установено, че са изоставени от *Анагамина* (v.70a-b); в тази ситуация, на първо ниво, той е изоставил две или три връзки.²²⁸

37a-c. Той е светец, който „придобива *Нирвана* в промеждутъка“, „чрез възникване“, „с усилие“, „без усилие“ и „отивайки по-високо“.²²⁹
so 'ntarotpannasamskārāsamskāraparinirvṛtiḥ | ūrdhvasrotāś ca |

„Който придобива *Нирвана* в промеждутъка“ (*антарапаринирваин*, *antarāparinirvāyin*) обозначава един, който придобива *Нирвана* в междинното съществуване (iii.10, 12). Другите термини се обясняват по същия начин: един, който придобива *Нирвана* бидейки роден (*упападяпаринирваин*, *ирарадуаранирвāyin*),²³⁰ един, който [прави усилие] (*сабхисамскарапаринирваин*, *sābhisamskāraparinirvāyin*)²³¹ и един, който не прави никакво усилие (*анабхисамскарапаринирваин*, *anabhisamskāraparinirvāyin*).

Има пет вида *Анагамини*: *Антарапаринирваин*, *Упападяпаринирваин*, *Сабхисамскарапаринирваин*, *Анабхисамскарапаринирваин* и *Урдхвасротас*.

Първият, който придобива *Нирвана* в междинното съществуване, е един, който придобива *Нирвана* в междинното съществуване, придобивайки я в *Рупадхату*.

Вторият придобива *Нирвана*²³² веднага след като се прероди, веднага,²³³ вследствие на *сопадхишеша Нирвана*, *sopadhīṣeṣa Nirvāṇa* – *Нирвана* с остатък,²³⁴ и също защото е енергичен и защото пътят е спонтанен, той я реализира сам.

Според други учители той придобива *нирупадхишеша Нирвана*, *nirupadhīṣeṣa Nirvāṇa* – *Нирвана* без остатък – точно както първият *Анагамин*, тоест, придобивайки качеството

Архат, той придобива *Нирвана* без да го постигне неговата участ (=край на живота).

Това мнение е грешно, защото този втори *Анагамин* не притежава съвършено господство що се отнася до изоставянето на живота, а това е защото това съвършено господство не принадлежи на един, който притежава *прантакотичатуртхадхи-яна, prāntakoṭīcaturthadhyaṇa* (ii.10a, vii.41a-c). Този вид *Дхияна* съществува само сред хората от трите *Двипи* ((континента)), а този *Анагамин* е роден в *Рупадхату*.²³⁵

Третият, *Анагаминът*, който придобива *Нирвана* с усилие, придобива *Нирвана* след като е бил роден, без да изоставя ((букв. без да отпуска)) практиката си, защото е енергичен; с усилие, защото Пътят не е спонтанен.

Четвъртият, който придобива *Нирвана* без усилие, придобива *Нирвана* без усилие, защото не е енергичен и Пътят не е спонтанен. Такива са дефинициите за тези двама светци според *Вайбхашиките*.²³⁶

Според друго мнение, разликата между третия и четвъртия е, че първият придобива *Нирвана* чрез път, имащ за свой обект обусловени неща, а именно състраданието, неговото възникване и Пътя, а вторият – чрез път, имащ за свой обект необусловени неща, а именно Унищожението или Третата Благородна Истина.

Това мнение не е оправдано поради последствията, които предполага: така разликата щеше да важи и за първите два вида *Анагамини*.

В *Сутрата (Saṃyukta, TD 2, т. 197a26)* *Анагаминът*, който придобива *Нирвана* без усилие, е посочен преди *Анагамината*, който я придобива с усилие. Този ред е оправдан.²³⁷ В действителност, за първия, пътят е реализиран без *абхисамскара* ((*abhisamkāra*, волево действие)), като е придобит без усилие; така той е „спонтанен“. Но за втория, пътят е реализиран чрез *абхисамскара*, като се придобива с усилие, така той е неспонтанен.

За *Анагамина*, който придобива *Нирвана* вследствие на раждане, пътят е дори още по-спонтанен, още по-силен, а латентните замърсявания (*анушаи*) – още по-слаби.

Петият, *Урдхвасротас*,²³⁸ е светецът, „за когото има *сротаси* ((*srotas*, плуващ нагоре по потока)), тоест *гати* или движение към висините“. *Сротас* и *гати* имат същото значение. Той не придобива *Нирвана*, където е прероден след напускане на *Камадхату*, а отива по-нагоре.

37с-d. **Когато смесва своята *Дхияна*, той е *Акаништхага*.**²³⁹
sa dhyāne vyavakīrṇo 'kaniṣṭhagaḥ ||

Има два вида *Урдхвасротаси*: той или смесва своята *Дхияна* и като следствие се издига до Небето *Акаништха* ((*Akaniṣṭha*, най-високото от 18-те небеса на *Рупадхату*, самата граница на раждането в материална форма)) и там придобива *Нирвана*, или не смесва своята *Дхияна* и като следствие се издига до *Наивасамджнянасамджнятана*, *Бхавагра*.²⁴⁰

38а-b. ***Акаништхага* е или Скачач, Полу-Скачач или Такъв, който Умира Навсякъде.**²⁴¹
sa pluto 'rdhaplutaḥ sarvacyuṭaś ca

Светецът, който се издига до *Акаништха*, за да придобие там *Нирвана*, бива три вида: той е Скачач (*плута*, *pluta*), Полу-Скачач (*ардхаплута*, *ardhapluta*) или Такъв, който Умира Навсякъде (*сарвачюта*, *sarvacyuṭa*).

Скачач е този, който тук долу, е комбинирал своите *Дхияни*. Той е опитал вкуса на Първата *Дхияна* (viii.6) и като следствие, след като е паднал от трите по-висши *Дхияни*, се преражда сред *Брахмакаиките*, *Brahmakāyika*. Там, по силата на своя предишен ентузиазъм, той комбинира Четвъртата *Дхияна*. Също, умирайки сред *Брахмакаиките*, той се преражда сред *Акаништхите*. Тъй като не се е „потопил“ в никое от четирнадесетте междинни небеса от първото небе на *Рупадхату* (=

Брахмакаиките) до последното (= *Аканишитха*), той е наречен Скачач.

Полу-Скачачът е светец, който, преминавайки отвъд което и да е място,²⁴² влиза в *Аканишитхите* след като е бил прероден сред *Шуддхавасите*, ((*Śuddhāvāsas*, населяващ чистите обитания)) (vi. 43a-b).

Един *Ария* никога не се преражда сред *Махабрахмите*, *Mahābrahṃa*, защото това небе е място на ерес: там човек счита *Махабрахма* за създател,²⁴³ а тъй като там може да има само един господар, то *Ария* ще бъде по-висшестоящ от *Махабрахма*.²⁴⁴

Този, който Умира Навсякъде се превъплъщава във всички други небеса, с изключение на *Махабрахмите*, преди да влезе в *Аканишитха*.

Един *Анагамин* никога не взема две съществувания на едно и също място на прераждане, защото той върви в последователен ред. Следователно неговото качество *Анагамин*, „невръщащ се“, е съвършено. Той никога не се преражда на място, по-нисше от това, в което е бил роден или на същото място.

Такъв е *Урдхвасротас*, който е комбинирал своята *Дхияна*, а именно един *Аканишитхага*, *Akaniṣṭhaga*.

38b. Другият е *Бхаваграга*.

anyo bhavāgragaḥ |

Урдхвасротас, който не е комбинирал своята *Дхияна*, се издига до *Наивасамджнянасамджняната* или *Бхавагра*. Вкусвайки другите съсредоточености (*саманатти*), той се преражда на всички други места, но не влиза при *Шуддхавасите*. Прекосявайки *Арупите*, той пристига в *Бхавагра* и там постига *Нирвана*. В действителност този светец основно се посвещава на вглъбяване, докато *Аканишитхагата* основно се посвещава на прозрение.

Ние мислим – въпреки че авторите на *Шастрите* не са взели решение по този въпрос – че двата вида *Урдхвасротас*

могат да придобият *Нирвана* „в курса на пътя“, преди да пристигнат в *Аканишитха* или *Бхавагра*. Качеството *Аканишитхапарам*, *Akaniṣṭhāparāma* и *Бхаваграпарам*, *Bhavāgrāparāma* предполага само не-произвеждането на ново съществуване, след като светецът е придобил Небето *Аканишитха* или *Бхавагра*, а не раждане в същите тези небеса – съвсем както *Сротананна*, предопределен да се прероди най-много седем пъти (*саптакривахпарам*, *saptakṛtvahparāma*), може да се прероди и по-малко от седем пъти.²⁴⁵

Има пет вида *Анагамини*, които отиват в *Рупадхату* и постигат *Нирвана* там: *Антарапаринирваин* и *Упадияпаринирваин*, *Сабхисамскарапаринирваин*, *Анабхисамскарапаринирваин* и *Урдхвасротас*.

38c. Друг, който отива в *Арупядхату*, бива четири вида.

āṅgīruagaś caturdhānyah

Има един друг *Анагамин*, *Арупйонага*, *Āṅgīruopaga* – един, който отива в *Арупядхату* и там придобива *Нирвана*. Бидейки разединен от *Рупадхату* и умирайки тук, той се преражда сред съществата в *Арупядхату*. Този *Анагамин* е само четири вида – *Упадияпаринирваин* и пр., защото междинното състояние (и *Антарапаринирваин*) не съществуват при ражданията в *Арупядхату*.

Следователно има шест *Анагамина* – петте, споменати по-горе и *Арупяга*, без да се взимат под внимание различните видове *Арупяга*.

38d. Друг, който придобива *Нирвана* тук.

īha nirvāraṅko 'paraḥ ||

Друг придобива *Нирвана* точно тук, светецът, който придобива *Нирвана* в това съществуване (vi.41a). Това е седмият *Анагамин*.

39a-b. Казано е, че има девет светци, отиващи в Рупадхату, като на тримата се прави тройно разграничаване.

pinas trīṃstrivīdhān kṛtvā nava rūporagāḥ smṛtāḥ

Три *Анагамина*, всеки разделен в три категории, правят девет *Анагамина*, защото отиват в *Рупадхату*.

Кои са тези трима? *Антарапаринирваинът*, *Упаадяпаринирваинът* и *Урдхвасротас*.

Как се различават трите категории?

1. Според сравненията, дадени в *Сутрата*, има три *Антарапаринирваина*, които придобиват *Нирвана*: първият бързо, вторият не бързо и третият след дълго време.

2. По отношение на *Упаадяпаринирваина*, трябва да се различава *Упаадяпаринирваин* в буквалния смисъл на думата – *Сабхисамскарапаринирваина* – и *Анабхисамскарапаринирваин*: всичките трима, придобиващи *Нирвана* след като са се преродили, са *Упаадяпаринирваини*.

3. По отношение на *Урдхвасротас* трябва да се различава *Скачача*, *Полу-Скачача* и *Този*, който умира *Навсякъде*.

Или по-скоро може да се каже, че всеки от тези три *Анагамина* се разделя на три категории в зависимост от това как придобиват *Нирвана* – бързо, не бързо или след дълго време.

39c-d. Техните различия се дължат на различните действия, способности и замърсявания.

tadviśeṣaḥ pināḥ karmakleśendriyaviśeṣataḥ ||

Разграничаването на тези три *Анагамина* от онези девет *Анагамина* е поради разликата в техните действия, техните морални способности и техните замърсявания.

1. Трите *Анагамина* се различават:

а) от гледна точка на натрупаните от тях действия (iv.120), които трябва да им се „отплатят“ или в едно междинно съществуване²⁴⁶ или в съществуването, което непосредствено следва: [след като се е преродил], или по-късно (iv.50b);

б) от гледна точка на активността на техните замърсявания, които са, в тази последователност, слаби, средни или силни;

в) от гледна точка на техните морални способности, които са слаби, средни или силни.

2. Всеки от тримата *Анагамина* спада към три категории:

а) от гледна точка на техните замърсявания, както по-горе (слаби-слабо, слаби-средно и слаби-силно за трите категории *Антарапаринирваин* и пр.);

б) от гледна точка на техните умения (които са силни-силно и пр.);

в) от гледна точка на техните действия и също по отношение на тримата *Урдхвасротас*: действията, които „ще бъдат отплатени по-късно“ се различават за Скачача, Полу-Скачача и Този, който Умира Навсякъде.

Следователно има девет категории *Анагамини* поради различията на техните действия, техните замърсявания и техните способности.

Откъде *Сутрата* знае, че има седем свята на прераждане за добрите хора (*satpuruṣagati*, *satpuruṣagati*)?

40a-b. **Като не установява никаква разлика сред *Урдхвасротас*, има седем свята на прераждане за добрия.**²⁴⁷

ūrdhvaṃsrotur abhedena sapta sadgatayo matāḥ |

Урдхвасротас е светец, който има характеристиката на „плуващ“ към висините.

Тази *Сутра*, *Гатисутра*, *Gatisūtra* (iii.12), като не разграничава категориите Скачач, Полу-Скачач и Този, който Умира Навсякъде, учи за седем свята на прераждане за добрите хора, а именно тримата *Антарапаринирваани*, тримата *Упаадяпаринирваани* – във всички шест свята на прераждане – и седмият, светът на *Урдхвасротас*.

Защо само тези са световите на прераждане за добрите хора? Защо не разглеждаме и другите светове на прераждане на *Шаикшите*, като напр. световите на *Сротаапанна* и *Сакридагамина*?²⁴⁸

Онези, които са в седемте свята на прераждане, са извършвали само добро и не са извършвали зло. Пристигнали в тези светове на прераждане, няма връщане назад. Само че трите характеристики не съществуват сред другите *Шаикши*:

40с-d. Поради отглеждането на доброто и не-отглеждането на злото и не-завръщането там, откъдето са дошли.²⁴⁹

sadasadvṛṭṭyavṛṭṭibhyām gatāopratyāgateś ca tāḥ ||

Само тези седем свята на прераждане са световите на прераждане за добрите хора.

Вярно е, че *Сутрата* казва: „Кой човек е добър (*сампуруша*)? Този, който е надарен с Правилните Възгледи на *Шаикша* ...“²⁵⁰ Тя се изразява по този начин, защото *Сротаапанна* и *Сакридагаминът* в действителност са добри хора от определена гледна точка:

1) Те са придобили дисциплината, която прави невъзможно (iv.33a-b) извършването на петте вида престъпления [убийство, кражба, забранени полови сношения, лъжа и алкохол].²⁵¹

2) Те изобщо са изоставили своите лоши замърсявания, тоест, замърсяванията от *Камадхату* (v.19, 52).²⁵² Но тук *Сутрата* за *Сантасатпурусагати*, *Saptasatpuruṣagati* се отнася за светците, които са абсолютно добри хора.²⁵³

Случва се, че един *Ария*, който е станал *Ария* в първото раждане посредством придобиването на състояние *Сротапанна* или *Сакридагамин*, придобива в последващото си съществуване състоянието *Анагамин*. Този *Анагамин* е наречен *паривриттаджанма анагамин*, *parivṛttajanmā anāgāmin* (такъв, който става *Анагамин* вследствие на прераждане [в *Камадхату*]). Задава се въпросът дали този *Анагамин* е от петте вида – *Антарапаринирваин* и пр.²⁵⁴

41a-b. *Ария*, който придобива състоянието *Анагамин* след като е бил прероден в *Камадхату*, не отива в друга сфера.
na parāvṛttajanmāryaḥ kāme dhātvantaropagaḥ |

Този *Ария*, веднъж след като е придобил състоянието *Анагамин*, придобива *Нирвана* в същото това съществуване (vi.38b) [поради интензивността на неговото отвлечение към чудовищното страдание в *Камадхату*]. А *Ария*, който придобива състоянието *Анагамин* след като се е преродил в *Рупадхату*, понякога отива в *Арунядхату* като *Бхаваггарарана Урдхвасрота*, *Bhavāggararāna Ūrdhvasrota*.

Възражение: Но *Шакра*, *Śakra* се изразява така: „Ако накрая аз ще падна, нека се преродя сред боговете, добре-познати под името *Акаништха*!“ Това противоречи на вашата теза.²⁵⁵

Вайбхашиките отговарят: *Шакра* се изразява по този начин, защото той не знае *Дхарма*.²⁵⁶ И ако Благословения не го поправя, то е с намерението да го окуражи.²⁵⁷

41c-d. Този *Ария* и този, роден в по-висша сфера, са неспособни да променят своите способности и са неспособни на падане.²⁵⁸

sa cordhvajaś ca naivākṣasaṃcārāparihāñibhāk ||

Ария, който е станал *Анагамин* след като се е преродил в *Камадхату* и този, който е роден в по-висша сфера, не са способни дори да променят способностите си, как може да паднат (*парихани*, *parihāñi*)?

Защо да не допуснем промяна на способностите и падане в случая на един *Ария*, влязъл в *Рупадхату* или *Арупядхату*?

Защото нито промяна на способностите, нито падане се случва при тези светци.

Защо така?

Защото поради факта на престоя им в две съществувания, способностите им (*праджня* и пр.) са придобили висока степен на узряване²⁵⁹ и защото светецът е придобил личност, благоприятстваща Пътя.

Защо *Шаикша*, който не е разединен от *Камадхату* – тоест *Сротапанна* и *Сакридагамин* – не е *Антарапаринирваин*? Тоест, защо той не придобива *Нирвана* в междинното съществуване, което следва след неговата смърт?

Тъй като не е усъвършенствал Пътя, този светец не може да го прояви; и защото тези латентни замърсявания (*анушя*) не са изключително слаби. Такъв е нашият отговор.

Вайбхашиките отговарят: Защото е много трудно да се напусне *Камадхату*. В действителност, за да придобие *Нирвана*, въпросният *Шаикша* трябва да направи много неща:

1) Да изостави лошите замърсявания, тоест замърсяванията от *Камадхату*.

2) Да изостави неутралните замърсявания, тоест тези от *Рупадхату* и *Арупядхату* (v.19).

3) Да придобие три резултата в случая на *Сротаапанна*, два резултата в случая на *Сакридагамин* – докато едно разединено същество, каквото е *Анагамина*, има да придобива само още един резултат.

4) Да премине отвъд трите *Дхату*. Само че светец в неговото междинно съществуване не е способен да направи това.²⁶⁰

Видяхме, че „комбинирайки своите *Дхияни*, той е *Аканишитха*“ (vi.37d). Коя *Дхияна* се комбинира първа?²⁶¹

42а. Най-напред, комбинация от Четвъртата *Дхияна*. *ākīryate caturthaṃ prāk*

Защото е най-мощното от вглъбяванията и най-добрият от лесните пътища (*сукха пратипад*, *sukhā pratipad*, vi.66a). Ето така човек напредва.

[Според *Вайбхашиките*] *Архатът* или *Анагаминът* влиза в Четвъртата *Дхияна*, чиста²⁶² и продължителна, тоест съставляваща серия от мисли.²⁶³ Той я напуска и се връща в същата Четвърта *Дхияна*, но нечиста и продължителна. Той продължава по този начин, намалявайки постепенно броя на мислите във всяка чиста, нечиста и чиста *Дхияна*, докато, навлизайки в чиста *Дхияна* от две мисли, той я напуска, за да влезе в една нечиста *Дхияна* от две мисли, която ще бъде последвана от чиста *Дхияна* от две мисли. Това съставлява подготвителния етап на комбинирането.

42б. Комбинирането се постига вследствие на комбиниране на моменти. *niṣpattikṣaṇamiśraṇāt* /

Вайбхашиките казват: Когато, следвайки една чиста мисъл, се извика една нечиста мисъл и следвайки тази нечиста мисъл, се извика чиста мисъл: тогава посредством комбинирането на една нечиста мисъл с две чисти мисли, комбинирането от *Дхияната* е достигнато. Първите два момента са подобни на Неустоимия Път (vi.28a), а третият – на Пътя на Освобождението.

След като така е комбинирал Четвъртата *Дхияна*, по силата на тази комбинирана *Дхияна*, светецът комбинира също и другите *Дхияни*.

Комбинацията става първо в *Камадхату*. По-късно, в случай на падане, светецът комбинира тези в *Рупадхату* (вж. по-горе, vi.38a-b).

По наше мнение, комбинацията от един, уникален нечист момент с два чисти момента, е невъзможна за който и да било човек, с изключение на Буда. Следователно комбинацията от една *Дхияна* е постигната, когато човек влиза, за какъвто период от време иска, в три продължителни *Дхияни* – чиста, нечиста и чиста.

С каква цел светецът комбинира своите *Дхияни*?

42c-d. **С цел възникване, благословия и също от страх от замърсяванията.**

uparattivihārārthaṃ kleśabhīrutayā 'pi ca ||

Светецът комбинира своите *Дхияни* поради три причини: ((възникване, благословия и страх от замърсявания)):

1) *Анагаминът* с остри способности, с цел прераждане сред *Шуддхавасасите*, *Śuddhāvāsasa* и с цел щастие в този живот,²⁶⁴ *Анагаминът* със слаби способности – също поради

страх от замърсяванията, така че да може да предотврати падане като държи на разстояние вглъбяването в отвращението (viii.б).

2) *Архатът* с остри способности, с цел щастие тук и по-долу; *Архатът* със слаби способности – също от страх от замърсяванията, за да може да избегне падане.

Защо сред *Шуддхавасците* има пет вида раждане?²⁶⁵

Отглеждането на комбинацията в Четвъртата *Дхияна*, описано по-горе,

43а-в. Тъй като е петорно, има пет раждания или видове съществуване сред *Шуддхавасците*.

tatrāñcavidhyāt pañcaiva śuddhāvāsopapattayaḥ |

Отглеждането на комбинацията е петорно – слабо, средно, силно, по-силно и най-силно.

При слабото отглеждане се извикват три мисли²⁶⁶ – една чиста, една нечиста и една чиста. При второто отглеждане – шест мисли.²⁶⁷ При третото, четвъртото и петото отглеждане – девет, дванадесет и петнадесет мисли.

Петте раждания са, в тази последователност, резултатът от тези пет отглеждания. Те се произвеждат от силата на нечистите моменти, включени в тези отглеждания.

Според други²⁶⁸ петте раждания стават поради преобладаването ((доминацията)) на различните способности: *Авррихите*, *Авṛḥа*, поради преобладаването на вярата ... *Акаништитхите* поради преобладаването на *праджня*.

43с-d. Анагаминът, придобил унищожението, се счита за *Каясакин*.²⁶⁹

nirodhalābhyānāgāmī kāyasākṣī punar mataḥ ||

Един, който е в притежаване на вглъбяването в унищожението (*самджняведитаниродхасаманатти, samjñāveditānīrodhasamānatti*), се нарича един, който е придобил унищожението.

Тъй като *Анагаминът*, който и да е той, е придобил унищожаването – понеже е видял, в тялото си, отсъствието на мисъл и незабавно е изпитал (*сакшаткароти, sākṣātkaroti*) една *дхарма*, подобна на *Нирвана*, а именно Вглъбяването в Унищожението, той е наречен *Каяшакшин*, *Kāyasākṣin* – телесен свидетел.

Как така незабавно изпитва само чрез тялото?

Защото, при отсъствието на мисъл, това непосредствено възприятие става в зависимост от тялото. [Такава е теорията на *Вайбхашиките*].

А ето как *Саутрантиките* обясняват това. Когато светецът напуска Вглъбяването в Унищожението, от момента, в който той мисли: „О! Това вглъбяване в унищожението е спокойно като *Нирвана!*“, той постига от съзнателното си тяло [тоест, от тялото, в което съзнанието е възникнало отново] спокойствие, непостигано никога преди това. По този начин, с тялото, той директно възприема спокойствието [от унищожението] и то чрез два акта на възприятие: в първия, по време на вглъбяването има придобиване (*пранти, prāpti*) на тяло, съответстващо на унищожаването, а във втория, при напускане на вглъбяването, има съзнание, което става съзнателно за състоянието на тялото. Възприятието или изпитването, *сакшаткрия, sākṣātkriyā*, е фактът на правене на настояще (*пратякшикара, pratyakṣikāra*). Има *сакшаткрия*, когато човек констатира спокойствието на тялото, станало отново съзнателно, а от тази констатация следва, че това спокойствие е било придобито докато тялото е било не-съзнателно.²⁷⁰

Според *Сутрата* има осемнадесет *Шаикши*.²⁷¹ Защо *Каяшакшинът* не е споменат като един от видовете *Шаикши*?

Защото качеството *Каяшакшин* не е една от причините за качеството *Шаикша*.

Какви са причините за това второ качество?

Има три *шикши* – учещи или ученици – *адхишилам*, *адхициттам* и *адхипраджням*; *adhiśīlam*, *adhicittam*, *adhiprajñām*,²⁷² които съставляват Пътя, а резултатът от тези три *шикши* е разединяването (i.6a, ii.55d). Поради разнообразието на *шикшите* и техния резултат човек различава *Шаикшите*. Само че Вгълбяването в Унищожението не е *шикша*, понеже не е път на изостаяне, нито резултат от *шикша*, понеже не е разединяване.²⁷³ Следователно един светец просто по силата на факта, че притежава Вгълбяването в Унищожението, не се нарича вид *Шаикша*.

Изброихме грубо *Анагамините*: „Има пет, които отиват в *Рупадхату*“, „друг, който отива в *Арупядхату*, е четири вида; друг, който придобива *Нирвана* тук“ (vi.38c-d). В по-големи подробности обаче, човек достига до по-голям брой, както ще покаже проучването на един вид *Анагамин*, първия вид – *Анагаминът*, който придобива *Нирвана* в междинното състояние (*Антарапаринирваин*).

Антарапаринирваинът:

1) От гледна точка на неговите способности е три вида – със силни, средни и слаби способности;

2) От гледна точка на неговата сфера (*бхуми*) е четири вида, като съответно има за основа определена *Дхияна* [това се отнася до *Анагамин*, който отива в *Рупадхату*];

3) От гледна точка на неговото семейство (*готра*) е шест вида: *Париханадхарман*, *Parihāṇadharman* (който може да падне), *Четанадхарман*, *Cetanādharmān*, (който по желание може да сложи край на съществуването си), *Ануракишанадхарман*, *Anurakṣaṇādharmān* (който се предпазва), *Стхитакамня*, *Sthitākamruya* (който грижливо пази освобождението),

Пративедханадхарман, *Prativedhanādharmān* (който по желание може да прониква състоянието *Архат*) и *Акопядхарман*, *Akopyadharmān* (който има неподвижно ((непоклатимо)) освобождение на ума) (vi.57c-d);

4) От гледна точка на мястото е шест вида: местата, в които ще влезе като междинно същество, са шестнадесет²⁷⁴ небеса – от *Брахмакаиките* до *Аканишитхите*;

5) От гледна точка на разединяването си от различните сфери, е тридесет и шест вида: *Антарапаринирваинът* може да бъде (1) Вързан с всички връзки от *Рунадхату*; (2-9) може да е разединен от една категория ... до осем категории замърсявания от Първата *Дхияна*; (10) може да е вързан с всички връзки от Втората *Дхияна* ... Така имаме четири групи по девет *Антарапаринирваина*.

Не броим светците, освободени от деветата категория замърсявания от Четвъртата *Дхияна*, които са вързани с всички връзки от *Арупядхату*, тъй като това се отнася до един *Антарапаринирваин* и също до един *Анагамин*, „който отива в *Рунадхату*“, тъй като над *Рунадхату* не съществува междинно съществуване.

Следователно, имайки предвид разграничаванията по място, семейство, разединяване и способности, получаваме общо 2,952 вида *Антарапаринирваина*.

За всяко място [например *Брахманурохита*, *Brahmapurohita*] има шест *готри* ((семейства)). За всяка от тези *готри* има девет светци: един, който е вързан с всички връзки ... и един, който е разединен от връзките по отношение на осемте категории замърсявания: това прави шест групи по девет или петдесет и четири. Ако това число се умножи по броя на местата, тоест по шестнадесет, получаваме осемстотин шестдесет и четири. Като вземем предвид разграничаванията в зависимост от способностите, тоест три пъти по осемстотин шестдесет и четири, получаваме две хиляди петстотин и деветдесет и две.

С цел да се получи еднородно разпределение от девет светци „на“ *Дхияна*, светецът който е разединен от деветата

категория на по-нисшата *Дхияна*, се счита за вързан с всички връзки на по-висшата *Дхияна*.

Както за *Антарапаринирваина*, така и за другите – *Упадьяпаринирваина* ... и *Урдхвасротасите*. Следователно за *Анагамините*, които отиват в *Рупадхату* имаме пет по две хиляди петстотин и деветдесет и две или общо дванадесет хиляди деветстотин и шестдесет. По същия този начин човек може да изчисли броя видове *Анагамини*, които отиват в *Арупядхату*.

44a-b. **До момента когато унищожава осмата част от *Бхавагра*, той е кандидат за качеството *Архат*.**
ābhavāgrāṣṭabhāgakṣidarhattve pratipakṣakaḥ |

Говорим за *Анагамина*. От момента, от който той е разединен от първата категория замърсявания на Първата *Дхияна*, до момента, в който изоставя осмата категория замърсявания от *Бхавагра* (= *Наивасамджнянасамджнятана*), *Анагаминът* е кандидат за състоянието *Архат*.

44c. **Също в деветия път от изоставянето.**
navamasyāru ānantaryapathe

В деветия път от изоставянето (или Неустоимия Път, iv.28a), който довежда до изоставянето на деветата категория замърсявания от *Бхавагра*, той отново е кандидат за състоянието *Архат*.

44d. **Този път е подобен на диамант.**²⁷⁵
vajropamaś ca saḥ ||

Този девети път, който прекъсва всички латентни замърсявания (*анушаи*), е наречен „вглъбяване, подобно на диамант“ (*Ваджропамасамадхи*, *Vajropamasādhi*). Наистина, той не прекъсва всички латентни замърсявания, защото много от тях вече са прекъснати, но той има силата да прекъсне всичките, бидейки най-мощният от всички пътища на изоставяне (= Неустоимия Път).

Има много видове *Ваджропамасамадхи*.

Аскетът може да го произведе като влиза в различни състояния на вглъбяване във всяко едно от деветте нива – *анагамя*, *дхиянантара*, Четирите *Дхияни* или трите *Аруня*.

1. Произведени в *анагамя*,²⁷⁶ има осем *Ваджропамасамадхи*, свързани с всеки от четирите аспекта на Последователното Знание за страданието и с всеки от четирите аспекта на Последователното Знание за възникването, като съответно тези Последователни Знания се отнасят до страданието и възникването в *Бхавагра* (vii.13a).

Осем *Ваджропамасамадхи* са свързани с всеки един от четирите аспекта на *Дхарма* Знанието за унищожението и с всеки един от четирите аспекта на *Дхарма* Знанието за Пътя [Следвайки принципа, разяснен в vii.9].

Четири *Ваджропамасамадхи*, свързани с всеки един от четирите аспекта на Последователното Знание за Унищожението, имат отношение към Първата *Дхияна* и така до: четири *Ваджропамасамадхи*, свързани с всеки един от четирите аспекта на Последователното Знание за Унищожението, имат отношение към *Бхавагра*.

Четири *Ваджропамасамадхи* са свързани с всеки един от четирите аспекта на Последователното Знание за Пътя, защото Последователното Знание за Пътя има универсална сфера. [Няма причина да разграничаваме сферите, както е в случая с Последователното Знание за Унищожението].

Така в сферата на *анагамя* имаме петдесет и две *Ваджропамасамадхи* поради разграничаване на аспектите и обектите на Знанията и на Последователните Знания.

2. Същото изчисление може да се направи по отношение на *Ваджропамасамадхите*, произведени в другите сфери до и включително Четвъртата *Дхияна*.

3. За *Ваджропамасамадхите*, произведени в първите три *Арупи* имаме, в този ред, двадесет и осем, двадесет и четири и двадесет.

(1) Там липсва Знанието за *Дхармата*; (2) Последователното Знание, имащо за свой обект унищожението на по-нисша сфера липсва, защото неговият обект също липсва (viii.21); (3) Там съществува Последващо Знание, имащо за свой обект Пътя, който се противопоставя на по-нисшата сфера поради качеството на причината, която пътищата имат помежду си (ii.52c).

[Някои *Абхидхармики* твърдят, че] Последователното Знание за Пътя няма отношение към всички сфери едновременно, а към това, че трябва да се разграничават различните сфери, както това се прави за Последователното Знание за Унищожението. В тази теория към изчислението на *Ваджропамасамадхите*, произведени в *анагамя* и пр. трябва да се прибави двадесет и осем. За *Арупите* имаме четиридесет, тридесет и две и двадесет и четири.

Като вземем предвид семействата (*гопра*, vi.58c) и способностите, получаваме още по-големи стойности.²⁷⁷

Видяхме, че деветата категория от *Бхавагра* се изоставя посредством *Ваджропамасамадхи*.

44d-45a. **С придобиването на унищожаването на тази категория, има знание за унищожението.**²⁷⁸
tatkṣayāṛtyā kṣayaññāṇaṃ

В момента, в който светецът придобие унищожаването на деветата категория, възниква знанието за унищожението (*кшая-джняна*, *kṣayaññāṇa*). Веднага след *Ваджропамасамадхи*, последният път на изоставяне (= Неустоимия път), възниква пос-

ледния Път на Освобождението. Ето защо този Път на Освобождение, възникващ по същото време, по което и придобиването на унищожението на всички пороци (*асрави, āsrava*), е първото знание за унищожението, което възниква; така то е наречено *кшаяджняна* [премахвайки средната дума: *кшая-пратхамаджяна, kṣaya-prathamajñāna*].

45b. След това светецът е *Ашаикша, Архат*.²⁷⁹
aśaikṣo 'rhamn asau tadā |

Когато това знание възникне, кандидатът за качеството *Архат* придобива състоянието *Ашаикша*, състоянието *Архат*. Той повече не трябва да се отдава на (*шики, śikṣ* – букв. да учи) друго състояние. Следователно той е *Ашаикша*. По същата причина, постигнал задачата по отношение на самия себе си, той е достоен (*архаттва, arhattva*) да извършва добро за другите. Той е достоен да получава дарове от всички същества, които все още са субект на желание ((у които все още желанието възниква)).

От факта, че *Архатът* се дефинира като *Ашаикша* следва, че седемте други светци – четиримата кандидати и тримата пребиваващи – са *Шаикши*.

Защо те са *Шаикша*? Защото природата им е винаги да се посвещават на трите *шикши* ((*śikṣā*, обучения)),²⁸⁰ с цел унищожение на техните пороци. Тези три *шикши*, а именно *адхишилам шикша*²⁸¹, *адхичиттам шикша*²⁸² и *адхипраджням шикша*,²⁸³ *adhiṣṭlam śikṣā, adhicitam śikṣā, adhiprajñām śikṣā*, по своята природа са морал, вглъбяване (*самадхи*) и умозрително знание (*праджня*).

Но според тази дефиниция, може ли един *Притхагджана* да бъде *Шаикша*?

Не, защото той не разграничава точно Истините и защото се поддава на това да загуби напълно *шикшите*, които е придобил.²⁸⁴

Ето защо, с цел да потвърди, че този, който изключително се посвещава ((букв. предоставя себе си)) на обучение, е *Шаикша* и за да отрече, че този, който изоставя *шикша* е *Шаикша*, *Сутрата* повтаря [думите на Благословения]: „О *Шивака*, *Śīvaḥ*,²⁸⁵ този, който се посвещава на това, на което трябва да се посвети, само него аз наричам *Шаикша*.“²⁸⁶

Но как може да се казва, че *Ария*, когато се намира в „нормално“ състояние, а не във вглъбяване, има за своя природа да се посвещава ((на учене))?

Поради неговото намерение. Както пътешественикът, който спира за момент, въпреки това пак е пътешественик. Или защото притежаването на морал, вглъбяване и *праджня* остават прикрепени към него, дори когато е в „нормално“ състояние.

Кои *дхарми* са наречени *Шаикша*?²⁸⁷

Чистите обусловени *дхарми* на *Шаикша*. Също и *дхармите*, наречени *ашаикша*, са чистите обусловени *дхарми* на *Ашаикша*.

Защо *Нирвана*, безусловеното, не е *шаикша*?²⁸⁸

Защото и *Шаикша*, и *Притхагджана* са надарени с нея. *Притхагджана* е надарен с *Нирвана*, придобита посредством земния път.²⁸⁹

Защо *Нирвана* не е *ашаикша*?

Защото и *Шаикша*, и *Притхагджана* са надарени с нея.

Четиримата кандидати и четиримата пребиваващи са осемте светци или *арияпудгала*, *āryapudgala*: от „един, който напредва в осъществяване на състоянието *Сротаапанна*“ и *Сротаапанна*, до „един, който напредва в осъществяването на състоянието *Архат*“ и *Архата*.

Осем, в зависимост от техните имена, но в действителност са само пет, а именно първият кандидат, тоест човекът, който е в Пътя на Виждане на Истините и четиримата пребиваващи. В действителност последните три кандидата се бъркват с първите три пребиваващи.

Трябва да се разбира следното за случая, в който аскетът придобива в нарастваща последователност четирите състояния. В действителност *бхуйовитарага* и *камавитарага*, които съответно са изоставили шест и девет категории замърсявания от *Камадхату* преди да влязат в Пътя на Виждане, са, в Пътя на Виждане, кандидати за състоянията *Сакридагамин* и *Анагамин* без да са *Сротапанни* или *Сакридагамини*. Тук кандидатът за по-висше състояние не се бърква с пребиваващия в по-нисше състояние (vi.30).

Казахме, че Пътят на Медитацията е два вида – земен или нечист и свръхземен или чист (vi.1c-d). Посредством кой Път на Медитация *Шаукша* се разединява от различните сфери?

45c-d. Разединяването от *Бхавагра* става посредством свръхземния път.²⁹⁰

lokottareṇa vairāgyaṃ bhavāgrāt

Не посредством земния път. В действителност, (1) няма земен път по-висш от *Бхавагра* [човек се разединява от една сфера посредством земния път от по-висшата сфера] и (2) земният път от определена сфера не може да противостои на същата тази сфера, защото замърсяванията от тази сфера прилепват към този път.

Тъй като е ясно, че едно замърсяване се прилепва към път, това замърсяване не може да бъде изхвърлено посредством същия този път и тъй като също е ясно, че пътят противостои на замърсяването, то е сигурно, че това замърсяване не прилепва към този път.

45d. От другите сфери има разединяване по два начина.

anyato dvidhā ||

Човек се разединява от другите осем сфери, с изключение на *Бхавагра*, или посредством земния, или посредством свръхземния път.

46a-b. За Ария, който се разединява посредством земния път, неговите придобивания на разединявания са два вида.²⁹¹

laukikenāryavairāgye viśaṃyogāptayo dvidhā |

Ария, който се разединява от първите осем сфери [*Камадхату*, Четирите *Дхияни* и трите *Арупи*] придобива разединяване от замърсяванията на тези сфери посредством земния път. С други думи, той придобива *прапти* или притежание на *пра-тисамкхяниродха* за тези замърсявания (ii.55a).

Това притежание е земно и свръхземно.

46c. Според други учители по същия начин той се разединява и посредством свръхземния път

lokottareṇa cety eke

Някои други учители казват, че в случая, в който *Ария* става разединен посредством свръхземния път, неговото придобиване на разединяване е двойно.

Защо така?

46d. Защото дори когато чистото разединяване е загубено, Ария не е изпълнен със замърсявания.²⁹²

tyakte kleśāsamanvayāt ||

Нека разгледаме примера [казват тези други учители], когато *Ария* става разединен посредством свръхземния път или Пътя на *Ария*. Тогава той няма земно притежаване на разединяването. При тази хипотеза това може да е *Ария*, който посредством Пътя на *Ария* става разединен от *Акинчанятана*. Кой тогава, в *Дхияна* (според vi.61c-d), се трансформира, тоест, изостря (*самчарати*, *sañcarati*) способностите си (*индрия*). Този

Ария – поради факта, че изоставя придобитите преди това пътища [а именно пътищата от *Аруня*, отнасящи се до неговите слаби способности], и поради факта, че притежава единствено пътя на състоянието *Анагамин*, отнасящ се до неговите остри способности – повече няма да е в притежаване на разединяване от замърсяванията на *Арунядхату*; а загубвайки това разединяване, той ще е изпълнен с тези замърсявания.

47a-b. **Но ако не е изпълнен с тези замърсявания, той е като светец, наполовина освободен от *Бхавагра*, като човек, който се преражда по-нагоре.**
bhavāgrādhavimukto dhvajātavattvasamanvayaḥ |

Този *Ария* няма земното придобиване на разединяване; въпреки това този *Ария* не е изпълнен със споменатите замърсявания.

Също така светецът, който е освободен от половината от категориите замърсявания от *Бхавагра*, със сигурност не притежава земното придобиване на разединяване от тези категории, тъй като единствено свръхземният път или Пътят на *Ария* унищожава замърсяванията от *Бхавагра*. Нека предположим, че този светец, изостряйки способностите си в *Дхияна*, изоставя свръхземното придобиване на разединяване от тези замърсявания на *Бхавагра*. Самите вие въпреки всичко признавате, че той не е изпълнен с тези замърсявания.

Така също един *Притхагджана* се ражда над Първата *Дхияна* – във Втората *Дхияна* и пр. Поради факта, че преминава във Втората *Дхияна* (променяйки своето *бхуми*, *бхумисамчара*, *bhūmi*, *bhūmisaṃcāra*, vi.21c), той губи придобиването на разединяване от замърсяванията на *Камадхату*. Въпреки това вие признавате, че той не е изпълнен с тези замърсявания.²⁹³

[Следователно аргументът на другите учители не е убедителен.]²⁹⁴

С помощта на кои сфери човек придобива разединяване от различните сфери?

47c-d. **Човек става разединен от всички сфери с помощта на чистата анагамя.**²⁹⁵
anāsraveṇa vairāgyamanāgāmyena sarvataḥ ||

От всички сфери до *Бхавагра*.²⁹⁶

Когато аскетът стане разединен от по-нисша сфера в една *самантака* ((*sāmantaka*, праг, предварителна практика преди навлизане в съответната *Дхияна*)) (viii.22), трябва ли да допусне, че всички Пътища на Освобождение възникват от *самантаката*, както в е случая с Неустоимите Пътища?²⁹⁷

Не.

Защо?

48a-b. **При разединяване от Трите *Дхату* последният Път на Освобождение възниква или от *Дхияната*, или от *самантаката*.**
dhyānāt sāmantakād vā 'ntyō mukti mārgas tribhūjaye

Има девет сфери на възникване: *Камадхату*, Четирите *Дхияни* и Четирите *Арупи* (viii.1).

Когато човек триумфира над трите *Дхату* – тоест, когато става разединен от *Камадхату*, от Първата *Дхияна* или от Втората *Дхияна* – това става с деветия Път на Освобождение, който възниква или от *самантака*, или от самата *Дхияна*.

48c. **Над тях не възниква от *самантака*.**²⁹⁸
nordhvaṃ sāmantakāt

По отношение на висшите сфери, последният Път на Освобождение винаги възниква от основното вглъбяване (*саманпати*, *samāpatti*), никога от подготвителното ниво, тоест от прага пред това вглъбяване. В действителност, след Четвъртата

Дхияна основното вглъбяване и предварителното вглъбяване имат същото усещане – усещането на безпристрастност. В сферите от Първата *Дхияна* двете усещания се различават: аскетите със слаби способности не са способни да влязат в деветия Път на Освобождение – основното вглъбяване – защото преобразуването на тяхното усещане е трудно.²⁹⁹ Следователно деветият Път на Освобождение за разединяване от първите три сфери възниква от предварителното вглъбяване.³⁰⁰

Видяхме, че аскетът може да се разедини от всички сфери посредством чистите пътища, практикувани в *анагамя* (vi.47c). Не е казано, че същата сила принадлежи на чистите пътища, отглеждани в сфери, различни от *анагамя*.

48c-d. Посредством осемте чисти пътища той триумфира над своята сфера и над по-висша сфера.³⁰¹
āryair aṣṭābhiḥ svordhvabhūjayaḥ ||

Посредством чистия път, отглеждан в осем сфери – *Дхияните*, *дхиянантара* и трите *Арупи* – аскетът се разединява от сферата, в която се намира и от по-висшите сфери, но не от понисша сфера, защото той вече се е разединил от нея.

Установено е, че свръхземните пътища, Неустоимият Път, както и Пътят на Освобождението произлизат от аспекти на Истините (*самьякаранравртта*, *satyākārapravṛtta*, vii.13a), тоест от виждането на *дхармите* като непостоянни, страдание и пр.

49a-c. Земните пътища, пътищата на освобождение и пътищата на изоставяне имат съответно аспектите спокойствие и пр.; грубост и пр.
*vimuktyānantaryapathā laukikās tu yathākramam |
 śāntādyudārādyākārāḥ*

Земните пътища на освобождение (Пътят на Освобождението) имат аспектите спокойствие и пр., тоест виждайки техните обекти като спокойствие и пр. Земните пътища на изоставяне (Неустоимият Път) имат аспекта на груб и пр.

Съответно

49d. **Те имат за свои обекти по-висша сфера и по-нисша сфера.**

uttarādharagocarāḥ ||

Пътищата на освобождение могат³⁰² да видят по-висшите сфери (или по-висшите места, *стхана*, *sthāna*) като спокойни, превъзходни и като окончателно освобождение. Пътищата на изоставянето виждат по-нисшите сфери като груби,³⁰³ лоши, като дебела стена: като груби, поради това, че са неспокойни, повличащи огромно усилие;³⁰⁴ като лоши, защото не са превъзходни, защото са омразни и защото представят най-голямата неспособност на тялото и ума; дебели като стена, защото с помощта на тази по-нисша сфера е невъзможно да се избяга от нея, все едно е ((непробиваема)) стена.

Аспектите спокойствие, превъзходство, окончателно освобождение са противоположното.

След като приключихме с този допълнителен въпрос, нека се върнем на темата.

Какво възниква веднага след Знанието за Унищожението?

50a-b. **Когато той е Неподвижен, след неговото Знание за Разрушението, има съзнание за не-възникване.**

yady akoryaḥ kṣayaḥ jñānād anutpādatiḥ

Ако *Архатът* е от клас Неподвижни (Непоклатими) (*аконядхараман*, *акоруадхарман*), веднага след неговото Знание за

Разрушението (*кшаяджняна*, iv.45a) възниква съзнанието за бъдещото невъзникване на пороци ((замърсявания)) или *асрави* (*анутпададжняна*, vi.67a, viii.1b4c).

50b-c. **В обратния случай има или Знание за Разрушението, или „виждането на Ашаикшите“.**³⁰⁵
na cet | kṣayaññānam aśaikṣī vā drṣṭiḥ

Ако *Архатът* не е от този клас, то след неговото Знание за Разрушението възниква или същото Знание за Разрушението, или Правилните Възгледи на *Ашаикшите*, но не и Знанието за Не-Възникването, защото тъй като аскетът, който не е неподвижен, може да падне (vi.56), той не може да произведе Знанието за Не-Възникването.

Значи ли това, че Неподвижният *Архат* не притежава Възгледите на *Ашаикша*?

50d. **Тези възгледи принадлежат на всички *Архати*.**
sarvasya sā 'rhataḥ ||

При Неподвижния *Архат* понякога Знанието за Не-Възникването следва Знанието за Не-Възникването, а понякога – Правилните Възгледи на *Ашаикша*.³⁰⁶

Говорихме за четирите състояния или резултати. На какво те са резултати?

Те са резултатите от *шраманя*, *śrāmaṇya* или „религиозния живот“.³⁰⁷

Какво е *шраманя*?

51a. Шраманя е безупречният път.*śrāvāṇyam amalā mārگاḥ*

Шраманя е чистият път. Посредством този път, *шраманя*, човек става *Шрамана*, тоест човек, който успокоява или който кара замърсяванията да спрат, да престанат (*шамаяти, śamaya-ti*). (*Дхаммапада, Dhammapada*, 265).

Ето защо в *Сутрата (Мадхяма, Madhyama, TD 1, т. 725c4)* е казано: „Той е наречен *Шрамана, Śramaṇa*, защото успокоява всички видове престъпни, лоши, благоприятстващи превъплъщаването, произвеждащи прераждане ... старост и смърт *дхарми*“.

Притхагджана не е истински *Шрамана (парамартха-шрамана, paramārthaśramaṇa)*, защото не успокоява замърсяванията по един абсолютен начин.

51b. Неговият резултат е и обусловен, и необусловен.³⁰⁸*saṃskṛta 'saṃskṛtaṃ phalam /*

Резултатите от *шраманя* са обусловени и необусловени *дхарми*.³⁰⁹ *Сутрата* казва, че тези резултати са четири на брой.³¹⁰ От друга страна,

51c. Те са осемдесет и девет.*ekāṇṇanavatistāni*

Кои са тези осемдесет и девет?

51d. Пътищата на освобождение с техните разрушения.*muktimārgāḥ saha kṣayaih ||*

Имаме осем Неустоими Пътя, следвани от осем Пътя на Освобождение за изоставяне на замърсяването, което се изоставя посредством виждане (= шестнадесет момента на разбирание, vi.27a). Имаме осемдесет и един Неустоими Пътя за изоставянето на замърсявания, които се изоставят чрез медитация, а именно деветте пътя, посредством които човек изоставя

деветте категории замърсявания от всяка от деветте сфери (*Камадхату ... Бхавагра*) и също толкова за Пътищата на Освобождение.

Осемдесетте и девет Неустойими Пътя съставляват *шраманя*.

Осемдесетте и девет Пътя на Освобождение са обусловените резултати от *шраманя*, бидейки постоянно изливащи се (*нишияндафала, niṣyaṇḍaphala, ii.56c-d*) и мъжки резултати (*пурушакарафала, puruṣakāraphala, ii.56d*) от *шраманя*.

Изоставянето или *пратисамкхяниродха* на осемдесетте и девет категории замърсявания е необусловеният резултат от *шраманя*, бидейки мъжкият резултат от *шраманя* (ii.55d).³¹¹

Следователно имаме осемдесет и девет резултата от *шраманя*.

Но ако тази теория е вярна, няма ли причина да завършим учението на Буда?³¹²

Не. Резултатите наистина са осемдесет и девет на брой.

52a-b. Но четири резултата се установяват за пет причини, срещнати тук.

catusphalavyavasthā tu pañcakāraṇasambhavāt |

Благословения е дефинирал като резултати нивата (*авастха*) ((*avasthā*, стоя, спирам се, пребивавам в дадено място)) от пътя на изоставяне, в които се срещат около пет причини. Такова е мнението на Школата. Кой са тези пет причини?

52c-53b. В резултата има: изоставяне на предишния път, придобиване на друг път, добавяне на разрушения, придобиване на група от осем знания и придобиване на шестнадесет аспекта.

*pūrvatyāgo 'nyamārgāptiḥ kṣayasamkalanam phale ||
jñānāṣṭakasya lābho 'tha ṣoḍaśākārabhāvanā |*

Тоест:

(1-2) има изоставяне на пътя на кандидата и придобиване на пътя на резултата;

(3) придобиване на едно единствено притежаване на изоставяне в неговата цялост³¹³ (v.70);

(4) придобиване по едно и също време на осем Знания – Четворното Знание за *Дхармата* и Четворното Последващо Знание (vi.26, vii.3);

(5) придобиване на шестнадесетте аспекта – непостоянство и пр. (За придобиването вж. vii.22).

Тези характеристики съществуват във всеки един от четирите резултата.

Но ако само чистият път получава името *шраманя*, как може двете състояния, това на *Сакридагамина* и това на *Анагамина*, когато са придобити посредством земния път, да бъдат резултатите от *шраманя*?³¹⁴

53c-d. (Изоставянето), придобито посредством земния път е резултат, защото е комбинирано и защото се подкрепя от чисто притежаване.

laukikāptaṃ tu miśratvānāsravāptiḥ dhṛteḥ phalālm ||

Състоянието *Сакридагамин* и състоянието *Анагамин*, дори ако са били придобити посредством земния път, са не само изоставяния в резултат на земния Път на Медитацията: в действителност те също включват един резултат на изоставянето ((придобит)) от Пътя на Виждането. Това второ изоставяне е неотделимо от първото изоставяне, защото е присъщо в резултат

татите на *Сакридагамина* и *Анагамина* ((да има)) едно единствено притежаване на изоставянето в неговата цялост, тоест замърсявания, които от една страна се изоставят посредством Виждане, а от друга – посредством земния Път на Медитация.

Поради това *Сутрата* казва: „Какъв е резултатът от ((състоянието)) *Сакридагамин*? Изоставянето на трите връзки (*самкаядриштити*, привързаност към правила и ритуали и съмнение) – които се изоставят чрез Виждане – и намаляването на похот, гняв и заблуда“. „Какъв е резултатът от ((състоянието)) *Анагамин*? Изоставянето на петте връзки, дадени подолу (*аварабхагия*, *avarabhāgīya*).“³¹⁵

Нещо повече, изоставянето, което е резултат от земния път (изоставяне на шестте категории замърсявания в случая на *Сакридагамин* и пр.), се подкрепя и утвърждава (*самдхаряте*, *saṁdhāryate*) от чистото притежаване на разединяването (според vi.46a-b), и то вследствие на факта, че по силата на това чисто притежаване *Сакридагаминът* и *Анагаминът* не могат да умрат в състояние на падане: те могат да загубят качествата си, но могат да ги вземат отново преди да умрат (vi.60).

Шраманя или религиозният живот

54a-b. **Е брахманя. Той е брахмачакра.**³¹⁶

brāhmaṇyaṁ brahmacakraṁ ca tad eva

Той е *брахмачакра*, *brahmacakra*, защото изхвърля замърсяванията,³¹⁷ Той е *брахмачакра*, Колелото на *Брахма*,

54b. **Защото се завърта от *Брахма*.**

brahmāvartanāt |

Благословения, притежаващ върховна *брахманя*, *brāhmaṇya*, е *Брахма*. В действителност *Сутрата* казва: „Този Благо-

словен е *Брахма*“;³¹⁸ тя казва, че Благословения е спокоен и умиротворен.

Тази *чакра* му принадлежи. Следователно тази *чакра* е на *Брахма*, защото той я задейства.

54c. Колелото на Дхарма е Пътят на Виждане.³¹⁹
dharmacakram tu dṛṣṭmārgaḥ

Нарича се колело, *чакра*, защото се движи (*чанкраманат*, *caṅkrataṇāt*).³²⁰

Пътят на Виждане, бидейки с природата на колело (Скъпоценен камък от Колелото, *чакраратна*, *sakraratna*), е наречен Колелото на *Дхарма*.

Защо Пътят на Виждане има природата на колело?

54d. Защото върви бързо и пр., защото има спици и пр.³²¹
āsugatvād yarādibhiḥ ||

1. Защото върви бързо, защото разбира Истините в петнадесет момента от мисълта.

2. Защото оставя едно място и заема друго, напускайки Неустоимия Път и изпълвайки Пътя на Освобождението.

3. Защото подчинява неподчиненото и управлява над тези подчинени, триумфирайки над замърсяванията чрез Неустоимия Път, като отсича притежаването на тези замърсявания; като управлява над победените замърсявания с Пътя на Освобождението, вследствие на придобиване на притежаване на разединяване от тези замърсявания.

4. Защото се издига и спуска или защото алтернативно е Неустоим Път и Път на Освобождение или защото последователно взема за свой обект *Камадхату* и висшите сфери.

Бхаданта Гхошака, *Bhadanta Ghoṣaka*, казва: „Благородният Осморен Път е колело, защото частите му са с природата на спици и пр.; Правилните Възгледи, Правилната Мисъл,

Правилното Усилие и Правилната Пълна Съсредоточеност са подобни на спиците; Правилната Реч, Правилните Действия и Правилният Начин на Живот са подобни на оста, а Правилната Вгълбеност е подобна на кръга на периферията.³²²

На какво се основава учението, ((като казва)) че колелото на *Дхарма* е Пътят на Виждане на Истините?

На *Агама*, *Āgama*, която казва, че в момента, в който този Път е възникнал у *Ария Каундиня*, *Kauṇḍīnya* [боговете] обявили, че Колелото на *Дхарма* се е завъртало.³²³

Как този Път е с тройно завъртане³²⁴ и има дванадесет аспекта?

Вайбхашиките казват: Трите завъртания са:

1. „Това е Благородната истина за Страданието“.
2. „Тя трябва да се знае съвършено“.
3. „Тя се знае съвършено“.

При всяко завъртане възниква виждане (*чакиус*, *caḥsus*), знание (*джняна*, *jñāna*), знаене (*видя*, *vidyā*) и интелект (*буддхи*, *buddhi*). Така имаме дванадесет аспекта.³²⁵

Същото е вярно и за другите Истини: „Това е Възникването на Страданието“ и пр.

След като завъртанията и аспектите са едни и същи за всяка Истина, Колелото на *Дхарма* е с три завъртания и дванадесет аспекта, не с дванадесет завъртания и четиридесет и осем аспекта. Така и „учението за по две неща“ е учение за голям брой неща, които вървят по двойки (око и физическа материя и пр.). Както човек, който „сръчен в седем неща“, е сръчен в голям брой по седем неща.³²⁶

Трите завъртания, в този ред, отговарят на Пътя на Виждане, Пътя на Медитация и Пътя на *Архата* или *Ашаикша*.

Такова е обяснението на *Вайбхашиките* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 411a18).

Но ако това е така,³²⁷ тогава Пътят на Виждане няма да има три завъртания и дванадесет аспекта. Така че, как може Колелото на *Дхарма* да е Пътят на Виждане? Би трябвало да се разбира, че колелото на *Дхарма* е самата тази проповед (*дхармапаряя*, *dharmaparyāya*), Проповедта от Бенарес, която завърта (*правартана*, *pravartana*) Колелото на *Дхарма*, което включва три завъртания и дванадесет аспекта: три завъртания, защото тя е причина Истините да се завъртят до три пъти;³²⁸ и дванадесет аспекта, защото разглежда всяка Истина под три аспекта.³²⁹

Под „завъртане“ на тази проповед трябва да се разбира, че тя отива, че тя се „изпраща“ в интелекта на друг. Тя отива към интелекта на друг поради това, че може да се знае от друг.³³⁰

Или по-скоро³³¹ целостта на Благородния Път – Пътя на Виждане, Пътя на Медитация и Пътя на *Ашаикша* – е Колелото на *Дхарма*, защото то прониква в интелекта на тези, които ще спазват дисциплината (*винея*, *vineya*).³³² Ако *Сутрата* казва, че колелото е завъртяно (*правартита*), когато *Каундия* е реализирал Пътя на Виждане, то е защото префиксът *пра* посочва началото на действието: *правартита* обозначава, че каквото започва, е *вартита* ((*varṭita*, търкулнато, завъртяно)). Когато Пътят на Виждане е произведен в интелекта на друг, в интелекта на *Каундия*, Колелото на *Дхарма* започва да се върти, започва да се „хвърля“ в интелекта на друг.³³³

Как могат да се придобият резултатите във всяка сфера?

55a. Три се придобиват в *Камадхату*.

kāte trayāptiḥ

Три могат да се придобият само в *Камадхату*, не другаде.
[Нека разбирате: от същества, родени в *Камадхату*].

55a-b. Последното – в трите *Дхату*.

antyasya triṣu

Последното състояние – *шраманя* или качеството *Архат* – може да се придобие в Трите *Дхату*.

Може да разберем защо първите две състояния, които предполагат, че аскетът не е разединен от *Камадхату*, не могат да се придобият в по-висшите сфери, но защо същото важи и за третото?

55b. По-нагоре Пътят на Виждането на Истините отсъства.

nordhvaṃ hi dṛkpathaḥ |

Над *Камадхату* Пътят на Виждането отсъства. При неговата липса човек, разединен от *Камадхату* и прероден в по-висше небе, не може да придобие състоянието *Анагамин*.³³⁴

Защо Пътят на Виждане отсъства там?

По отношение на *Арупядхату* – защото там отсъства слушането³³⁵ и защото Пътят на Виждане има отношение към *Камадхату*.³³⁶

Що се отнася до *Рупадхату*

**55c-d. Там липсва отвращение, защото *Сутрата* казва:
„Тук човек предприема, а там постига.“³³⁷**

asaṃvegād iha vidhā tatra niṣṭheti cāgamāt ||

Притхагджана ((обикновените хора)), преродени в *Рупадхату*, са напълно отдадени на блаженството от вглъбяването: у

тях липсва каквото и да е усещане за страдание. Затова там отвращението е невъзможно, а човек не може да влезе в Благородния Път освен чрез отвращение.

По-нататък *Сутрата* казва: „Четири човека, от които *Антарапаринирваинът* е първи и *Урдвасротас* – пети, предприемат тук и постигат там“.

„Предприемат“, *видха*, *vidhā*, означава да основат ((установят)) Пътя, защото той е средството (*упая*, *ирāуа*) за *Нирвана*.

Видяхме, че: „Ако *Архатът* е Неподвижен, то след неговото Знание за Разрушението възниква Знанието за Не-Възникването“. Това означава ли, че има разлика между *Архатите*?

56a. Познати са шест вида *Архати*.

ṣaḍ arhanto matāḥ

*Сутрата*³³⁸ казва, че има шест вида *Архати*: *Париханадхармани* (тези, които могат да паднат), *Четанадхармани* (тези, които по волята си слагат край на своето съществуване), *Ануракшанадхармани* (тези, които могат да се предпазват), *Стхитакамня* (тези, които пазят грижливо освобождението), *Пративедханадхармани* (тези, които могат да проникват в състоянието *Архат* по желание) и *Акопядхармани* (тези, които имат неподвижно освобождаване на ума). Те ще бъдат дефинирани на страници 1442 и 1452.

56a-b. Пет възникват от *Шраддхадхимукти* („тези, освободени чрез вяра“).

teṣāṃ pañca śraddhādhimuktijāḥ |

Пет, с изключение на Неподвижните (*Акопядхарманите*), са били *Шрадхадхимукти* (vi.32).

56с. Тяхното освобождение е в зависимост от случая.³³⁹
vimuktiḥ sāmāyikyueṣām |

Трябва да се знае, че освобождаването на ума (*четовимукти, cetovimukti*) на тези пет вида *Архати* е случайно ((в зависимост от обстоятелствата)) (*самаики, sāmāyiktī*) и скъпо,³⁴⁰ затова трябва непрекъснато да се пази. Като следствие тези *Архати* са наречени *самавимукта*. В зависимост (*анекша, arekṣā*) от случая (*самая, samaya*) те са освободени (*вимукта, vimukta*). Тази съставна дума е получена след изпускане на средната дума (= *анекша, arekṣā*). Така имаме *самаявимукта* – освободен в зависимост от случая – както на гърне, пълно с масло (*ghṛtagḥata, ghṛtagḥaṭa*) казваме гърне за масло.³⁴¹

За тях реализацията на вглъбяването зависи от *самая*, от обстоятелствата: притежаване на определено количество материални блага, отсъствие на болест, определено място.

56d. За Неподвижните, то е неподвижно.
akopyākopyadharmāṇaḥ ||

Освобождението на един Неподвижен не може да се „мести“, защото той не може да падне от това освобождение. Следователно то е неподвижно.

57а. Така той не е освободен в зависимост от случая.³⁴²
ato 'samayamukto 'sau

От това следва, че Неподвижният не се освобождава в зависимост от случая (*асамаявимукта*). Тъй като той резлизира вглъбяване по своя собствена воля, той се освобождава независимо от обстоятелствата (*самая*). Или по-скоро *самая* обозначава „време“: първите пет *Архата* са податливи на падане от своето освобождение, така те са освободени за определено време и също са *самаявимукта*; шестият *Архат* не се поддава на падане от своето освобождение, така той категорично е освободен и следователно е *асамаявимукта*.

57b. Той произлиза от *Дриштинпрапта*.
dr̥ṣṭiprapṭānvayaś ca saḥ |

Неподвижният е бил *Дриштинпрапта*, *Dr̥ṣṭiprāpta* (vi.32).

Дали тези шест *Архата* още от началото на тяхната „религиозна“ кариера принадлежат към семейството (*gotra*)³⁴³ [тоест на семейството *Париханадхарман* – един, който може да падне и пр.], към което са, в качеството си на *Архати*? Или те по-късно са придобили това семейство?

57c-d. Някои *Архати* от самото начало са в сегашните си семейства. Някои стават част от сегашните си семейства в резултат на пречистване или усъвършенстване.³⁴⁴
tadgotrā ādītaḥ kecitkeciduttāpanāgatāḥ ||

Някои *Архати* от самото начало са *Четанадхармани*, *Cetanādharman*. Други *Архати*, след като са били *Париханадхармани*, *Parihāṇadharman*, стават *Четанадхармани* вследствие на пречистване на своите способности и така нататък.³⁴⁵

1. *Париханадхарман* е *Архат*, който се поддава на падане и който не е *Четанадхарман*, ... нито *Пративедханадхарман*.³⁴⁶

2. *Четанадхарман* е *Архат*, който е способен да сложи край на собственото си съществуване по желание,³⁴⁷ без да бъде *Ануракшанадхарман*, *Anurakṣaṇādharman*, и пр.

3. *Ануракшанадхарман* е *Архат*, който е способен да се предпази от падане.³⁴⁸

4. *Стхитакамня*, *Sthitākamru* е *Архат*, който, когато силните причини за падане отсъстват, дори и без да се предпазва, не е не е възможно да бъде помръднат, тоест, той пребивава в

своя резултат. Само че като не пада, при отсъствието на каквото и да било усилие, той не се поддава на напредък.

5. *Пративедханадхарман* е *Архат*, който е способен да проникне без усилие в Неподвижните.

6. *Акопядхарман* или Неподвижен е *Архат*, който е неспособен на падане.³⁴⁹

Когато те са *Шаикши*, на първите двама липсва непрекъснатото отглеждане и интензивното отглеждане. Третият отглежда само непрекъснатите практики. Четвъртият отглежда само интензивните практики. Петият отглежда тези две практики, а шестият отглежда тези две практики с остри умения.

Париханадхарманът не пада непременно и така нататък: *Пративедханадхарманът* не прониква непременно. Тези хора получават различни имена, защото може да се случи да паднат и пр. Приемайки този принцип (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 319c14) се стига до заключението, че шестте вида *Архати* могат да съществуват в Трите *Дхату*.

Но в хипотезата, в която *Париханадхарманът* задължително пада, ... в която *Пративедханадхарманът* задължително прониква, ситуацията се променя: 1) има шест вида *Архати* в *Камадхату*, 2) два вида, а именно *Стхитакамня* и *Акопядхарман* съществуват във висшите сфери, защото в тези сфери (1) няма нито падане (vi.41c-d), от което следва, че няма нито *Париханадхарман*, нито *Ануракшанадхарман*, тъй като там няма защо да се пазят от падане; (2) нито пък има каквато и да било волева мисъл, *четана*, *cetanā*,³⁵⁰ поради което *Четанадхарманът* отсъства от там и (3) нито там има усъвършенстване на уменията (vi.41c-d), следователно *Пративедханадхарманът* отсъства, защото *Пративедханадхарманът*, за да стане *Акопядхарман*, трябва да направи уменията си остри чрез проникване.

Измежду първите пет *Архата*, колко могат да паднат от своите семейства (*gotra*) и колко могат да паднат от своите резултати?

58a-b. Четирима падат от семействата си и петима падат от състоянията си.³⁵¹

gotrāc saturdayāṃ rāṅcānāṃ phalād dhāniḥ

Четирима – *Четанадхарманът* и пр., могат да паднат от своите семейства. *Париханадхарманът* не може да падне от своето семейство.³⁵² Пет – *Париханадхарманът* и пр., могат също да паднат от своите състояния (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 315b11).

58b. Но човек не пада от първото семейство, нито от първото състояние.³⁵³

na pūrvakāt /

1. *Архатът* не пада от своето първо семейство – семейството, което е придобил преди да стане *Архат*, защото това семейство е направено здраво вследствие на Пътя на *Шаикшиа* и *Ашаикшиа*. *Шаикшиа* не пада от своето първо семейство, защото това семейство е било направено здраво посредством земния и свръхземния път. Но човек може да падне от семейство, което е придобил чрез усъвършенстване на собствените умения.³⁵⁴

2. Аскетът не пада от първото състояние, което е придобил, но може да падне от другите. Следователно той не пада от състоянието *Сротаапанна*.³⁵⁵

От тези два принципа следва, че (1) по отношение на *Париханадхарман* са възможни три случая: *Париханадхарманът* или придобива *Нирвана* като остава в своето семейство, или като усъвършенства уменията си, или като пада и отново става *Шаикшиа*; (2) по отношение на *Четанадхарман* са възможни четири случая: три, както по-горе плюс: или като пада и става *Париханадхарман*; (3) и така нататък: пет, шест, седем случая за *Ануракиадхарман*, *Стхитакамня* и *Пративедханадхарман* (добавяйки: или като става *Четанадхарман* ...) (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 320a22).

Когато един *Архат* отново става *Шаикша*, той пребивава в същото семейство, което е било неговото първо семейство. В противен случай при хипотезата, че той ще придобие по-добро семейство, той ще напредне и няма да падне.

Защо не се пада от първото състояние? Защото замърсяванията, изоставени посредством Виждането, нямат опора (*авастука* = *анадхиштхана*, *avastuka=anadhiṣṭhāna*, vii.36). В действителност, имайки *самкаядришти* (v.7) за корен, те съществуват с *атман* за своя опора; само че там няма *атман*.³⁵⁶

Смятате ли, че тези замърсявания имат за свой обект (*аламбана*, *ālabana*) нещо, което не съществува (*абхава*, *abhāva*)?

Не. Те имат *Истините* за свой обект [те ((замърсяванията)) се състоят от разглеждането на *упаданаскандхите* като постоянни и пр.], следователно нямат за свой обект нещо, което не съществува, но грешат по отношение на този обект.

По какво замърсяванията, които се изоставят с Виждане се различават от тези, които се изоставят с Медитация? Тези замърсявания също правят грешка по отношение на техните обекти.

Те се различават от онези, които се изоставят с Виждане. Човек наистина вижда, че идеята за Аз (*атмадришти*, *ātma-dṛṣṭi*) погрешно се приписва на реални неща, физическа материя и пр., които не са „Аз“, качеството „Аз“ под аспекта на същество, което действа, същество, което чувства или същество като *Ишвара* (*Īśvara* – върховното същество, *Шива*). А другите възгледи – привързаност към крайностите (*антаграхадришти*, *antagrāhadṛṣṭi*) и пр. (v.7) – съществуват, имайки за опора същото това „качество Аз“ (*атматва*, *ātmatva*). Като следствие тяхната опора е не-съществуваща, те нямат опора. Докато замърсяванията, които се изоставят с Медитация, а именно жела-

нието, омразата, гордостта и невежеството, имат за своя природа привързаността, антипатията, удовлетворението и объркаността по отношение на физическата материя и пр.: затова, казано абсолютно, те са опора ((основа)), и в този смисъл се различават от замърсяванията, които се изоставят с Виждане. Защото благоприятното, болезненото и пр. е реално по отношение на това, което съществува, докато няма и следа от Аз, от неща, принадлежащи на Аза, от *Ишвара* и пр.

Друго обяснение. Замърсяванията, които се изоставят с Медитация, имат утвърдена опора, характеризираща се като благоприятно, болезнено и пр. А замърсяванията, които се изоставят с Виждане, нямат утвърдена опора, която да се характеризира като Аз или нещо, принадлежащо на Аза. Следователно те нямат опора.

Друга особеност. Сред *Ариите* (= *Шаукиите*), които не размишляват, замърсяванията, които се изоставят с Медитация, могат да възникнат по причина на слабостта на пълната съсредоточеност.³⁵⁷ Тези замърсявания не възникват при *Ариите*, които размишляват. Както човек си мисли, че въжето е змия, ако не го разгледа внимателно (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 36а20) [така също при липса на внимание човек забравя своите метафизични характеристики, непостоянството на приятното и пр.], но грешката за отделна индивидуалност (*атмадришти*, възгледът за съществуването на една вечна душа) не може да възникне у *Ариите*, които не размишляват, защото тази грешка е продукт на размишление.

Следователно светецът не може да падне от изоставянето на замърсяванията, които са били изоставени с Виждане.

Саутрантиките, *Sautrāntika* казват, че човек повече не може да падне от качеството *Архам*.³⁵⁸ И тяхното мнение е правилно, тъй като това може да се потвърди от свещените книги и вследствие на размишление.

1. Аргументи от свещените книги.

(1) Казано е: „Каквото, О *Бхику*, е изоставено, е изоставено чрез *ария праджня*“ (*(āryā prajñā*, знанието на *ария*)).³⁵⁹

2) Казано е: „Заявявам, че *Шаикша* трябва да отглежда бдителност“ ((яснота какво се случва във всеки момент)).³⁶⁰ Благословения не отхвърля бдителността на *Архатите*.

(3) Без съмнение Благословения е казал: „*Ананда*, заявявам, че за *Архата* дори собствеността и почестите са причина за ((появяване на)) препятствие“. Въпреки това *Сутрата*³⁶¹ уточнява, че ако *Архатът* може да падне, то е само от „блаженствата“.³⁶² „Що се отнася до неподвижното освобождение на ума (vi.76c), което се обновява физически (viii.35b), заявявам, че човек абсолютно не може да падне от него“.³⁶³

Но *Вайбхашиките* отговарят: Благословения е уточнил, че не може да се падне от освобождението на ума, когато е неподвижен; така че човек може да се падне от него, когато то е в зависимост от обстоятелствата (*самаики*).

Ние наистина сме в единомислие: Човек може да падне от така нареченото „обстоятелствено“ освобождение на ума. Но какво е това освобождение? Дали то е, както вие си мислите, качеството *Архат*? Не трябва ли по-скоро да се вярва, че Благословения обозначава земните *Дхияни* като „обстоятелствено освобождение“?

Тъй като вглъбяването, което се състои от основните *Дхияни*,³⁶⁴ се осъществява в зависимост от определени обстоятелства – например място, свободно от шум и пр. – то се нарича „в зависимост от обстоятелствата (или обстоятелствено) освобождение“. То също е наречено „грижливо пазено освобождение“, защото всеки път, когато се загуби, човек го желае наново с цел да се наслаждава на „блаженствата“.

Според друг учител [*Бхаданта Рама*, *Rāta*, който е *Саутрантика*], това вглъбяване се нарича „пазено грижливо“, защото, бидейки нечисто, то е „възхитително“ (viii.5).

Но освобождението, което съставлява качеството *Архат*, не е „обстоятелствено“, тъй като то се притежава по един постоянен начин. То повече не се „пази грижливо“, защото човек не трябва да го търси отново. Ако беше възможно някой да падне от качеството *Архат*, защо Благословения казва, че *Архатът* може да падне само от „блаженствата на вглъбяването“?

Като следствие, неподвижното освобождаване на ума принадлежи на всички *Архати*.

Колкото до „блаженствата“, някой *Архати* може да падне от тях, когато, бидейки разсеян от собственост и почести, губи майсторството си във вглъбяването: това е *Архат*, чиито умения са слаби. Един *Архат* не пада от тях: това е *Архат*, чиито умения са остри. *Архатът*, който пада от „блаженствата“, е *Париханадхарман*, а този, който не пада, е *Апаридханадхарман*. По същия начин трябва да се обяснят *Четанадхарман* и пр.³⁶⁵

Каква е разликата между *Апариханадхарман*, *Стхитакамня* и *Акопядхарман*?³⁶⁶

Първият не е усъвършенствал своите способности: те са били остри от самото начало. Третият е усъвършенствал способностите си: никой от тях не пада от вглъбяванията, които те са способни да произведат. Вторият не пада от качествата, в които се намира: по-скоро той не произвежда никакви други качества, които, ако би ги произвел, ще можеше да се придвижи по отношение на тях. Такава е разликата между тези трима светци.

(4) Но Почитаемият *Годхика*, *Godhika* [вариант *Гаутика*, *Gautika*] не е ли паднал от качеството *Архат*?³⁶⁷

Почитаемият *Годхика*, бидейки *Шаикша*, поради свръхнасладата (viii.6) и слабия характер на своите способности, е паднал много пъти от „обстоятелственото освобождение“: в своето отвращение той се е пробождал с кама. Поради неговата без-

пристрастност що се отнася до тялото и живота му, той е придобил качеството *Архат* и *Нирвана* точно в момента на смъртта.³⁶⁸ Следователно той не е паднал от качеството *Архат*.

(5) *Дашоттара*, *Daśottara* учи: „Има *дхарма*, която човек трябва да произведе, а именно обстоятелственото, грижливо пазеното освобождение. Има *дхарма*, която човек трябва да обнови ((актуализира)), а именно неподвижното освобождение на ума“.³⁶⁹

Ако обстоятелственото и грижливо пазеното освобождение бяха качеството на един *Архат* и следователно ако качеството *Архат* беше два вида, защо *Дашоттара*, единствена от *Сутрите*, говори два пъти, под две различни имена, за качеството *Архат*? Нещо повече, никоя част от Писанието не използва израза „да произведе качеството *Архат*“; то винаги казва, че човек трябва да обнови това качество.

Казвате ли, че качеството *Архат*, до степента, до която се свързва със слабите способности, трябва да се произведе?³⁷⁰ Какво имате предвид с това? Че то може да бъде „произведено“? Но тогава самото качество *Архат*, свързано с остри способности, може да бъде произведено. Че то заслужава да се произведе? Още една причина за това, че второто качество на *Архата* си заслужава да се произведе.

Така че обстоятелственото освобождение не е качеството *Архат*.

6) Но ако това е така, защо Писанието говори за „освободен вследствие на обстоятелствата“ *Архат*?

Това е един *Архат*, който поради слабостта на своите способности зависи от определени обстоятелства, за да осъществи вгълбяване. Един *Архат*, който се противопоставя на това, е този, който „не е освободен вследствие на обстоятелствата“.

(7) Според *Абхидхарма*,³⁷¹ чувственото желание възниква поради три причини: 1) латентното замърсяване (*анушя*) на чувственото желание не е напълно познато, не е било изоставено; 2) някои *дхарми* се представят като благоприятстващи

нарастването на чувственото желание; 3) има грешна преценка. [Само че общо тези три причини в случая с *Архата* е невъзможно ((да се случат))].

Ще каже ли някой, че *Абхидхарма* говори за чувствено желание, произведено от съвкупността от неговите причини [а не, че чувственото желание може да възникне, като има непълни причини, поради едничката сила на външен обект, *вишая, viṣaya*]? Каква *дхарма* тогава възниква без за нея да са изпълнени всички причини?³⁷²

2. Нека преминем към аргументите на здравия разум.

У *Архата* са възникнали *дхарми*, които се противопоставят на замърсяванията и които са с такава природа, че замърсяванията са намалени до положението абсолютно да не могат да възникнат, *анутпаттидхарман, anutpattidharman*. Как тогава *Архатът* може да падне?

Ще кажете ли, че такива *дхарми* не възникват у *Архата*, че у него замърсяванията съществуват в състояние на семе, че това, което съставлява семето на замърсяванията, не е било изкоренено?³⁷³ Как при тази хипотеза може за *Архата* да се казва, че е *кишинасрава, kṣīṇāsrava* – човек, чиито пороци (*асрава, āsrava*) са отсечени (*кишина, kṣīṇa*)? А ако той не е *кишинасрава*, как може да се казва, че е *Архат*?³⁷⁴

3. Но [отговарят *Вайбхашиките*] теорията за не-падането на *Архата* противоречи на *Ангаракаришупама, Aṅgārakarīṣūpama*.³⁷⁵

Тази *Сутра* казва:³⁷⁶ „Един мъдър *Ария Шравака*, който следва това жизнено правило, който прекарва времето си по този начин (*евам чарата евам вихаратас; evaṁ carata evaṁ viharatas*),³⁷⁷ понякога поради слабостта на пълното съсредоточаване се случва³⁷⁸, той да произвежда лоши мисли“. Само че този *Ария Шравака* не е *Шаикша*, а *Архат*, защото *Сутрата* казва по-нататък: „За дълъг период от време умът му е предразположен към отделяне далеч от замърсяванията ... умът му е обърнат към *Нирвана*“. А ние допълнително знаем,³⁷⁹ че тези качества „притежаване на ум предразположен към отделяне“ и

пр., са някои от силите на *Архата*, чиято сила още се определя с думите: „неговият ум е студен, пречистен по отношение на всички *дхарми*, в които пороците намират подслон“.

Ще отговорим: Да, текстовете са такива.³⁸⁰ Но *Ангаракаршупама* се отнася за *Шаикшиа*, а не за *Архат*. В действителност само за *Шаикшиа* може да се каже, че „докато действията не са „добре разбрани“ от *Бхикишу*, дори когато отглежда тези действия по този начин, понякога у него ще възникнат замърсявания“³⁸¹.

Вайбхашиките твърдят, че от качеството *Архат* също може да се падне.

Единствено *Архатите* ли са разделени в шест семейства (*готра*)? И така ли е за другите?

58c. ***Шаикшите* и не-*Ариите* също са от шест семейства.**³⁸²

śaikṣānāryāś ca ṣaḍgotrāḥ

Шаикшите и *Притхагджаните* също са от шест семейства: семействата на *Архатите* имат своите предци в тези семейства.

58d. **В Пътя на Виждане няма усъвършенстване.**

saṅcāro nāsti darśane ||

Човек може да усъвършенства своите способности извън Пътя на Виждане на Истините, но не и докато прекосява този Път, защото имайки предвид неговата бързина [всичко петна-

десет момента, vi.28], той не може да завърши подготвителните практики, необходими за усъвършенстването.³⁸³

Някои усъвършенстват своите способности като *Притхагджани*,³⁸⁴ други – като *Шраддхадхимукти*.³⁸⁵

Цитираната по-горе *Сутра* (стр. 1446) казва: „Заявявам, че човек може да падне от всяко от четирите блаженства на вглъбяването, което е придобил, но по отношение на неподвижното освобождаване на ума, физически обновено, заявявам, че от него абсолютно не може да се падне“.

Как тогава един Неподвижен *Архат* може да падне от блаженствата?

59a-b. Има три вида падания: от това, което е придобито, от това, което още не е придобито и от осъществяване.³⁸⁶

parihāṇis tridhā jñeyā prāptāprāptopabhogataḥ |

Който пада от притежаването на духовно качество, пада от каквото е било придобито.

Който не придобива духовно качество, което предстои да бъде придобито, пада от каквото още не е придобито.

Който не обновява ((актуализира)) духовното качество, което притежава, пада от това постижение (*упабхога*, *упабхога*, наслада).

Сред тези падания

59c-d. **Последното, по отношение на Учителя; второто също и по отношение на един Неподвижен; всички три по отношение на другите.**³⁸⁷
antyā śāsturakopyasya madhyā cānyasya tu tridhā ||

1. Буда пада само от постижение: [загрижен за доброто на своите последователи, той прекратява насладата си от блаженството].

2. Неподвижният (*Акопядхарман*) пада и от постигнатото и от това, което още не е придобито, защото той не е придобил непременно *дхармите*, свойствени за много видни личности.³⁸⁸

3. *Архатите*, които не са неподвижни, също падат от каквото са придобили.

Следователно фактът, че един Неподвижен пада от постигнатото от него, не противоречи на горната *Сутра*.

Учителите, които отричат каквото и да било падане (*апариханивадин, aparihāṇivādin*) казват: „Чистото освобождаване на който и да било *Архат* е неподвижно, но Неподвижният трябва да се дефинира, както посочихме. Следователно не може да се възразява: как един Неподвижен пада от блаженствата?“³⁸⁹

Дали светецът, който пада от състоянието *Архат*, взема ново съществуване?

60a. **Той не умира, след като е паднал от своя резултат.**³⁹⁰
mriyate na phalabhraṣṭaḥ

Той никога не умира в състоянето на паднал от своя резултат. В действителност *Сутрата* казва: „О *Бхикуу*, става така, че мъдрият *Ария Шравака* изпитва слабост при пълното съсредоточаване; неговото съсредоточаване става бавно. Но той

бързо отхвърля, прави да изчезне, унищожава, изтребва [тази слабост на пълното съсредоточаване]³⁹¹.

Ако беше обратното, ако човек, станал *Архат*, падаше от състоянието *Архат* и продължаваше да се превъплъщава, религиозният живот (*брахмачаря*, *brahmacarya*) не би вдъхвал доверие.³⁹²

Човек, паднал от състояние, не върши това, което човек, който пребивава в същото състояние, не може да извърши:

60b. **Той не върши каквото не трябва да се върши.**³⁹³
tad akāryaṃ karoti na |

Дори и паднал, той не върши онова, което е в противоречие с неговото състояние (например, *абрахмачаря*). По същия начин един герой може да бъде „преместен“ ((да си смени мястото)), но той не пада.

Колко Неустойими Пътя и колко Пътя на Освобождение се включват в трансформацията или усъвършенстването на способностите?

60c-d. **За Неподвижните има девет пътя от двата вида.**³⁹⁴
vimuktyānantaryapathā navākopye

Пративедханадхарманът, който усъвършенства своите способности и прониква в семейството на Неподвижните, трябва да произведе девет Неустойими Пътя, девет Пътя на Освобождение, съвсем както и *Шаикшиа*, за да придобие качеството *Архат* [при разединяването си от *Бхавагра*].

Защо така?

60d. **Заради неговото интензивно отглеждане.**³⁹⁵
atisevanāt ||

Пративедханадхарманът интензивно е отглеждал семейството на слабите способности. Следователно това семейство не може да бъде трансформирано без ((полагането на)) голямо усилие. В действителност то е било направено здраво както от Пътя на *Шаикша*, така и от Пътя на *Ашаикша*.

61a. **За Дриштипрапта, един от всеки вид.**
dr̥ṣṭyāptatāyām ekaikaḥ

За трансформирането на способностите, чрез които *Шраддхадхимукта* [= *Шаикша* със слаби способности] става *Дриштипрапта* [= *Шаикша* с остри способности], трябва да има един Неустоим Път и един Път на Освобождение.

И в двата случая (60c-d и 61a) има подготвителен път (*прайогамарга, prayogatārga*).

Неустоимите Пътища и Пътищата на Освобождение са

61b. **Чисти пътища**
anāsravāḥ

Защото способностите на *Ариите* не могат да бъдат трансформирани чрез нечисти пътища.

Къде способностите могат да бъдат трансформирани?

61b. **Има трансформация сред хората.***nṛṣi vardhanam |*

Само хора могат да трансформират своите способности. Никъде другаде няма трансформация, защото другаде падането е невъзможно.³⁹⁶

В коя сфера съществуват *Ашаикшите* и *Шаикшите*, за да трансформират своите способности?

61c. ***Ашаикшите* – в девет сфери.**³⁹⁷*aśaikṣo nava niśritya bhūmīḥ*

А именно в *анагамя*, *дхиянантара*, Четирите *Дхияни* и Трите *Арупи* [защото в тези сфери може да се придобие същото състояние *Архат*].

61d. ***Шаикша* – в шест.***śaikṣas tu ṣaṭ*

С изключение на трите *Арупи*. Защо?

61d-62b. **Защото *Шаикша*, който увеличава способностите си като изоставя състояние и вследствие на напредък, придобива състоянието.**³⁹⁸*ataḥ || saviśeṣaṃ phalaṃ tyaktvā phalamāpnoti vardhayan |*

Когато *Шаикша* усъвършенства своите способности, той губи състоянието (= *Сакридагамифала*, *Sakṛdāgātiphala*) – състояние, което е придобил посредством пътя на слабите способности. Той губи своята *вишеша*, тоест напредъка, който е постигнал – подготвителните пътища, Неустоимия Път, Пътя на Освобождението и Пътя на Съвършенството – при разеди-

няване от *Дхияните* – напредък, осъществен със слаби способности.³⁹⁹ Той придобива само състояние, принадлежащо на семейството на острите способности, състояние, формиращо част от разединението от *Камадхату*, но не състоянието *Анагамин*, което е от *Арупядхату*.⁴⁰⁰

Архатите поради разлика в способностите си, са девет на брой.

62с-d. Двама Буди и седем *Шраваки*, *Архатите* имат девет класа способности.⁴⁰¹

dvau buddhau śrāvakāḥ sapta navāite navadhendriyāḥ ||

Шраваките са седем на брой – пет, първият от които е *Париханадхарман*, плюс *Неподвижният* (= *Акопядхарман*), който се разделя на две в зависимост дали от началото си е от „неподвижно“ семейство или е придобил това семейство чрез усъвършенстване на способностите си.⁴⁰²

Двамата Буди – *Пратиекабуда* и *Буда* – са разновидности на *Неподвижните*.

Това прави девет индивида, чиито умения са съответно слаби-слабо и пр.⁴⁰³

Ариите са общо седем на брой: 1. *Шраддханусарин*, 2. *Дхарманусарин*, 3. *Шраддхадхимукта*, 4. *Дриитипрапта*, 5. *Каясакиин*, 6. *Праджнявимукта* и 7. *Убхаятобхагавимукта*.⁴⁰⁴

63а-с. Седем пудгала, в зависимост от тяхното отглеждане, способности, вглъбяване, освобождаване – от два.⁴⁰⁵

prayogākṣasamāpattivimuktyubhayataḥ kṛtāḥ | pudgalāḥ sapta

1. По причина на тяхното отглеждане (*прайога*) съществуват *Шраддханусарин* и *Дхарманусарин* (vi.29a-b). В началото, в състоянието на *Притхагджана*, поради вяра (*шраддха*) първият, поради подтика на друг [тоест учейки основите на пълната съсредоточеност и пр. от друг] се отдава (*прайога*) на неща,⁴⁰⁶ тоест, посвещава се на размишление и медитация. Вторият се отдава по същия начин, но като следва (*анусара*, *анусара*) *дхармите*, тоест дванадесеторните Писания и като непрекъснато сам преследва (*анусарати*, *анусарати*) *дхармите*, тоест частите на *Бодхи* (*бодхипакшика*, *bodhipākṣika*, букв. крилата на просветлението).

2. По причина на техните способности съществуват *Шраддхадхумукта* и *Дришитипрапта* (vi.31c-d). Техните способности съответно са слаби и остри в зависимост от доминацията при първите на намерение, произлизащо от вяра (*шраддая адхимокшах*, *śraddayā adhimokṣaḥ*) и мъдрост (*праджня*, *праджня*) – при вторите.

3. По причина на вглъбяването (*саманатти*, *саманатти*) съществува *Каясакшин* (vi.43c-d), защото той е осъществил Вглъбяването в Унищожението (vi.43c, viii.33a).

4. По причина на освобождаването съществува *Праджнявимукта* (vi.64a-b).

5. По причина на вглъбяването и освобождението съществува *Убхаятобхававимукта* (vi.64a-b).

Така от гледна точка на изброяването, те са седем.

63с. Те са шест.

ṣaṭ tv ete |

Тези седем от гледна точка на фактическите неща са шест.

63d. Двама съществуват във всеки от трите пътя.

dvau dvau mārgatraye yataḥ||

В Пътя на Виждане съществуват двама *пудгала* или човека – *Шраддханусаринът* и *Дхарманусаринът*, които в Пътя на Медитацията стават *Шраддхадхимукта* и *Дришитипрапта*, а в Пътя на *Архата* (= *Ашаикшамарга*) – *Самаявимукта* и *Асамаявимукта*.

Шраддханусаринът:

1. От гледна точка на способностите си бива три вида: неговите способности са слаби по дефиниция, но те могат да бъдат или слаби-слабо, или слаби-средно, или слаби-силно.

2. От гледна точка на семейството – пет вида: от семейството на *Париханадхарманите* и пр. (vi.56).

3. От гледна точка на Пътя – петнадесет Знания (vi.26-27).

4. От гледна точка на разединяването – седемдесет и три вида: (1) вързани с всички връзки ((окови)) от *Камадхату*; (2-10) разединени от една ... от девет категории връзки в *Камадхату*; (11-19) разединени от една ... от девет категории връзки в Първата *Дхияна* и така продължавайки до и включително *Акинчаняятана*. Осем пъти по девет: разединяване от *Камадхату*, от Четирите *Дхияни* и от трите *Арупи*, прави седемдесет и две плюс всички връзки от *Камадхату*, седемдесет и три.

5. От гледна точка на физическия индивид (*ашрая*, *āśraya*): девет вида: родени в един от трите *Двипи* ((континент)) [с изключение на *Уттаракуру*], родени в едно от шестте небеса на *Камадхату*. По-нагоре Пътят на Виждане отсъства.

Вземайки всички тези различия предвид, имаме 147,825 вида *Шраддханусарини*. Изчисленията, отнасящи се до другите светци, се правят със същите елементи, като разликата е в наименованията.⁴⁰⁷

Кой е светецът, наречен *Убхаятобхагавимукта*, *Ubhayato-bhāgavimukta* („един, който е двойно освободен“)? Кой е светецът, наречен *Праджнявимукта* („един, който е освободен чрез *праджня*“)?

64a-b. **Този, който притежава унищожението е двойно освободен, другият е освободен чрез *праджня*.**⁴⁰⁸
nīrodhalābhyubhayatovimuktaḥ prajñāyetaṛaḥ |

Този, който е влязъл във Вгльбяването в Унищожението (vi.43c-d), тоест който е надарен с унищожение, се нарича „двойно освободен“, защото чрез силата на *праджня* и на вгльбяването, той е освободен от пречките на замърсяванията и от пречките, които се противопоставят на възникването на осемте освобождения.⁴⁰⁹

Другият е „един, който е освободен чрез *праджня*“, защото със силата на *праджня* е освободен от пречките на замърсяванията.

Благословения е казал: „Този, който е изоставил петте замърсявания, посочени по-долу, и който не е обект на падане, е завършен *Шаикша*“.⁴¹⁰ Как *Шаикша* е завършен?

64c-d. **От гледна точка на вгльбяването, на способностите и на резултата се казва, че *Шаикша* е завършен.**⁴¹¹
samāpattindriyaphalaiḥ pūrṇaḥ śaikṣo 'bhidhīyate ||

Завършеният *Шаикша* е три вида: завършен в зависимост от резултата, способностите и вгльбяването. *Анагаминът* от клас *Шраддхадхимукта* (vi.31c), който не е *Каякиин* (vi.43), е завършен само от гледна точка на неговия резултат.

Светецът от клас *Дриштишранта* (vi.32), който не е разединен от *Камадхату*, е завършен само от гледна точка на способностите си.

Анагаминът от клас *Шраддхадхимукта*, който е *Каякишин*, е завършен от гледна точка на неговия резултат и неговото вглъбяване.

Анагаминът от клас *Дриштишранта*, който е *Каякишин*, е завършен от гледна точка на неговия резултат, способности и вглъбяване.

Един *Шаикша* не може да бъде завършен само от гледна точка на своето вглъбяване, защото Вглъбяването в Унищожението предполага състоянието *Анагамин*, откъдето и пълнота или съвършенство от гледна точка на резултата. По същия начин един *Шаикша* не може да бъде завършен само от гледна точка на своите способности и своето вглъбяване.

65a. *Ашаикша* е завършен от две гледни точки.

aśaikṣaparipūrṇatvaṃ dvābhyām

От гледна точка на неговите способности и вглъбяване. В действителност няма *Ашаикша*, който да не е завършен от гледна точка на неговото състояние. Следователно съвършенството от гледна точка на състоянието се брои за съвършенство.

Праджнявимукта (vi.64), който е *Асамаявимукта* (vi.56) е завършен от гледна точка на своите способности.

Убхаятобхагавимукта, който е *Самаявимукта*, е завършен от гледна точка на своето вглъбяване. *Убхаятобхагавимукта*, който е един *Асамаявимукта*, е завършен от гледна точка на своите способности и вглъбяване.

Много видове пътища бяха изброени: земния и свръхземния; Пътищата на Виждане, Медитация и на *Ашаикша*; Подготвителния Път, Неустоимия Път, Пътя на Освобождение и Превъзходния Път. Накратко, колко вида пътища има?

65b-d. **Накратко, пътят е четири вида: Подготвителен, Неустоим, Освобождение и Превъзходен.**

mārgaḥ samāsataḥ | viśeṣamuktyānantaryaprayogā-khyaś caturvidhaḥ ||

Прайогамарга, Пътят на Отдаване ((на практиката)) или на Подготвителното Отглеждане е пътят, чрез който, следвайки го, възниква Неустоимият Път.⁴¹²

Анантарямарга, Неустоимият Път (vi.28b) е пътят, чрез който се изоставя едно препятствие (vi.64a-b).⁴¹³

Вимуктимарга, Пътят на Освобождението е първият път, който възниква свободен от препятствия, които се изоставят с помощта на Неустоимия Път.⁴¹⁴

Вишешамарга, Превъзходният Път е пътят, различаващ се от предишните пътища.⁴¹⁵

Какво е значението на думата *марга*, път?⁴¹⁶

Пътят е пътят до *Нирвана*, защото тръгва от тук; или по-скоро, защото чрез него се търси *Нирвана*.⁴¹⁷

Но как Пътят на Освобождението и Превъзходният Път са пътища? В действителност от Подготвителния Път и от Неустоимия Път зависи придобиването на *Нирвана*.

Това е защото Пътят на Освобождение и Превъзходният Път са успоредни на пътищата на изоставяне (*Праханамарга* = Неустоимия Път в най-висша степен) от гледна точка на обекта (Истините), техните аспекти (шестнадесет аспекта – непосто-

яноство и пр.) и тяхната чистота. Те са разграничени като по-висши, защото имат за свои причини всички пътища на изоставяне плюс самите пътища на изоставяне. И още повече, защото с помощта на тези два пътя човек придобива по-висши и по-висши пътища: (Пътят на Освобождение е необходим за придобиване на нов Неустоим Път). Или по-скоро, защото чрез тези два пътя човек влиза в *нирупадхишеша*, *nirupadhiṣeṣa* *Нирвана* – *Нирвана* без остатък.⁴¹⁸

Пътят също е наречен *пратипад*, *pratīpad*, маршрут, защото чрез него човек пристига в *Нирвана*.⁴¹⁹

Има четири маршрута: маршрути, трудни както за бавни, така и за бързи интелекти и маршрути, лесни както за бавни, така и за бързи интелекти.⁴²⁰

66а. Пътят, принадлежащ на Дхияните, е лесният маршрут.

dhyāneṣu mārgaḥ pratīpat sukḥā

Пътят (Подготвителният Път и пр.), отгледан в *Дхияните*, тоест докато човек е в *Дхияна*, е лесният маршрут. Защото *Дхияните* са надарени с части (viii.1, 10) и предоставят съвършен баланс на спокойствие (*шаматха*, *śamatha*) и прозрение (*випашяна*, *vīpaśyanā*) – той е в резултат на това, че в *Дхияните*, маршрутът се движи ((букв. плува)) без усилие.⁴²¹

66б. Трудните маршрути принадлежат на другите сфери.

duḥkhā 'nyabhūtiṣu |

Пътят в *анагамя*, *дхиянантара* и *Арупите* е трудният маршрут, защото тези вгълбявания не са надарени с части и спокойствието и прозрението не са в равновесие. В *Анагамя* и

дхиянантара силата на прозрението, която е голяма, надвишава спокойствието, което е малко. Обратното е в сила за *Арупите*.

Тези два маршрута

66с-d. Когато интелектът е слаб, те са маршрути за бавен интелект. В обратния случай – маршрути за бърз интелект.

dhandhābhijñā mṛdumateḥ kṣiprābhijñetarasya tu ||

Независимо дали маршрутът е лесен или труден, когато способностите са слаби, маршрутът е за бавни интелекти (*дхандхабхиджня*, *dhandhābhijñā*). Когато способностите са остри, маршрутът е за бързи интелекти.

Маршрутът е наречен за слаби интелекти, когато в него интелектът (*абхиджня*) е бавен (*дхандха*). *Абхиджня* е еквивалент на *праджня*, а *дхандха* – еквивалент на *манда*. По същия начин маршрутът е за бързи интелекти, когато в него *абхиджня* е бърза, тоест когато в него *праджня* е остра. Или по-скоро може да се обясни: *абхиджня* у човек със слаб ум е бавна ...; *абхиджня* у човек с остър ум е бърза.

Пътят получава името *бодхипакшика*, *bodhipākṣika*, „съдържащ адютантите ((крилата) на *Бодхи*)“.⁴²² Има тридесет и седем адютанта на *Бодхи*, а именно четирите основи на пълната съсредоточеност, четирите правилни усилия,⁴²³ четирите свръхестествени сили (*риддхипада*, *ṛddhipāda*), петте способности, петте сили, седемте части на *Бодхи* (*бодхянга*, *bodhyaṅga*) и Благородния Осморен Път.⁴²⁴

67a-b. **Знанието за Разрушението със Знанието за Не-Възникването е Бодхи.**⁴²⁵
anutpādakṣayañjāne bodhiḥ

Знанието за Разрушението и Знанието за Не-Възникването са *Бодхи* ((просветление)), което, поради различieto на светците, които ги придобиват, е тройно: *Шравака Бодхи*, *Практика Бодхи* и *Ненадминато, Съвършено Бодхи*. В действителност чрез тези две Знания човек напълно изоставя невежеството.⁴²⁶ Чрез първото човек фактически знае, че задачата е изпълнена, а чрез второто – че няма повече нищо за вършене от задачата.⁴²⁷

67b-c. **Понеже го благоприятстват, тридесет и седем дхарми са негови адютанти.**
tādanulomyataḥ | saptrīṣṣattu tatpakṣyāḥ

Тъй като благоприятстват (*анулома*, *anuloma*) *Бодхи*, тридесет седем *дхарми* са адютанти на *Бодхи* (*бодхипаксия*).⁴²⁸

67d. **Тридесет и седем от гледна точка на името, но десет основни неща.**⁴²⁹
nāmato dravyato daśa ||

Кои са тези десет неща?

68a-c. **Вяра, енергия, пълна съсредоточеност, *праджня*, вгълбяване, радост, безпристрастност, решителност, морал и склонност.**⁴³⁰
śraddhā vīryaṃ smṛtiḥ prajñā samādhiḥ prītyupekṣaṇe | praśrabdhiśīlasaṃkalpāḥ

Как така?

68d-69b. **Основата на пълната съсредоточеност е *праджня*; енергията получава името правилно усилие; свръхестествените сили са *самадхи*.**

*prajñā hi smṛtyupasthitiḥ || vīryaṃ samyakprahā-
ṇākhyam-ṛddhipādāḥ samādhayaḥ |*

Основите на пълната съсредоточеност, правилните усилия (*самякпрадхана, samyakpradhāna*) и свръхестествените сили по своята природа са *праджня*, енергия и *самадхи*.

1. Така имаме пет неща: вяра, енергия, пълна съсредоточеност, *самадхи* и *праджня*, които под тези имена правят пет способности и пет сили.

Сред тези пет неща, *праджня* е „направена“ от:

а) четирите основи на пълната съсредоточеност;⁴³¹

б) една от частите на *Бодхи* – изследването на *дхар-мите* (*дхармаправичая, dharmapraṇicaya*);

в) една от частите на Благородния Осморен Път – Правилните Възгледи.

Енергията е „направена“ от:

а) четирите правилни усилия;

б) една от частите на *Бодхи* – енергията;

в) една от частите на Благородния Осморен Път – Правилното Усилие.

Самадхи е „направено“ от:

а) четирите свръхестествени сили;

б) една от частите на *Бодхи* – *самадхи*;

в) една от частите на Благородния Осморен Път – Правилната Съсредоточеност.

Пълната съсредоточеност е направена от:

а) една от частите на *Бодхи* – пълна съсредоточеност;

б) една от частите на Благородния Осморен Път – Правилната Пълна Съсредоточеност.

2. Какво имаме в допълнение, което тези първи пет неща не са?

Сред частите на *Бодхи*: радост, решимост (ii.25, стр. 192), безпристрастност; сред частите на Благородния Осморен Път: Правилните Мисли и трите части на морала: Правилна Реч, Правилно Действие и Правилен Начин на Живот – които се броят за едно нещо – морал.

Имаме пет плюс пет неща, следователно адютантите на *Бодхи* са „направени“ от десет неща.

Според *Вайбхашиките* има единадесет неща. Правилната Реч и Правилните действия правят заедно едно нещо, а Правилният Начин на Живот е отделно нещо (вж. iv.85c-d). Така моралът (*шила*)⁴³² се брои за две неща, добавени към предишните девет неща.

Казахме, че основите на пълната съсредоточеност, правилните усилия и свръхестествените сили по своята природа са *праджня*, енергия и *самадхи*.

69c-d. **Една дефиниция според тяхното значение; те всичките са качества, които възникват от отглеждане.**

pradhānagrahaṇaṃ sarve guṇāḥ prāyogikāstu te ||

Предишните дефиниции се отнасят до най-важните елементи на основите на пълната съсредоточеност и пр. Но всички тези адютанти на *Бодхи* са също сбор от качества, чисти или нечисти, които са възникнали от подготвителното отглеждане (*прайогика*, ii.71b), от слушане, от размишление или от медитация.⁴³³

Защо енергията е наречена правилно усилие?

Защото посредством енергията, тялото, речта и умът са приведени в действие правилно.

Защо *самадхи* е наречено свръхестествена сила (*риддхи-пада*, *ṛddhipāda*)?⁴³⁴

Защото *самадхи* е основата (*пада* = *прапиштха*; *рāda* = *прапиштā*) на *риддхи*, тоест, „успехът“ на всички духовни качества.

Но някои учители [*Вайбхашиките*] твърдят, че свръхестествената сила е *самадхи* и че четирите – желание, ум, енергия и изследване – са „краката“, *пади*, *рāda* на тази свръхестествена сила: следователно те трябва да кажат, че адютантите на *Бодхи* са тринадесет на брой, добавяйки желанието и ума към техния списък с единадесет. Освен това да се твърди, че свръхестествената сила е *самадхи* означава да се противоречи на *Сутрата*, която дефинира свръхестествената сила така: „Какво е свръхестествена сила? Аскетът извършва различни работи с чудотворна сила; бидейки един, той става много“⁴³⁵ и така нататък.⁴³⁶

Защо вярата, енергията и пр. са наречени способности и сили?

Според това дали са слаби или силни, защото способностите и силите не могат да бъдат счупени или прекършени.⁴³⁷ (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 726b16).

Как се обяснява редът на способностите?

За да се придобие резултат, в който човек вярва (*шраддха*), той прави усилие (*вилям арабхате*, *vīlyam arabhate*). Когато човек се самозаставя, налице е установяване ((задвижване)) на основата на пълната съсредоточеност (*смритюпа-стхити*, *smṛtyupasthiti*). Когато пълната съсредоточеност се установи, човек фиксира ума (*самадхи*), за да избегне разсейване. Когато умът е фиксиран, възниква съзнание, което съответства на обекта (*праджня*).

В кои нива се намират различните адютанти на *Бодхи*? В кои нива са важни фактори ((*дхарми*))?

Вайбхашиките казват:

70. Те образуват седем групи, които са разпределени в последователност от първоначалното ниво, *нирведхабхагите*, Медитацията и Виждането.⁴³⁸
ādikarmikanirvedhabhāgīyeṣu prabhāvitāḥ | bhāvane darśane caiva sapta vargā yathākramam ||

В първоначалното ниво са налице основите на пълната съсредоточеност, защото на това ниво човек изследва тялото и пр.⁴³⁹

В нивата *Топлина* (*Ушмагата*, *Uṣmagata*) са налице правилните усилия (*самякпрадхана*, *samyakpradhāna*), защото на това ниво човек увеличава енергията си – нарастване, което е основата за напредък.

Във *Върховете* (*Мурдхан*, *Mūrdhan*) са налице свръхестествени сили, защото поради тях човек придобива състоянието, от което корените на доброто не могат да бъдат загубени.⁴⁴⁰

Способностите са в *Търпенията*, защото на това ниво вярата, енергията и пр. стават доминиращи (*адхипатяпрапта*, *ādhipatyaprāpta*, вж. ii.2a-b) поради факта, че в *Търпенията* човек повече не е способен на падане (vi.23b).

Силите са във *Върховните Земни Дхарми*, защото на това ниво вярата, енергията и пр. повече не могат да бъдат прекършени нито от замърсяванията – защото те не се активизират – нито от които и да било земни *дхарми*.

Частите на *Бодхи* са в Пътя на Медитацията, защото този Път е близо до *Бодхи*, тоест до Знанието за Разрушението и

Знанието за Не-Възникването, в които Пътят на Виждане е отделен от Пътя на Медитация.

Частите на Благородния Осморен Път са в Пътя на Виждане, защото този Път се характеризира с напредък: защото човек върви бързо.⁴⁴¹

[Но някой ще каже, Пътят на Виждане произлиза от Пътя на Медитация. Защо не уважаваме този ред?] *Сутрата* най-напред изрежда частите на *Бодхи* (= Пътя на Медитацията) и след това частите на Благородния Осморен Път (= Пътя на Виждането) с цел да има ред, отговарящ на броя на частите – най-напред седем, а след това осем. Изследването на *дхармите* (*дхармаправичая*, *dharmapraṇicaya*) е едновременно *Бодхи*, и част от *Бодхи*, а Правилните Възгледи са Пътя и част от Благородния Осморен Път (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 726c4).

Такова е учението на *Вайбхашиките*.

Други учители се придържат към реда на адютантите на *Бодхи* без да нарушават обичайната последователност, като поставят, както им е удобно, първо Пътя на Виждане и след това Пътя на Медитация.

Има първо:

1. Основи на пълната съсредоточеност, които съществуват с цел обуздаване на мислите (*буддхи*), които естествено се разпиляват, понеже се разсейват от различни обекти. Четирите основи на пълната съсредоточеност „връзват“ ума, защото в *Сутрата* е казано: „... с цел да изхвърли идеята за желанията,⁴⁴² които имат своята основа в жаждата ...“ (*Мадхяма*, *Madhyama*, TD 1, т. 758b5).⁴⁴³

2. Енергията (*виря*) нараства посредством силата на основите на пълната съсредоточеност, посредством контрола над и усилието (*прадхана*, *pradhāna*) на ума чрез извършване на че-

творната задача: изоставяне на лошите *дхарми*, които са били произведени, не-произвеждане на лоши *дхарми*, които не са били произведени ... : това са четирите правилни усилия.

3. След това поради пречистването на вглъбяването (*самадхи*) възникват и се отглеждат свръхестествените сили.

4. Подкрепяни от вглъбяването, възникват вяра, енергия и пр., които са доминиращи измежду свръхземните *дхарми* (*локоттарадхарма*, *lokottaradharmā*), тъй като водят до тях: те са способностите – *индриите*.

5. Същите вяра, енергия и пр., когато триумфират над нарастването на техните опоненти, са силите – *бала*, *bala*.

6. Частите на *Бодхи* възникват в Пътя на Виждането, защото за първи път аскетът разбира истинската природа на *дхармите*. [*Бодхи* обозначава чиста *праджня* ((мъдрост)).]

7. Частите на *Бодхи* възникват в Пътя на Виждане и в Пътя на Медитация. В действителност е казано: „Така чрез медитацията Благородният Осморен Път отива до своята пълнота; чрез медитацията четирите основи на пълната съсредоточеност отиват до своята пълнота ... чрез медитацията седемте части на *Бодхи* отиват до своята пълнота“.⁴⁴⁴ [Следователно Благородният Осморен Път съществува и в Пътя на Медитацията, защото този ((Благороден Осморен)) Път, в Пътя на Виждане, не придобива пълнота чрез медитация].

Освен това е казано: „О *Бхику*, да се казва: „думи, съответстващи на истината е един израз, който говори за Четирите Истини; О *Бхику*, да се казва „да се напредва с помощта на Пътя“ е израз, който говори за Благородния Осморен Път“.

Следователно, тъй като Благородният Осморен Път съществува и в Пътя на Виждане, и в Пътя на Медитация, редът, който поставя първо частите на *Бодхи* и след това частите на Благородния Осморен Път, е оправдан.

Сред адютантите на *Бодхи* колко са чисти и колко – нечисти?

71a-b. Частите на *Бодхи* и частите на Пътя са чисти.

anāsravāṇi bodhyaṅgamārgāṅgāṇi

Те са единствено чисти, защото са поставени в Пътя на Виждане и в Пътя на Медитация. Без съмнение има правилни земни възгледи⁴⁴⁵ и пр., но те не се наричат части на Благородния Осморен Път.

71b. Другите биват два вида.⁴⁴⁶

dvidhetare |

Другите адютанти на *Бодхи* са или чисти, или нечисти.

Колко съществуват в различните сфери? (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 497b26).

71c. Всички съществуват в Първата Дхияна.

sakalāḥ prathame dhyāne

Общо тридесет и седем.

71d. В *анагамя* – с изключение на радостта.⁴⁴⁷

anāgamye prīṭivarjitāḥ ||

Защо радостта (част от *Бодхи*) отсъства от *анагамя*?

Защото праговете пред вглъбяването (*самантаки*) се реализират само със сила⁴⁴⁸ и пак, защото включват страх от падане в по-нисша сфера.

72а. **Във Втората – с изключение на мислите.**⁴⁴⁹
dviṭīye 'nyatra saṃkalpāt

Във Втората *Дхияна* мислите (част от Осморния Път) отсъстват, но другите тридесет и шест адютанта на *Бодхи* остават. Мисълта отсъства, тъй като *вичара*, ((*vicāra*, фин ум)) също отсъства.

72b. **В две – с изключение на едната и на другата.**
dvayos taddvayavarjitāḥ |

В Третата и Четвъртата *Дхияна* отсъстват както радостта, така и мисълта, но другите тридесет и пет адютанта на *Бодхи* остават.

72с. **Също и в дхиянантара.**
dhyānāntare ca

Там се намират тридесет и пет адютанта на *Бодхи* с изключение на същите два.

72с-d. **В трите *Арупи*, с изключение на предшестващите и частите на морала.**⁴⁵⁰
śīlāṅgaistābhyāṃ ca triṣvaruṣu ||

В трите *Арупи* отсъстват също Правилната Реч, Правилните Действия и Правилния Начин на Живот, като остават тридесет и два адютанта на *Бодхи*.

73а-с. **В *Камадхату* и в *Бхавагра* частите на *Бодхи* и частите на Пътя отсъстват.**⁴⁵¹
kāmadhātau bhavāgre ca bodhimārgāṅgavarjitāḥ |

В действителност Чистият Път отсъства от тези две места. Затова остават около тридесет и два адютанта на *Бодхи*.⁴⁵²

В кой момент човекът, който отглежда адютантите на *Бодхи*, придобива *аветяпрасадите*, *avetyaprasāda*, тоест четирите вида вяра [и чистота], които придружават интелекта?⁴⁵³

73с-74. Когато човек вижда три Истини, той придобива морал и аветяпрасада, отнасяща се до Дхарма: когато човек проумее Пътя – също аветяпрасада, отнасяща се до Буда и неговата Сангха.⁴⁵⁴
trisatyadarśane śīladharmāvetiāprasādayoḥ|| lābho mārgābhisamāye buddhatatsaṃghayor api |

В момента на проумяването (*абхисамая*, *abhisamaya*) на първите три Истини (vi.27) има придобиване на *аветяпрасадата*, отнасяща се до *Дхарма* и до чистите предписания, скъпи за *Ариите*.⁴⁵⁵

В момента на разбирането на Истината за Пътя, скъпа за *Ариите*, има придобиване на *аветяпрасада*, отнасяща се до Буда и до неговата *Шравака-Сангха*, *Śrāvaka-Saṅgha*.⁴⁵⁶

Думата „също“ (*ани*, *api*) тук се използва, за да отбележи, че има също и придобиване на *аветяпрасада*, отнасяща се до *Дхарма* и предписанията.

Прасада, *prasāda*, отнасяща се до Буда, е *прасадата*, отнасяща се до *дхармите* на *Ашаикша*, които „изграждат“ ((букв. които правят)) Буда. Под *Сангха* също трябва да се разбират *дхармите* на *Шаикша* и *Ашаикша*, които изграждат *Сангхата* (iv.32).

Какво се разбира под *Дхарма* в израза „аветяпрасада, отнасяща се до *Дхарма*“?

74с-75а. **Дхарма е трите Истини и Пътя на Пратиека-буда и Бодхисаттва.**⁴⁵⁷
dharmāḥ satyatrayaṃ bodhisattvapratyekabuddhayoḥ
 || *mārgaś ca*

Следователно, когато човек разбира Четирите Благородни Истини, той придобива *аветяпрасадата*, отнасяща се до *Дхарма*.⁴⁵⁸

Ето защо, погледнато от различията на обектите на *прасадата*, имаме четири *прасади*, разграничавани от гледна точка на имената им.

75а-с. **От гледна точка на основните неща, тези четири са две неща – вяра и морал.**
dravyatas tu dve śraddhā śīlaṃ ca

Аветяпрасадата, отнасяща се до Буда, *Дхарма* и *Сангха* по своята природа е вяра (*шраддха*). Предписанията, скъпи за *Ариштите*, по природа са морал (*шила*). Следователно, те са две неща.

Дали тези двете са чисти или нечисти?

Аветяпрасадите са изключително

75b. **Безупречни.**
nirmalā |

Какво е значението на израза *аветяпрасада*?

Вяра, следваща точното разбиране на Истините.

Аветяпрасадите са подредени в ред, в който при напускане на съзерцанието на Истините, се обновяват.

Как човек ги обновява при напускане на това съзерцание?

„О! Благословения е свършен Буда! Добре преподадена е неговата *Дхарма-Виная*! Добре отгледана е неговата *Шравака-Сангха*!“ Това е начинът, по който човек ги обновява, защото Буда, *Дхарма* и *Сангха* са, в този ред, докторът, лекарството и пациентът.

Тъй като *прасадата* от морал ((вяра, получена вследствие на спазване на морал))⁴⁵⁹ е резултат от *прасадата* на ума,⁴⁶⁰ тя е поставена четвърта, в края: когато умът така вярва (*прасанна*, *prasanna*), човек придобива предписанията, скъпи за *Ариите*. Или по-скоро, *прасадата* от предписанията е поставена в края, защото Буда, *Дхарма* и *Сангха* са докторът, лекарството и пациентът, а *прасадата* от предписанията отговаря за здравето (*арогя*, *ārogya*). Или по-скоро, защото Буда е водачът ((кочияшът)), *Дхарма* е пътят, *Сангха* са спътниците, а предписанията, скъпи за *Ариите*, са колесницата (*яна*, *yāna*).

Според *Сутрата*, един *Шаукиша* има осем части (или „крайници“, *анги*, *aṅga*), а именно осемте части на Благородния Осморен Път (*марганга*, *mārgāṅga*), наречени „принадлежащи на *Шаукиша*“: *шаукиши самягдршйти ... шаукиша самяксамадхи; śaikṣī samyagdrṣṭi ... śaikṣa samyaksamādhī*. Един *Ашаукиша* има десет части, а именно същите осем части от Благородния Осморен Път, наречени „принадлежащи на *Ашаукиша*“: *ашаукиши самягдршйти, aśaikṣī samyagdrṣṭi ... плюс ашаукиши самягвимукти и ашаукиша самягджяна, aśaikṣī samyagvimukti, aśaikṣa samyagjñāna* – свършеното освобождение, свойствено на *Арха-*

тите и знанието за придобиването на това освобождение (за *самягвимуктиджняна, samyagvimuktijñāna*, вж. vi.76d).⁴⁶¹

Защо *Сутрата* не приписва съвършеното освобождение и знанието за това съвършено освобождение на *Шаикша*?

75c-d. Защото той е вързан, освобождението не е казано да е част от *Шаикша*.

noktā vimuktiḥ śaikṣāṅga baddhatvāt |

Шаикша е вързан с връзките на замърсяванията. Как може човек да го счита за освободен? Човекът, който частично е вързан, не се нарича освободен. У него освобождението отсъства и той не може да притежава знанието за придобиване на освобождение (*вимукто 'смити джнянадаршанам, vimukto 'smīti jñāna-darśanam, Mahāvuyutpatti, 81.9*).

Един *Ашаикша*, напротив, е напълно освободен от всички връзки: по този начин той е характеризиран, „увеличен като с лупа“, както от неговото освобождение от замърсяванията, така и от прякото знание за своето освобождение: затова само за *Ашаикша* може да се казва, че съвършеното освобождение и знанието за това съвършено освобождение са негови части.

Какво е освобождение?

75d. Освобождението е двойно.⁴⁶²

sā punar dvidhā ||

То е обусловено и необусловено (*Vibhāṣā, TD 27, т. 147a6*).

76a-c. Победата над замърсяванията е необусловено освобождение; *адхимокша* е обусловено освобождение.

asaṃskṛtā kleśahānamadhimuktastu saṃskṛtā |

Изоставянето (*прахана*, тоест *пратисамкхяниродха*) на замърсяванията е необусловено освобождение. Намерението на *Ашаикша* е обусловено освобождение.⁴⁶³

76b-с. Последното е част.

sāṅgaḥ

То е обусловено освобождение, наречено „част, принадлежаща на един *Ашаикша*“, защото другите части – Правилни Възгледи и пр., са обусловени.

76с. То е две освобождения.⁴⁶⁴

saiva vimuktī dve

Същото това обусловено освобождение е описано в *Сутрата* (*Saṁyukta*, TD 2, т. 16с24) като двойно – умствено освобождение и освобождение посредством *праджня*. [Умственото освобождение се осъществява чрез освобождаване от желание, а освобождението чрез *праджня* се осъществява чрез освобождаване от невежеството]. Затова то съставлява така наречената *скандха* на освобождението – *вимуктискандха*, *vimuktiskandha*.⁴⁶⁵

Но, според друго мнение,⁴⁶⁶ ако *скандхата* на освобождението е само намерение, как обясняваме *Сутрата*? *Сутрата* казва:⁴⁶⁷ „О *Вягхрабодхаяни*, *Vyāghrabodhāyana*! Кой е главният фактор ((*дхарма*)) за пречистване на освобождението? Умът на *Бхикишу* се е разединил, освободил се е от ненаситност; умът на този *Бхикишу* се е разединил, освободил се е от омраза и невежество. Така или с цел пълнота на *скандхата* на освобождението, която не е пълна, или с цел поддържане на *скандхата* на освобождението, която е пълна, цялото желание, цялата енергия ... това е главният фактор“.

От тази *Сутра* става ясно, че намерението не съставлява освобождение: това е чистотата на ума, постигната в резултат на изоставянето на замърсяванията, ненаситността и пр., които са изхвърлени чрез правилно знание.⁴⁶⁸

Съвършеното освобождение беше обяснено.

Какво е съвършено или Правилно Знание (*самягджяна, samyagjñāna*), различно от Правилните Възгледи (*самягдриш-ти*)?

76d. Бодхи, както е описано по-горе, е знание.

jñānaṃ bodhiryathoditā ||

Бодхи, както описахме по-горе, е Знание за Разрушението и Знание за Не-Възникването (vi.67a-b), а те съставляват Правилното Знание, десетата част от *Ашаикша*.

Кой ум – минал, настоящ или бъдещ – е освободен?

77a-b. Умът *Ашаикша*, възниквайки, е свободен от своите препятствия.⁴⁶⁹

vimuṣyate jāyamānasaśaikṣaṃ cittam āvṛteḥ |

Шастрата (Jñānaprasthāna, TD 26, т. 1000b9) казва: „Бъдещият *Ашаикша* ум е свободен от неговото препятствие“.⁴⁷⁰ Кое е това препятствие?

Притежаването на замърсявания [= деветата категория замърсявания от *Бхавагра*], което в действителност създава едно препятствие пред възникването на един ум *Ашаикша*. В момента на *Ваджропамасамадхи* (vi.44c-d) това притежаване е изоставено и един *Ашаикша* ум възниква и се освобождава. Когато това притежание е изоставено, умът *Ашаикша* е възникнал и е бил освободен.

Но какво ще кажете за *Ашаикша* ум, който не е възникнал в момента на *Ваджропамасамадхи*, или за „земен“ ум, произведен у един *Ашаикша*?

Тези два ума също са освободени, но *Шастрата* казва, че бъдещият *Ашаикша* ум, този в процес на възникване, е освободен.

От какво е освободен земният ум на *Ашаикша*?

От същото притежаване на замърсявания, ((които са)) едно препятствие пред неговото възникване.

Но не се ли произвежда същият земен ум у *Шаикша* и не казахте ли, че той е освободен?

Земният ум на *Шаикша* не е подобен на този на *Ашаикша*, защото последният не се придружава от притежаване на замърсявания.

Какъв е Пътят – минал, настоящ или бъдещ – чрез който препятствието пред възникването на *Ашаикша* ум се изоставя?

77c-d. Случва се така, че докато загива, Пътят става причина за изоставянето на препятствието.
nirudhyamāno mārgastu prajahāti tadāvṛtim ||

Докато загива ((умира)), тоест в настоящето.

Шастрата и настоящият труд дефинират безусловното освобождение (vi.76a). От друга страна *Сутрата*⁴⁷¹ и *Шастрата* говорят за три *дхату* (сфери), а именно *праханадхату*, *prahāṇadhātu* (сферата, която се състои от изоставяне), *вирага-*

дхату, *virāgadhātu* (сферата, която се състои от липса на ненаситност) и *ниродхадхату*, *nirodhadhātu* (сферата, която се състои от унищожение). Каква е връзката между необусловеното освобождение и тези три сфери?

78a. Необусловеното освобождение получава името *дхату*.

asaṃskṛtaiva dhātvākhyā

Това освобождение е трите *дхату*.

78b. Разрушаването на ненаситността е разединяване.⁴⁷²

virāgo rāgasamkṣayaḥ |

Изоставянето на ненаситността (*рага*, *rāga*) е *вирагадхату* – сферата на отсъствие на ненаситност.

78c. Разрушаването на другите е изоставяне.

prahāṇadhātur anyeṣāṃ |

Изоставянето на замърсяванията, различни от ненаситност, е *праханадхату* – сферата на изоставяне.

78d. Разрушаването на обекта се нарича *ниродхадхату* – сферата на унищожението.⁴⁷³

nirodhākhyastu vastunaḥ ||

Изоставянето на обекта, нечистата физическа материя и пр. с изключение на изоставянето на замърсяванията, е сферата ((букв. царството)) на унищожението.

Дали човек става отвратен с помощта на същите *дхарми*, с които се придобива и разединяване?

Има четири алтернативи.

Кои са те?

79a-b. Отвращението възниква с помощта на Търпенията и Знанията за Страданието и Възникването.

nirvidyate duḥkhahetukṣāntijñānaiḥ

Само с помощта на Търпенията и Знанията за Истините за Страданието и Възникването (vi.25d) се придобива отвращение, не с помощта на другите Търпения и Знания.

79b-c. Разединяването възниква с всички дхарми, с помощта на които има изоставяне.

virajyate / sarvair jahāti yaiḥ

Търпенията (= Пътя на Виждане) и Знанията (= Пътя на Медитация) (vi. 28a-b) за Страданието, Възникването, Унищожението и Пътя, посредством които човек изоставя замърсяванията, са също средства за придобиване на разединяване.

79d. Следователно има четири алтернативи.

evaṃ catuṣkoṭikasambhavaḥ ||

1. Ако аскетът не изоставя замърсяванията посредством Търпенията и Знанията за Страданието и Възникването, той само придобива отвращение: тези Търпения и тези Знания имат само причините за отвращение за тяхна сфера.

2. Ако аскетът изоставя своите замърсявания посредством Търпението и Знанията за Унищожението и Пътя, той само придобива разединяване. Тези Търпения и тези Знания имат само причините за радост за тяхна сфера.

3. Ако аскетът изоставя замърсяванията посредством Търпенията и Знанията за Страданието и Възникването, той придобива разединяване и отвращение.

4. Ако аскетът не изоставя замърсяванията посредством Търпенията и Знанията за Унищожението и Пътя, той не придобива нито разединяване, нито отвращение.

Нека отбележим за първата и четвъртата алтернатива, че аскетът, който вече е разединен от ненаситността и влиза в Пътя на Виждане, не изоставя замърсяванията посредством Пътя на *Дхарма*-Знанието и *Дхарма*-Знанията.⁴⁷⁴ Освен това, човек не ги изоставя посредством Знанията, които формират част от Подготвителния Път, от Пътя на Освобождение и от Превъзходния Път (vi.65b).⁴⁷⁵

¹ В началото на този том даваме резюме на теорията за Пътя според *Коша*: предварителният път; чистият, нечистият път и пр.

² Не следва да превеждаме „посредством Виждане и Медитация върху Истините“. Земната или нечиста Медитация няма отношение към Истините.

За различните значения на думата *бхавана* (*bhāvanā, bhāvana*), iv.122c-d, vi.5, vii.27. *Atthasālinī*, 163: а) придобиване, вземане на притежание (*пратиламбха, pratilambha*); б) отглеждане, повтаряне (*нишевана, нишева, абхяса; niṣevana, niṣevā, abhyāsa*); в) вглъбяване (*самадхи, samādhi*).

³ *Даршанамарга, Darśanamārga*, i.40a-b, vi.25-28; *бхаванамарга, bhāvanāmārga*, чист и нечист, vi.29-50. Различни *марги*, vi.65b.

⁴ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 267a28 представя тридесет мнения за двата пътя: Пътят на Виждане е един активен път. Веднъж реализиран, той с един удар отсича деветте категории замърсявания. Пътят на Медитация не е активен, той се отглежда в много случаи и отсича деветте категории замърсявания за дълъг период от време – като остра кама и тъпа кама ... Замърсяванията, изоставяни чрез Виждане се изоставят както се троши камък. Замърсяванията, изоставяни с Медитация, се изоставят както се прекършва стъбло на лотос.

Пътят на Виждане на Истините, първият чист възглед за истините, отсича замърсяванията, *саткаядришти* и пр., на които се противопоставя (*пратипакша, pratipakṣa*) в петнадесет момента. Пътят на Медитация, чист или нечист, се противопоставя на деветте категории замърсявания една по една (силна-силна *рага* и пр.) от всяка от деветте сфери (*Камадхату, Четирите Дхияни* и четирите *Арупи*) (vi.33).

⁵ Според *Vibhāṣā, TD 27*, т. 404b11.

⁶ vi.14; 67.

⁷ vi.67; *Mahāvūyutpatti* 39: да се направи усилие за изчезването на черните *дхарми* и пр.

⁸ *Вявачарана = парикша = пратирупана; vūvacāraṇa = parīkṣā = pratirūpaṇa*; това е периодът на *нирведхабхагштите*, vi.17.

⁹ Според версията на *Сюан-цанг* това е *Сутрата* за Добрия Доктор. Според *Парамартха – Сутрата* за Сравнението с Доктора (*Saṃyukta, TD 2*, т. 105a2b, т. 120a25).

Вякхя: сутре пи еша сатянам дриштанта ити вядхядисутре | катхам | чатурбхир ангаих саманвагато бхишак шаляпахарта раджархаиш ча бхавати раджайогаиш ча раджангатве ча самхкям гаччхати | катамаиш чатурбхих | абадхакушало бхавати | абадхасамуттханакушало бхавати абадхапраханакушалах прахинася чабадхасятям анутпадакушалах | евам ева чатурбхир ангаих саманвагатас татхагато 'рхан самяксамбуддо нуттаро бхишак шаляпахартети учяте | катамаиш чатурбхих | иха бхикиавас татхагато ... идам дужхам ариясатям ити ятхабхутам праджанати ...

sūtre py eṣa satyānām dṛṣṭānta iti vyādhyādisūtre | katham | caturbhir aṅhaiḥ samanvāgato bhīṣak śalyāpahartā rājārhaś ca bhavati rājayogyas ca rājāṅgatve ca saṁkhyāgacchati | katamais caturbhiḥ | ābādhakuśalo bhavati | ābādhasa-mutthānakuśalo bhavati ābādhaprahāṇakuśalaḥ prahīṇasya cābādhasyāyatyām anutpādakūśalaḥ | evam eva caturbhir aṅgaiḥ samanvāgatas tathāgato 'rban samyaksambuddho nuttaro bhīṣak śalyāpahartety ucyate | katamais caturbhiḥ | iha bhikṣavas tathāgato ... idaṁ duḥkham āryasatyam iti yathābhūtaṁ prajānāti

...
Kern, *Manual*, стр. 47 (*Йогасутра*, *Yogasūtra*, ii.15; *Lalita*, стр. 448, 458); *бхисакка*, *bhisakka*, в Индекса на *Ангуттара*, *Aṅguttara*; *Милинда*, *Milinda*, II превод, 8, бел.: *Шикхасамуччая*, *Śikṣāsamuccaya*, 148.5, 243.4, 295.2; *Bodhicaryāvatāra*, ii.57, vii.22 и др. Вж. *Таишо*, *Taishō* 17, номер 793.

¹⁰ За *абхисамая*, по-долу, vi.27a. *Atthasālinī*, 22 (57) различава земна и свръх-земна *абхисамая*, но палийските източници много често разбират *абхисамая* в същия смисъл, в който и *Абхидхарма*: разбиране на Истините посредством *ария праджня*.

¹¹ Не във всички източници тази теория е такава. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 397a26: Каква е природата на Четирите Истини?

Учителите на *Абхидхарма* казват: 1. Истината за Страданието се състои от петте *упаданаскандхи*. 2. Истината за Възникването ((на Страданието)) е причината за нечистите *дхарми*. 3. Истината за Унищожението е тяхната *пратисамкхяниродха* (ii.55d). 4. Истината за Пътя е *дхармите*, които създават Светците (*шаикша* и *ашаикша дхармите*).

Даршанантиките казват: 1. Истината за Страданието е *намарупа*. 2. Истината за Възникването е *карман* и *клеша*. 3. Истината за Унищожението е аниhilацията (*кшая*, *кṣaya*) на *карман* и *клеша*. 4. Истината за Пътя е спокойствието и прозрението (*шаматха* и *vipaśyāna*; *śamatha*, *vipaśyanā*).

Вибхаджявадините казват: 1. Това, което има осемте характеристики на *духкха*, е *духка* и *духкхасатя*; другите нечисти (*сасрава*) *дхарми* са *духкха*, но не *духкхасатя* [сравни палийските източници, цитирани по-долу в бел. 15]. 2. *тришна* ((жаждата)), която произвежда последващо съществуване, е *самудая* и *самудаясатя*; цялата останала *тришна* и другите причини за нечистите (*сасравахету*) *дхарми* е *самудая*, но не *самудаясатя*. 3. Унищожението на тази *тришна* е *ниродха* и *ниродхасатя*; унищожението на цялата друга *тришна* и другите причини за нечистите *дхарми* е *ниродха*, но не *ниродхасатя*. 4. Осемте части на пътя на *Шаикша* и *марга* ((Пътят)) и *маргасатя*; другите *дхарми* на *Шаикша* и всичките *дхарми* на *Ашаикша* са *марга*, но не *маргасатя*. Само че в тази система *Архатите* притежават само Истините за *духкха* и *ниродха*, а не Истините за *самудая* и *марга*.

Самгитишастра, *Samgītiśāstra*, TD 26, т. 392a16; *сасравахету* е Истината за Възникването; *пратисамкхяниродха* е Истината за Унищожението; *дхармите* на *Шаикша* и *Ашаикша* са пътят.

¹² *Висуддхимагга, Visuddhimagga, 495: ясма пана етани буддхадайо ария пативиджджхантис тасма ариясаччанити вуччантис ... ариянитис татхани авитатхани ависамвадаканитис аттхо; yasmā pana etāni ariya paṭivijjhanti tasmā ariyasaccānīti vuccanti ... ariānīti tathāni avitathāni avisaṁvādakānīti attho.*

Ария е дефиниран в *Коша*, iii.44с; същата етимология в *Aṅguttara*, iv.145. *Маджджжима, Majjhima*, i.280 и т.н. В *Atthasālinī*, 349: *Ариите* са Будите, *Пратиеките* и *Шраваките* или по-скоро само Будите са *Арии*, срв. *Saṁyutta*, v. 435 (*татхагата=ария*).

Vibhāṣā, TD 27, т. 401с27. Какво е значението на думата *ариясатя*? Така ли наричат Истините, защото са добри, защото са чисти (*анасрава*) или защото *Ариите* са надарени с тях? Какви са недостатъците на тези обяснения? Всичките три ((обяснения)) са лоши: 1. Човек може да каже, че последните две Истини са добри, а първите две са три вида – добри, лоши и неутрални. 2. Последните две са чисти, но не първите две. 3. *Не-Ариите* са надарени с Истините, защото е казано така: „Кой е надарен с Истините за *дуккха* и *самудая*? Всички същества. Кой е надарен с Истината за *ниродха*? Тези, които не са вързани с всички връзки (*сакалабандхана, sakalabandhana*, вж. *Коша*, ii.36с)“¹⁴. Отговор: Човек трябва да каже, че понеже *Ариите* са надарени с тях, тези Истини са *Ариясатя* ...

¹³ *Saṁyutta*, iv.127: *ям паре сукхато аху рад ария аху дуккхато | ям паре дуккхато аху тад ария сукхато виду; уат паре сукхато āhu tad ariyā āhu dukkhato | уат паре дуккхато āhu tad āriya sikhato vidu. Вяхя цитира втората пада: тат паре дуккхато видух; tat pare duḥkhari viduḥ.*

Тя също цитира последната *пада* от *Саундарананда, Saundarananda*, xii.22: *локе 'сминн алаяраме нивриттау дурлабха ратих | вятханте хи апунарбхават прапатад ива балишах || loke 'sminn ālayārāme nivṛttau durlabhā ratih | vuyathante hy aṣṣṣarbhāvāt prapātād iva bālīśāḥ ||* В действителност каквото *Ариите* наричат *сукха* ((щастие)), е *Нирвана* или унищожение.

¹⁴ Според *Пу-куанг (TD 41, т. 333с2) Саутрантиките* и *Стхавирите*.

¹⁵ а) *Вяхя: мана апунавнтити манапах | пунах самдхикаранам чатрети вяхятам; тана āpnavantīti manāpāḥ | pinah saṁdhikaraṇam cātreti vuyākyātam;*

б) за трите вида *дуккха, Дигха, Dīgha*, iii.216 (*Буддхагхоша*, ако обобщението в *Dialogues*, iii.210 е правилно, то се отклонява от *Васубандху. Saṁyutta*, iv.259, v.56. *Visuddhimagga*, 449. *Madhyamakavṛtti*, глава xxiv (стр. 227, 475), която се осланя на *Коша. Bodhicaryāvātāra*, 346; Rockhill, *Life*, 189. *Yogasūtra*, ii.15 (*паринама, тана* и *самскарадуккхата*). *Намасамгити, Nāmasaṁgīti*, 85: *дуккхам самсаринах скандхах; duḥkham saṁsāriṇaḥ skandhā.*

в) Според *Ямака, Yamaḥ*, i.174, болезненото усещане (на тяло и ум) е *дуккха*; останалото е *дуккхасатя*, но не *дуккха*. Болезненото усещане е *анубхаванадуккха, anubhavanaduḥkha* (*дуккхадуккха* в *Абхидхарма*);

останалото е *дукха* ((страдание)), защото то е опасна *саппатибхаяттхена*, *sappañibhayatthēna*. (Според Ledi Sayadaw, *JPTS*, 1914, 133).

Kathāvatthu, xvii.5: *Хетувадините*, *Hetuvādīn* твърдят, че всички обусловени *дхарми* с изключение на Пътя, но включващи причината за страдание, са страдание.

¹⁶ Някои благоприятни *дхарми* притежават *випаринамена дукхата*, *vipariṇāmena duḥkhatā* – характеристиката страдание – защото не продължават ((не траят много)). Вяхя цитира стих от *Ашвагхоша*, *Aśvaghōṣa*, *Saundara-nanda*, xi.50: *ха чаутраратха ха вапи ха мандакини ха прие | ити артхам вилананто гам патаннти диваукасах ||*

hā caitraratha hā vāpi hā manākinī hā priye | ity ārtam vilapanto gām patanti divaukasaḥ || (Срв. *Divya*, 194).

Нека отбележим тук, че *Васубандху*, iv.86, цитира същата поема: *грехастхена хи духшодха дриштитир вивидхадриштина | адживо бхикшуна чаива парешв аяттаврттина;*

gṛhasthena hi duḥśodhā dr̥ṣṭir vividhadr̥ṣṭinā | ājīvo bhikṣunā caiva pareṣv āyattavṛttinā (Правилната бел. на стр. 189.)

Неблагоприятните *дхарми* са страдание поради своята страдаща, болезнена природа (*дукхасвабхавена*, *упагхатасвабхавена*; *duḥkhasvabhāvena*, *upaghātasvabhāvena*). Но може ли те до известна степен да са щастливи ((неболезнени)) чрез трансформация, така че да отминат (*випаринамасукха*, *vipariṇāmasukha*)? Несъмнено, но тези дефиниции (*упадеша*, *upadeśa*) имат за своя цел омаловажаването, нехаресването на тези неща (*видушанартхам*, *vidūṣaṅārtham*): по същия начин ние твърдим, че благоприятното усещане, което възниква и трае, е страдание.

Всички неща са страдание чрез *самскарардукхата*, *saṃskāraduḥkhatā* : *самскаренаива дукхатети самскаренаива джананенаивети артхах | яд аниятм тад дукхам ян на ниятастхитан тад дукхам ядж джаяте винашйати ча тад дукха, ити артхах | теноктам | пратяйабхисамскаранад ити пратяйир абхисамкрियате ясмад тасмад тад дукхам ити |;*

saṃskāreṇaiva duḥkhateti saṃskāreṇaiva jananenaivety arthaḥ | yad anityam tad duḥkham yan na niyatasthitam tad duḥkham yaj jāyate vinaśyati ca tad duḥkham ity arthaḥ | tenoktam | pratyaṅyābhisaṃskaranād iti pratyaṅyair abhisaṃskriyate yasmāt tasmāt tad duḥkham iti |

Saṃyutta, iv.207: *сукхам дукхато ... дукхам саллато ... адукхамасукхам аниччато; сукхам дукхато ... дукхам саллато ... адукхамасукхам аниччато.*

¹⁷ Цитирано в *Madhyamakavṛtti*, стр. 476; срв. Jacob, *Third Handful of Popular Maxims* (Bombay, 1911), стр. 103: *акшипатраная; akṣipātranyāya*.

¹⁸ Гледната точка на *Тхеравадините*, *Theravādīn*, *Kathāvatthu*, xvii.5.

¹⁹ *Vibhāṣā* (TD 27, т. 402c10). *Сутрата* казва: „Пътят зависи от неговата подготовка (*самбхара*, *sambhāra*), *Нирвана* зависи от Пътя; поради удоволствието (*сукха*) от Пътя човек придобива удоволствието от *Нирвана*. Как може да се казва, че няма удоволствие в *скандхите*? В тях има малко

удоволствие ... въпреки това *скандхите* са една маса от страдание, като да се капне капка мед във ваза пълна с отрова ...; по съвсем същия начин и *скандхите*: малко удоволствие и много страдание. Затова те са наречени единствено *духкхасатя*. Има някои, които казват: В *скандхите* няма никакво удоволствие: следователно то е наречено *духкхасатя*.

²⁰ Това е строфа от *Кумаралабха*, *Kumarālabha* (който е *Саутрантика*).

²¹ *Саха ту сукхена*, *saha tu sukheṇa* : *ту, ту*, обявява отхвърлянето на *пурва-накша* (*pūrvapakṣa*, подход, при който преди да се критикува опонента, се опознава неговата гледна точка), представено от теорията на *Сарвастивадините* („Според едно обяснение ...“) и от теорията на *Саутрантиките*.

Сюан-цанг: „Истинското обяснение ...“ Японският издател: „Авторът дава правилното обяснение на *Сарвастивадините*“.

²² *Vibhāṣā*, TD 27, т. 402с. Според *Вякхя*, *Бхаданта Шрилабха* и т.н. Според глосата на японския издател, *Саутрантиките*, *Махасамхиките* и пр. *Самсхабхадра*, *Няянусара*, *Нуṣṣаṣāra*: „*Стхавирите* твърдят, че усещането е единствено страдание“. Срв. *Kathāvatthu*, ii.8, където *Тхеравада* упреква *Гокуликите*, *Gokulika* (или *Куккуликите*, *Kukulika*, Keith, *Buddhist Philosophy*, 151).

²³ Тези *Сутри* се дискутират на стр. 1334.

²⁴ Срв. *Majjhima*, i.507. Оборено на стр. 1339.

²⁵ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 399a23. *Паршва*, *Pārśva* казва, че *пидана*, *pīḍana* (скръб, болка) е характеристиката на *духкха*. *Васумитра* казва, че *правритти* (или *самсара*, *самчара*, *saṃsāra*, *saṃcāra*, *liu-ch 'uan* 流轉) е характеристиката на *духкха*; и пр.

²⁶ Според *Сюан-цанг*: Ако той отговори: „Скръб“ (*бадх*, *bādh*), тогава, тъй като има доволство, съществуването на удоволствие е доказано. Ако отговори: „Това, което наранява“, тогава, тъй като в него има „полезност“ (*ануграхака*, *anigrāhaka*), съществуването на удоволствие е доказано. Ако отговори: „Това, което не се харесва (*аранджяня*, *arañjana*)“, тогава, тъй като има нещо, доставящо удоволствие, съществуването на удоволствие е доказано. Според *Парамартха*: Ако отговори: „Това, което носи скръб се нарича страдание“, как удоволствието носи скръб? Ако отговори: „Това, което наранява“, как може да наранява, след като удоволствието носи полза? Ако отговори: „Това, което не се харесва“, как може то да е страдание, след като удоволствието се харесва?

²⁷ *Вякхя* обяснява: *идам атра духкхася лакшанам ити артхах*; *idam atra duḥkhasya lakṣaṇam ity arthaḥ*.

Същата *Сутра* в *Saṃyutta*, iv.216, но задаващият въпроси на *Бхагават* е „някой си *Бхикку*“: *тиссо има бхиккху ведана вутта мая ... | вуттам кхо панетам бхиккху мая ям кин чи ведаитам там дуккхасмин ти | там кхо панетам бхиккху мая самкхаранам йева аниччатам самдхая бхаситам ... ; tisso imā bhikkhu vedanā vuttā mayā ... | vuttaṃ kho panetaṃ bhikkhu mayā*

yam kiñ ci vedayitam tañ dukkhasmīn ti | tañ kho panetañ bhikkhu mayā sañkhārānañ yeva aniccatañ sañdhāya bhāsitañ ...

vipariñāta = anyathāva.

Коментарът от *Намасамгити*, viii.9: *ят ким чит кайе ведитам идам атра духхам; yat kiñ cit kāye veditam idam atra duḥkham.*

²⁸ *Ятхабхутам, yathābhūtam*: в съответствие с реалността, без прибавяне или изваждане (*адхяропавадабхават, adhyāropāravādābhāvāt*).

²⁹ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 402с17 и сл., продължава: „Когато се изпитва страдание от прокълнатите, тогава има идея за удоволствие по отношение на страданието на животните ... Когато се изпитва страдание от хората, тогава има идея за удоволствие по отношение на страданието на боговете.

³⁰ *Вякхя: адухкханантарам сукхабхиманам пашиянн аха | яда гандхарасаспраштаявишешаджам ити | мадхям хи духхам адухкхасукхам бхаватам на мрдупракаратам ата вактавам тада катамад духхам мрдубхутам ятрася сукхабуддхир бхаватити вишябалад ева хи тат сукхам утпадыате мрдудухкхасаманантарепратяябалад адхиматрадухкхасаманантарепратяябалад ветти |*

aduḥkhānantarañ sukhābhīmānañ paṣyann āha | yadā gandharasaspraṣṭavyaviśeṣajam iti | madhyam hi duḥkham aduḥkhāsukham bhavatām na mṛduprakāraṃ ato vaktavyam tadā katamad duḥkham mṛdubhūtañ yatrāsyā sukhabuddhir bhavatīti viśayabalād eva hi tat sukham utpadyate mṛduduḥkhasamanantarapratyayabalād adhimātraduḥkhasamanantarapratyayabalād veti |

Парамартха: „Когато човек изпитва удоволствие, възникнало от някой превъзходен мирис, вкус и пр., тогава какво страдание изпитва? Той изпитва слабо страдание, а по отношение на това слабо страдание, произвежда идеята за удоволствие. Ако това е така, то когато това слабо страдание изчезне ...“

³¹ Срв. *Saṃyutta*, ii.173: Ако земният елемент беше абсолютно благоприятен ..., абсолютно страдание ...

³² *Сюан-цанг* добавя: тъй като страданието намалява малко по малко“.

Ако преместването на товара не предизвиква удоволствие и е само намаляване на страданието, това намаляване ще става постепенно: така впечатлението за удоволствие ще расте от момент в момент, когато товарът е преместен.

³³ *Утсупра, Utsūtra. Vibhāṣā, TD 27*, т. 403а4: „Всички нечисти (*сасрава*) *дхарми* са причина и като следствие – Истината за Възникването. Защо Благословения казва, че жаждата е Истината за Възникването? Има тридесет обяснения ...“

Ятака, i.174, ii. 250 показва, че жадата е възникването, не невежеството (*Ledi Sayadaw, JPTS.*, 1914, стр. 135).

³⁴ *Махавагга, Mahāvagga*, i.6.20. *Madhyama, TD 1*, т. 468b27c19: *самудаясатям катамат | ясау тришна нандипрагаасахагата татра*

matrabhinandinī; samudayasatyam katamat | yāsau tṛṣṇā nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī. Според *Саутрантиките* четири *тришна* са *самудая-самя*: 1. Желание за настояще съществуване, желание за настоящи резултати. 2. Желание за последващо съществуване, желание за бъдещи резултати, 3. Желание, придружено от *нанди* (*nandī*, радост, ликуване), 4. Желанието *tatra tatra abhinandinī*.

³⁵ Не-метрична версия в *Танджур*: *las dañ sred pa dañ mi rig pa | phyi ma'i tshela'du byed rnams kyi rgyu.* Три *пади* по пет срички при *Парамартха*: „Действие, жажда, невежество – тези три в бъдещето са причината за цялото съществуване.“ *Сюан-цанг* дава четири *пади*: „Действие, жажда и невежество са причината, която произвежда бъдещите *самскар*, която създава серията от съществуване, наречена *пудгала*“: това е *гатха*, *gāthā*, взета от *Samyukta*, TD 2, т. 88b9.

Вякхя също удостоверява, че този цитат е строфа: ... *гатхям еша нирдешах карма тришнавидя самскаранам чакиурадинам хетур абхисампарайе; gāthāyām eṣa nirdeśaḥ karma tṛṣṇāvidyā saṃskārāṇām caḥsurādīṇām hetur abhisamparāye.*

³⁶ *Samyukta*, TD 2, т. 224c16: *яташ ча бхишваваху панча биджаджатани , yataś ca bhikṣavaḥ pañca bījajātāny* (срв. *Cosmologie bouddhique*, стр. 220) *акхандани аччхидрани апутини аватапапахатани хавани (?) сарани сукхашаитани притхивидхатуш ча бхавати абдхатуш ча | евам тани биджани вриддхим вирудхим випулатам ападянта ити хи бхишвава упамеям крита явад евасяртхася виджнянтая итимам дриштантам упанясйедам уктам | панча биджаджатанити бхишвавах сопаданася виджнянасыатад адхивачанам | притхивидхатур ити чатасринам виджнянаститинам етад адхивачанам;*

akhaṇḍāny acchidrāṇy apūṭīny avātātāpahatāni havāni (?) sārāṇi sukhaśayitāni pṛthivīdhātus ca bhavaty abdhātus ca | evaṃ tāni bījāni vṛddhiṃ virūḍhiṃ vipulatām āpadyanta iti hi bhikṣava upameyaṃ kṛtā yāvad evāsyūrthasya vijñaptaya itīmaṃ dṛṣṭāntam upanyasyedam uktam | pañca bījajātānīti bhikṣavaḥ sopādānasya vijñānasyaitad adhivacanam | pṛthivīdhātur iti catarṇām vijñānasthitīnām etad adhivacanam.

Срв. *Samyutta*, iii.54: *сейятха ... патхавидхату евам чатассо виньянат-тхитийо ... сеятха панчабиджаджатани евам виньянам сахарам даттха-ббам; seyathā ... pathavīdhātu evaṃ catasso viññāṇaṭṭhītiyo ... seyyathā pañcabījajātāni evaṃ viññāṇaṃ sāhāraṃ daṭṭhabbam.*

За *виджнянастхити*, вж. *Коша*, iii.5.

³⁷ *Вякхя*: *абхипраика ити абхипрайе бхавах | абхипрайена ва дивятити абхипраках сутре нирдешах | тришнадхикам пудгалам адхикрита крита ити абхипраях | лакшаникас тв абхидхарме | лакшане бхаво лакшанико нирдешах | ... сасравася скандхапанчакасы самудаясамятвалакшанайогат; abhiprāyika ity abhiprāye bhavaḥ | abhiprāyena vā divyatīty abhiprāyikaḥ sūtre nirdeśaḥ | tṛṣṇādhiḥikam pudgalam adhiḥikṛtya kṛta ity abhiprāyah | lākṣaṇikas tv*

*abhidharṃe | lakṣaṇe bhavo lākṣaṇiko nirdeśaḥ | ... sāsravasya skandha-
rañcakasya samudayasatyatvalakṣaṇayogāt.*

³⁸ Във Вяхя тази Сутра е наречена *сахетусанпратясаниданасутра*, *sahetu-sapratyasanidānasūtra* (вж. откъса, цитиран в *Koṣa*, iii, *Costologie*), но в *Madhyamakavṛtti*, стр. 542: *пратитясамутпадасутра*; *pratītyasamutpāda-sūtra*.

³⁹ Вж. iii.30, *Madhyamakavṛtti*, стр. 544.

⁴⁰ Както крак ((букв. крайник)), намазан с тесто от *масура* ((*masūra*, леща)), което впоследствие е изсъхнало, тоест по начина, по който крайникът се сграбчва (*агрихита*, *āgrhita*) от това тесто, по същия начин *атмабхава*, *ātma-bhāva* ((съществуването на душа)), е сграбчено от желание.

⁴¹ Според Японския издател, *Екоттарагама*, *Ekottarāgama* (TD 2, стр. 740a-741b).

⁴² Вяхя цитира *кариката* от *Madhyamaka*, xxiv.8:

*dve satīe samupaśiritya buddhānam dharmadeśana
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramarthaḥ ||
dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā
lokasamvṛtisatyam ca satyam ca paramārthataḥ ||*

Срв. строфите, цитирани в коментара към *Kathāvatthu*, стр. 22:

*duve sacchani akkhāsi sambuddho vadatāṃ varo |
sammutim paramatthaṃ ca tatiyaṃ nupalabbhati || tattha
samketavacānam saccham lokasammutikāraṇam |
paramarthaavacānam saccham dhammanam tathalakkaṇam ||
duve saccāni akkhāsi sambuddho vadatāṃ varo |
sammutiṃ paramatthaṃ ca tatiyaṃ nupalabbhati || tattha
saṃketavacānaṃ saccaṃ lokasammutikāraṇam |
paramatthavacānaṃ saccaṃ dhammānaṃ tathalakkaṇam ||*
(Изданиято има *татха лаккханам*; *tathā lakkaṇam*.)

Вж. превода на *Kathāvatthu*, стр. 63, 180, 371; Ledi Sayadaw; „Some points in Buddhist doctrine“, *JPTS.*, 1914. 129.

Проблемът с единствената истина (*Суттанипата*, *Suttanipāta*, 884), за двете истини и за четирите истини – който загатва въпроса за действителното съществуване на *Нирвана* (вж. *Aṅguttara*, ii.161) – се разисква във *Vibhāṣā*, TD 27, т. 399b10 и сл. и в *Няянусара* от *Самгхабхадра*, *Samghabhadrā*, *Nyāyānusāra* (TD 29, т. 665a27). Тези документи са преведени във *Въведението*.

⁴³ Вяхя: Двата примера посочват двата начина за *бхеда* или разцеплението ((разкол)) на *Сангха*: грънците и пр. се разтрошават с удар (*упакрама*, *upakrāma*), докато водата и пр. се „разтрошава“ вследствие на умствен анализ (*буддхи*, *buddhi*), защото разтрошаването не може да отнеме вкуса и пр. на водата. Или по-скоро това, което съществува условно (*самврити*, *samvṛti*) е два вида: (1) условно зависещо от нещо друго (*самвритянтаравяпаурия*, *samvṛtyantaravyaparīya*) и (2) зависещо от нещо реално (*дравя*). По отно-

шение на първото има едновременно разтрошаване (*бхеда*) и анализ (*аняпоха, ануāроха*) [напр. глинено гърне]. По отношение на второто има само анализ: човек не може да разтроши атом, изграден от осем неща (*Коша*, ii.22) ... *самвритисат* = *самваявахарена сат*; *парамартхасат* = *парамртхена сат* *свалакшанена сат*; *сам̄vṛtisat* = *сам̄vyavahāreṇa sat*; *paramārthasat* = *paramārthena sat svalakṣaṇena sat*.

Парамартха, в *Бхашиям*, се отклонява от оригинала:

„Първо, ако идеята за едно нещо, след като това нещо е било счупено повече не възниква, то това нещо съществува условно (*самвритисат*). Когато гърнето се „смали“ до печена глина, идеята за гърне по отношение на тази печена глина не възниква. Следователно неща като „гърне“ съществуват само като метафорично обозначаване (*праджняпти, пражñāпти*) на форма (*hsing-hsiang* 形相 = *акрити, самстхана; ākṛti, samsthāna*). Второ, ако идеята за нещото не възниква, когато умствено човек отнема от това нещо някои дадени други неща (*дхарми*), тогава това нещо съществува условно, например водата. Ако човек умствено отнема цвета, вкуса, първичните елементи и пр. от водата, тогава идеята за вода повече не се произвежда. Така такива неща като водата съществуват като метафорично обозначаване на комбинация (*chü-chi* 聚集, *самавая, samavāya*?). Трето, човек изразява *парамартха*, реалното нещо, с думи, фрази и срички (*Коша*, ii.47). По причина на думите се произвежда знание, отнасящо се до *парамартха*. Но когато човек влезе във вглъбяване, съзнанието няма отношение към думите (*Коша*, vi.5c-d) и когато човек напусне вглъбяването съзнанието повече няма отношение към *парамартха*: така думите и съзнанието, за които се говори тук, съществуват само като метафорични обозначения на изразеното нещо (? *hsien-chih* 顯示, *удбхавана, udbhāvanā*?). Защо тези три вида *дхарми* са *самврити*? Каквото е направено само от думи няма природа само по себе си и е *самврити*. Да се казва, както е общоприето, „че има гърне, има вода, има думи“ е вярно, не невярно. Следователно това е *самвритисатя*. Това, което се различава от тези три вида *дхарми*, се нарича *парамартхасатя*. Ако идеята за нещото възниква по същия начин, по който възниква преди това нещо да бъде уни-щожено или когато то е умствено отделено от други *дхарми*, или когато с помощта на думите от него се прави една абстракция, тогава това нещо или *дхарма* наистина съществува, например, *рупа*. Човек може да отсече *рупа*, може да извади различни *дхарми* от нея, от нейния вкус и пр., но идеята, която се отнася до *рупа*, остава същата. Същото и за *ведана* (*vedanā*, усещане) и пр. ... Според други учители *дхармите*, които са обектът на свръхземното (*локоттара, locottara*) знание или на знанието, получено като следствие от него, също са наречени *парамартхасатя*: *дхату* (*ching-chieh* 境界), резултатът и Пътят са *парамартха*. Каквото се различава от тези три, е *самвриттисатя*.

⁴⁴ Според *Хуаи-хуай*, *Hui-hui*, *Саутрантиките*. *Вякхя* обяснява: *парамася джнянасяртхах парамартхах | парамартхаи ча сатям ча тад ити пара-*

мартхасатям;

paramasya jñānasyārthaḥ paramārthaḥ | paramārthaś ca sa satyaṁ ca tad iti paramārthasatyam. Тя добавя: *тривидхам хи йогачаранам сам парамартхасат самвритисат дравясат | дравятахсвалакшанатах сад дравясат;*

trividhaṁ hi yogācārāṇāṁ sat paramārthasat samvṛtīsat dravyasat | dravyataḥsvalakṣaṇataḥ sad dravyasat. Така старите учители са Йогачарините (вж. iv.4a, бел. 25).

Срв. доктрината от Бодхисаттвабхуми, *Bodhisattvabhūmi*, I.iv. свитък 18a, *Muséon*, 1906, стр. 220 и сл.: има четири вида *тамтвартха*, *tattvārtha* или *тамтва*, *tattva*: 1. Реалност, позната каквато е (*лаукикапрасиддха*, *laukika-prasiddha*). 2. Реалност, установена вследствие на причина (*юктипрасиддха*, *yukti-prasiddha*). 3. Реалност, която *Шраваките* и *Пратиекабудите* познават вследствие на чисто или земно знание, водещо до чисто знание, което от своя страна се следва от чистото знание (*анасравена анасрававахакена анасраванриштхалабдхена ча лаукикена джянена; apāsraveṇa apāsravāvāhakena apāsravaprṣṭhalabdhena ca laukikena jñānena*): тази реалност е Истините. 4. Реалност, която е сферата от знание, изчистено от всякакво препятствие пред разпознаваемите обекти (*джнеяваранавишуддхаджнянагочара, jñeyavarana-viśuddhajñānagocara*): това е *тамхата*. (Срв. *Сутраламкара*, *Sūtralamkāra*, xi.31).

⁴⁵ Това земно знание е *самвритиджняна*, vii.2.21.

⁴⁶ *Парамартха*: „Истините бяха изговорени накратко. Ако някой иска по-подробно представяне, нека види как са изговорени в „Трактата за Шестте Висши Знания“ (*абхиджня*) (*liu shen shih lun* 六勝智論) (*TD* 29, т. 269a3).

⁴⁷ *Парамартха*: „Трябва да се каже кое ((е това)) отглеждане, с помощта на което човек влиза във Виждане на Истините. Така, започвайки с първата стъпка, човек може да каже за своя напредък“ (*TD* 29, т. 269a4). *Сюан-цанг*: „Трябва да се каже чрез кое отглеждане, с помощта на което, човек пристига в *даршанамарга* (*TD* 29, т. 116b27).

⁴⁸ а) тук *бхавана* е еквивалент на *самадхи* или вгълбяване (iv.123c-d);

б) *вритта* или *вритти* (vi.8a) е почти синоним на *шила* ((морал)), както можем да видим от *Saundarananda*, xiii.10, xvi.31. Това е съвършената *шила* на *Бхикушу* – да е доволен от облеклото на монаха и пр. (vi.7c-d).

⁴⁹ *Удгрхнати*, *udgrhṇāti*, дадено в глосата като *тамтхату*, *paṭṭhati*.

⁵⁰ *Сатядаршананулома*=*сатядаршанадхикарика*; *satyadarśānūloma* = *satyadarśānadhikārika*.

⁵¹ За трите *паня*, *райна*, *Dīgha*, iii.219; *Vibhāṅga*, 324, *Visuddhimagga*, 439 (в ред: *чинта*, *сута*, *бхавана*; *cintā*, *suta*, *bhāvanā*).

⁵² *Vibhāṅgā*, *TD* 27, т. 940c25. *Васубандху* не приема тази теория, ето защо казва: „Според *Вайбхашиките* ...“

⁵³ „Това нещо съответства на своето име; това е името на това нещо“.

⁵⁴ Според *Samghabhadra* (TD 29, т. 669с5), мнението на *Саутрантиките*.

⁵⁵ На коя сфера принадлежат *праджня* ((знанията)), *Vibhāṣā* (TD 27, т. 218a23). (Вж. vii.18с-d).

шрутамаи, śrutamai. Първо мнение: на *Камадхату* и Четирите *Дхияни*; Второ мнение: добавя *дхиянантара*; Трето мнение: добавя *анагамя*. *Чинтамаи, cintāmau*: на *Камадхату*. *Бхаванамаи, bhāvanāmau*: нечисто в 17 сфери: чисто – в 9 сфери.

Начин на придобиване: Първо мнение: трите се придобиват чрез *прайога* (практика) и чрез *вайрагя* (разединяване); Второ мнение: също и при раждане (*аупапаттика*) и по-нататък *шрутамаи* от *Рупадхату* при раждане и чрез *прайога*; *шрутамаи* от *Камадхату* чрез *прайога*; *чинтамаи* чрез *прайога* и *бхаванамаи* – по трите начина.

⁵⁶ Тези граматически обяснение са пропуснати от Тибетския преводач. Двамата Китайски преводачи пропускат обяснението на *Pāṇini*, vi.3.134, но въпреки това дават примера.

⁵⁷ *Сюан-цанг*: „Как този, който желае да се отдаде (*праюдж, прауц*) на *бхавана* пречиства себе си (*аиурабхаджана, āśrayabhājana*), така че *бхавана* да е успешна?“ (TD 29, т. 116с23).

⁵⁸ Първото „отделяне“ е да се отделят органите от обектите на сетивото. Огънят се разраства от горивото, замърсяването – от *вишаите* ((сферите на шестте сетива)) (*Saundarananda*, xiii.30), но както вятърът е необходим за огъня, така *парикалта* ((*parikalpa*, мисъл)) или *витарка* е необходима за огъня на замърсяванията: следователно трябва да има второ „отделяне“ – отделяне от лоши мисли (*Saundarananda*, xiii.49). Лошите мисли или *акушавитарка, akuśalavitarka* (*Коша*, v.46, 59) с техните противоположности са обяснени в *Saundarananda*, xv.21 (*вяпада-вихимса* и *маитрикаруня, камавитарка, джнятивитарка; vyāpāda-vihimsā, maitrikāruṇya, kātavitarka, jñātivitarka*, 30-41, *джананападавитарка, janapadavitarka*, 42-51, *амарана* или *амаравитарка, amaraṇa, amaravitarka*). Човек се освобождава от тези *витарки* чрез *ананасмрити* ((*ānāpānasmṛti*, съсредоточаване върху дишането)) (vi.9), vi.58 (*Сюан-цанг* TD 29, т.130a13).

За *араня, araṇya*, в която се отглежда „отделяне от тялото“, вж. *Visuddhimagga*, 71.

⁵⁹ За *алпеччхата, alpēcchatā* и *самтушми, saṃtuṣṭi*, вж. *Aṅguttara*, v.219, i.38, *Visuddhimagga*, 81, *Divya*, 61, 96 и пр.

⁶⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 214a17 и сл. *Васубандху* не приема това обяснение.

⁶¹ Вж. U. Wogihara, *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi* (Лайпциг, 1908), стр. 34-36 (*Śikṣāsamuccaya*, 35.6).

⁶² *Коша*, ii.25, iv.8.

⁶³ Вж. *Dīgha*, iii.224-5; *Visuddhimagga*, 59, 93, 627. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 907b11 и сл. разискват относно името, природата и пр. на *вамшите, vaṃṣa*, и как първите три съществуват в по-висшите сфери.

⁶⁴ Праханабхаванарамата = ниродхамаргарамата; *prahāṇabhāvanārāmatā* = *nīrodhamārgāmatā*; обич или желание, отнасящи се до Нирвана и до Пътя, водещ към Нирвана. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 909a15, дава четири обяснения. *Dīgha*, iii.225: ... паханарамо хоти паханарато бхаванарамо хоти бхаванарато ... йо хи таттха даккхо ... аям вуччати ... поране агганнйе ариявамсе тхито; *prahāṇārāto hoti prahāṇarato bhāvanārāto hoti bhāvanārato* ... yo hi tatha dakkho ... ayaṃ vuccati ... porāne aggaññe ariyavaṃse thito.

⁶⁵ *Vrutti* = дживика, *vr̥tti* = *jīvikā* или храна, питие и пр.: карманта, *karmānta* = труд, работа; за самягаджива, *satyagājīva*, вж. iv.86a, vi.68, самяккарманта, *satyakkarmānta*, vi.68.

⁶⁶ Сюан-цанг: „този, който се е отрекъл от светския ред ((светската система на управление)) и от обществена дейност, е изоставил света, като е взел убежище в Буда, за да търси освобождение“. (TD 29, т. 117a20) *Парамартха*: „който изоставя света буддхам адхикритя ((*buddham adhikṛtya*, имайки за основна цел Буда)) в търсене на освобождение“ (т. 269b21).

⁶⁷ Сюан-цанг: Той установява ред, дейност, спомагащи за Пътя.

⁶⁸ *Махасамгити*, *Mahāsaṃgīti* = *Dīgha*, iii.228. *Aṅguttara*, ii.10, 248 за четирите възниквания на желание или жажда – *танхуппада*, *taṇhuppāda*. Четвъртата *итибхавабхаваету танха уппаджджаджмана уппаджджати*, *itibhavābhavaḥetu taṇhā uppaḍḍajjamaṇā uppaḍḍajjati* в нашия текст отговаря на *итибхававибхаваетус тришна*; *itibhavavibhavaḥetis tṛṣṇā*.

⁶⁹ Сюан-цанг пропуска *ити*, *itī*, което *Парамартха* превежда. *Вякха*: Думата *ити* посочва различните видове *бхава* и *вибхава* (*бхававибхаванпракара-бхидьотака*, *bhavavibhavaprakārabhidhotaka*). Желание за определен вид съществуване: „Нека бъде *Индра*! Нека бъде *Чакравартин*!“; желание или *вибхава* или *винаша*, *vināṣa*, несъществуване: „Нека се свърша! Нека да не съществувам след смъртта!“ (*ахо хаточчхиддйеям на бхавеям парам маранад итиади*; *aho hatocchidyeyam na bhaveyam param maranād ityādi*). Вж. *Коша*, v.10c, v.19.

⁷⁰ Букв.: За какъв тип човек *бхавана* ((медитацията)) ще бъде успешна?“

Сюан-цанг: „... кой побиращ съд (*бхаджана*, *bhājana*, контейнер) може да бъде основа на *бхавана*?“

⁷¹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 662c8. Според *Абхисамаяламкаралока*, *Abhisamayālaṃkāraloka*, човек е *витаркачарита*, *vitarkacarita*, поради *рагавикалпабахуля*, *rāgavikalpabāhulya*. *Sūtrālaṃkāra* (Huber), параграф 42: Човек учи стария работник в пералнята на *ашубха*, *aśubhā*, а стария ковач – на *пранаяма*, *prāṇāyāma*.

Как човек блокира *витарките*, *Majjhīma*, i.118, *Витаккасамтханасутта*, *Vitakkasamthānasutta*.

Рагачарита, *тришначарита*, iv.80a, 100a; като противоположни на *дриштитичарита*.

⁷² За *ашубхабхавана*, *Mahāvūyutpatti*, 52; *Сутрата* за *вимуктияятаните*, цитирана във *Vyākhyā*, стр. 57 (пълна форма на думата в I.27), дава малко различен списък, който завършва с: *викишпатакам ва астхи ва астхисамкалико ва, vikṣiptakaṁ vā asthi vā asthisamkaliko vā. Dīgha*, ii.296 (*атмхасамкхалика, aṭṭhisamkhalika*); *Dhammasaṅgaṇi*, 264; *Atthasālinī*, 298; *Visuddhimagga*, 178; *Psalms of the Brethern*, стр. 125; J. Przyluski, *Açoka*, 386; *Маитри-упанишад, Maitri-upaniṣad*, i.3.

Вж. *Коша*, viii.29, 32, 35b-d.

⁷³ *rgyus pas brañ breñ du sbrel ba'i ken rus. Парамартха*: кости, прикрепени към червени нерви. *Сюан-цанг* има само *випадумака* (*viraḍumaka*, наядено от червей мъртво тяло).

⁷⁴ За *адхимуктиманасикара*, *adhimuktimanasikāra*, ii.72., *Вишкхамбхана* = *виккхамбхана*; *viṣkambhaṇa* = *vikkhambhana*, *Visuddhimagga*, 5.

⁷⁵ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 205b13 и сл. представя четири мнения за тези три категории аскети.

⁷⁶ При подготвителните упражнения (*прайогакале, prayogakāle*) трябва да се избягват всички поводи за желание; така аскетът няма да помисли дори за една част от женското тяло.

⁷⁷ Тибетският превод: „за да намали или за да съсредоточи своя ум“.

⁷⁸ Тибетският превод: „За да е умът още по-съсредоточен“.

⁷⁹ Цитирано във *Vyākhyā*, пълна форма на думата в viii.32. *Сюан-цанг* поставя всички споменати от *Бхашям* характеристики в *кариката*: „Нежеланието, от десетте сфери, имащо за свой обект видимите неща от *Камадхату*, произведено от хората; отвратителното, имащо един обект от своя собствен времеви период, придобивано по два начина“.

⁸⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 206c11 дава три мнения. *Васубандху* приема третото.

⁸¹ Особено *Шарипутра* и *Анируддха, Śāriputra, Aniruddha*, които са били способни да медитират върху *ашубха* по отношение на Буда и на богините (*Vibhāṣā*).

⁸² Вж. vi.10a-b. *Ашубха* не отсича замърсяванията; така тя е нечиста; само медитациите, които включват виждане на шестнадесетте аспекта (страдание, непостоянство и пр.) отсичат замърсяванията.

⁸³ *Visuddhimagga*, 111, 197, 266-293; според *Saṁyutta*, v.321 и пр. *Saundarananda*, xv.64. За *пранаяма* и пр., Hopkins, “*Yoga-Technique in the Great Epic*”, JAOS, xxii.333.

⁸⁴ Според *Сюан-цанг* (TD 29, т.118a8) едно обяснение от *Сутрата* (дадено в глосата на *Saṁyukta* 29.2, TD 2, т.205c25); *Vibhāṣā* (TD 27, т. 134a25) цитира *Праджняптишастра, Prajñāptiśāstra*.

⁸⁵ Вж. стр. 1355.

⁸⁶ Има *упекиа* (*ирекṣā*, безпристрастност) в Четвъртата *Дхияна*, но вдишването и издишването отсъстват от там.

⁸⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 432a2 дава различни ((букв. отклоняващи се)) мнения: то също е адхумукти-манасикарасампраюкта; *adhimuktīmanaskārasaṁ-prayuktā*.

⁸⁸ Не-Будистите притежават учението (*упадеша*) за *пранаяма*, но не това за *анапанасмрити*.

⁸⁹ *Mahāvūyutpatti*, параграф 53; *Dīgha*, ii.291 (Warren, стр. 354; Sp. Hardy, *Eastern Monachism*, стр. 267); *Majjhīma*, i.425.

⁹⁰ *Vyākhyā*: адхюнекия = анасахя; *adhuyuprekṣya* = *anāsahya*.

⁹¹ Не е споменато във *Vibhāṣā*.

⁹² *Коша*, iii.45c-d.

⁹³ *Dīvu*, 105, *вайрамбха* и *вайрамбхака*; *vairambha*, *vairambhaka*; *Saṃyutta*, ii.231, *верамбхаватакхитта*, *verambhavātakhitta* (вариант *верамба~*) *сакуна*, *sakuna*; *Джатака*, *Jātaka*, превод, iii.164, 287, 288.

⁹⁴ Вж. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 135a15. *Парамартха*: Или между веждите, или на върха на носа, в желаното място чак до пръстите на краката, запазете пълна съсредоточеност в центъра като конец, който държи нанизани перли. Тибетският превод: Като *манисутра* ((*мани*, *manī* е вид духче или таласъм)), поставено на края на носа, чак до върха на пръстите на краката, се уверете дали дишанията (*ашвасапрашвасах*, *aśvāsapraśvāsāḥ*) са благоприятни или неблагоприятни, студени или горещи. *Vyākhyā*: *ким ануграхака ете явад ушна ити стхапани (?) веям драштавя каяпрадеша евануграгакадивишеша-стхапанатах; kim anugrāhakā ete yāvad yāvad uṣṇā iti sthāpanī (?) veyam draṣṭavyā kāyapradeśa evānugrāhakādiviśaśasthāpanataḥ*.

⁹⁵ *Манисутрават*, *Maṇisūtravat*. Срв. *Eastern Monachisms*, 269, *Dīgha*, i.76

⁹⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 133a5: Някои казват, че то принадлежи на сферата, на която принадлежи и тялото. У същество от *Камадхату*, когато има ум от *Камадхату*, това е ум от *Камадхату*, който предшества вдишването-издишването. Когато това е ум от Първата *Дхияна*, то има ум от Първата *Дхияна* ... Други казват, че то принадлежи на сферата, на която принадлежи ума ... Тъй като вдишването-издишването е част от тялото, първото мнение е най-добро-то.

⁹⁷ Вж. ii.57c.

⁹⁸ *Парамартха*: „Нито обект на по-нисш ум, нито на друг ум“. Коментар: „Един ум от собствената или от по-висша сфера може да вземе тези две дишания ((вдишване-издишване)) за свой обект, но не и по-нисш ум, нито ум *айръпатхика* или *наирманика*“.

Вякхя: *надхаренаирьпатхиканаирманикена ити | айръпатхикам наирманикам ча читтам адхарабхумикам саммукхибхавати явач чатуртхадхянопапанасйети ата ашанкйочяте надхарабхумикабхьям табхьям упалакшанам;*

nādhareṇairyāpathikanairmāṇikena iti | airyāpathikaṁ nairmāṇikam ca cittam

adhara bhūmikaṃ saṃmukhībhavati yāvac caturthadyānoparannasyetya ata āśaṅkyocyate nādharabhūmikābhūyāṃ tābhūyāṃ upalakṣaṇam.

⁹⁹ Практикуването на *смритюпастханите* произвежда съвършено съзнание, защото Благословения е казал: *екаяно 'ям бхикиаво марго яд ута смритюпастханани | кевало 'ям кушалараших яд ута чатвари смритюпастханани; ekāyano 'yam bhikṣavo mārgo yad uta smṛtyupasthānāni | kevalo 'yam kuśalarāśiḥ yad uta catvāri smṛtyupasthānāni* (Срв. *Saṃyutta*, v.167, 146).

Нирведхабхагииите (vi.17) са *смритюпастхана*. Пътят на Виждане на Истините по природа е *дхармасмритюпастхана*; но тук авторът изследва нечистите (*сасрава*) *смритюпастхани* – упражненията, подготвителни за влизане в Пътя. *Смритюпастхана* е първата от *бодхипакшиките* ((адютантите, крилата на просветлението)), vi. 67. Вж. *Коша*, vi.18a, 19d, 67 и сл., vii. 15 и т.н. *Aṅguttara*, i.43, *Dīgha*, ii.290, *Majjhima*, i.56, *Saṃyutta*, v.141, *Visuddhimagga*, 239-266. Фрагменти от *Идикутсари*, *Idikutsari* (Pischel, Ac. De Berlin, 28 юли 1904, стр. 1143)) с *читтанупашията*, *cittānupaśyatā* вместо *анупашияна*, *апираśyatā*.

¹⁰⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 217a12. Вж. ii.72.

В школата *Виджнянавада*, *Vijñānavāda*, осмислянето на характеристиките води до осмисляне на липсата на характеристики, както виждаме в *Bodhisattvabhūti*, I.xvii. свитък 100b: *катхам ча бодхисаттво махаяна-найена саптатримшиатам бодхипакшиям дхарман ятхадхутам праджанати | иха бодхисаттвах кайе каянудариши вихаран наива каям каябхавато викал-паяти напи сарвена сарвам абхаватах | там ча каянирабхилапясвабхава-дхарматам праджанати | иям ася парамартхики кайекаянупашияна смритюпастханам самвритинайна пунар бодхисаттвасяпраманавьявастхана-наяджнянану гатам кайекаянупашиянасмритюпастханам ведитавам | ... са наива каядин дхарманм духкхато ва викалпаяти самудаято ва напи татпраханам ниродхатах калпаяти напи татпраптхетум маргатах калпаяти | нирабхилапясвабхавадхарматая ча духкхадхарматам ... праджанати;*

katham ca bodhisattvo mahāyānanayena saptatrimśataṃ bodhipakṣyāṇ dharmān yathābhūtaṃ prajānāti | iha bodhisattvaḥ kāye kāyānudarśi viharan naiva kāyam kāyabhāvato vikalpayati nāpi sarveṇa sarvam abhāvataḥ | tāṃ ca kāyanirābhilāpyasvabhāvadharmātām prajānāti | iyam asya pāramārthikī kāyekāyānupaśanā smṛtyupasthānam saṃvṛtinayena punar bodhisattvasyūpramānavyavasthānanayaājñānū gataṃ kāyekāyānupaśyanāsmṛtyupasthānāni veditavyaṃ | ... sa naiva kāyādīn dharmān duḥkhato vā vikalpayati samudayato vā nāpi tatprahānaṃ nirodhataḥ kalpayati nāpi tatprāptihetum mārgataḥ kalpayati | nirābhilāpyasvabhāvadharmatayā ca duḥkhadharmatām ... prajānāti.

¹⁰¹ Вж. i.2a, ii.24, vii.1.

¹⁰² *Madhyama*, TD 1, т. 554c21 и сл.; срв. *Saṃyutta*, v.331.

¹⁰³ Формите от вид *анупашияна* се критикуват в *Бхамати*, *Bhāmatī*, ii.32 и другаде.

¹⁰⁴ *Даршанам* (= *джняна*, vii.7).

¹⁰⁵ *Вякхя: яди хи смритир аламбанам дхараяти евам праджня праджанатити | tad evaṃ smṛtir ālambanaṃ dhārayati evaṃ prajñā prajāñātīti | tad evaṃ smṛtyuratiṣṭhata iti smṛtyupasthānam prajñā.*

Сюан-цанг: Както една брадва (=праджня) сече дърво (=тяло, усещане и пр.), подкрепяна от силата на дръжката си (=пълната съсредоточеност).

¹⁰⁶ *Праджня* ((знанието)) е наречено *смритюпастхана*, защото се прилага (*упатхиштхате, upathiṣṭhate*) благодарение на пълната съсредоточеност (*смритя, smṛtyā*).

¹⁰⁷ Къде се прилага (*ква пунар упатиштхате, kva punar upatiṣṭhate*)? Към тялото ... към *дхармите*.

¹⁰⁸ *Смритюпастханите* са неизброими; защо се изброяват само четири? *Vibhāṣā, TD 27, т. 938a13.*

¹⁰⁹ Това са четирите аспекта на Истината за Страданието, vii.13a.

¹¹⁰ *Тата ушмагатотпаттих, tata uṣmagatotpattiḥ* (цитирано в iv.125d).

Вякхя: ушмагатам ити ушмапракарам кушаламулам; uṣmagatam ity uṣmaprakāraṃ kuśalamūlam.

Kern, *Manual*, 56, в бележката, споменава *Джатака, Jātaka*, v. стр. 208: *брахмачарим ... ушмагатам; brahmacāriṃ ... uṣmagatam* [=саманатеям, *samaṇateyaṃ*] и *Majjhima*, i.132, *усмиката, usmīkata* = изключително вещ, блестящ. *Ушмагата*, много горещо, *Atthasālinī*, 338.. Вж. по-долу бел. 124.

От гласата в *Sūtralamkāra*, xiv.26, прев.стр. 166, бележката, човек може да заключи, че *ушмагата*=алока=дхарманидхянакшанти; *uṣmagata* = *āloka* = *dharmanidhyānakṣānti*.

Редакторът споменава *Majjhima*, ii.175.

Sarad Candra Das, *Dict.* 658. *Бодхипатханапрадипа, Bodhipathapradīpa*, стих 69. *Нябинду* от *Винитадева, Vinītadeva*, стр. 47

¹¹¹ *Сюан-цанг: Дхармасмритюпастхана*, отглеждана много пъти и доведена до своето най-висше състояние, предизвиква ((надига)) ...

¹¹² Тази *дхарма* е най-добрата сред не-фиксираните ((не-здраво укрепените)) корени на доброто (тоест сред *ушмагата* и *мурдханите*), като главата на човек; ето защо е наречена „глава“ или по-скоро тази *дхарма* е линията на отдръпване ((слизане)) или на напредване ((изкачване)), като връх на планина; ето защо е наречена „връх“.

мурдхашабдо пракаршанапрантавачи | татха хи локе вактаро бхаванти мурдхагата кхалу ася ити | ... ebhyaḥ hi pāto 'tikramo veti mūrddhabhyaḥ oataḥ parihāṇir atikramo va kṣāntisaṃmukhibhāvo va ...

mūrdhaśabdo 'yaṃ prakarṣaṇāyantaṃ vācī | tathā hi loka vaktāro bhavanti mūrdhagatā khalu aśya ārīr iti | ... ebhyaḥ hi pāto 'tikramo veti mūrddhabhyaḥ pātaḥ parihāṇir atikramo vā kṣāntisaṃmukhibhāvo vā ...

¹¹³ *Сюан-цанг: първо поставянето на крака; Парамартха: да се постави аспекта (TD 29, т. 271c3).*

¹¹⁴ Посредством *дхармасмритюнастхана*, като се размишлява върху *дхармите*, аскетът, в началото на състоянията „горещина“ и „глава“, вижда *упаданаскандхите* като непостоянни, страдание и пр. Той отпечатва върху Истините – тоест върху *упаданаскандхите* като резултати (*дуккха*), върху *упаданаскандхите* като причини (*самудая*), върху унищожението (*ниродха* = *Нирвана*) и върху Пътя (*марга*) – характеристиките или аспектите (*акара*), които им подхождат. Това е *винясана*, *vinayasana* или *акарана*, *ākaraṇa* на аспектите.

¹¹⁵ Срв. *уттапана*, *uttāpanā*, vi.57c.

¹¹⁶ Вж. бел. 124.

Това „търпение“ се различава от търпението, добродетел на *Бодхисаттва*, iv.111c-d. То е свързано с чистите „търпения“, формиращи част от Пътя на Виждане на Истините (vi.25d), но е нечисто, земно и като следствие, то е *джняна* ((знание)) противно на чистите търпения (vii.1).

Кианти в смисъл на съгласие, примирение – според *Lalita*, споменатото от Kern – е познато от палийските източници: *Suttanipāta*, 897; *Majjhima*, i.487, ii.43: *аннядиттхика аннякхантика анняручика; айñaditthika айñakhantika айñarucika* (не-будистките монаси са на друго мнение); *Samyutta*, ii.115: *аннятра сатдхая аннятра ручия ... аннятра диттхиниджеджханакхантия ахам етам джанамы ... джатипаччая джарамаран тми; айñatra saddhāya айñatra ruciyā ... айñatra diññiniñhānakhantiyā aham etaṃ jānāmi ... jātipaccaya jājātaraṇan ti*: не поради вяра, съгласие или възглед-размишление-примирение знам, че старостта произлиза от раждане. *Vibhaṅga*, 245, 325 и пр. В *Гауданада*, *Gauḍarāda*, iv.92, *кианти* се разбира в будисткия смисъл на съгласие.

Няма нужда да се занимаваме с *дхармешу самяк-самтиранакианти; dharmeṣu samyak-saṃtīraṇakṣānti* от *Bodhisattvabhūmi*, нито с *кианти* от *Махаяна*, *Mahāyāna*, *Lalita*, 36.16 (*Rājendralāl*), *Lotus*, Burnouf, 380; *Сукхавативюха*, *Sukhāvātīvyūha*, параграф 55; *Праджняпарамита*, *Prajñāpāramita*, 331, 451, 517, *Дашабхумака*, *Daṣabhūmaka*, Глава vi; *Sūtralaṃkāra*, xi, 52, xix.36. За *дхарманидхянакианти*, *dharmānidhyānakṣānti*, вж. по-горе бел. 110.

¹¹⁷ В действителност Пътят на Виждането (*даршанамарга*) се състои от *дхармасмритюнастхана*; така *аградхармите* също са *дхармасмритюнастхана*, тъй като те се присъединяват към *даршанамарга*, а *кианти* се присъединява към *аградхармите*.

¹¹⁸ Така слабото търпение е във връзка с Четирите Истини от трите сфери, виждани под шестнадесетте аспекта.

¹¹⁹ *Даршанамарга* ((Пътят на Виждане)) е чист (*анасрава*); той не е *сабхагхету* (ii.52a), причина подобна на себе си, тъй като досега в серията на аскета не се е появявала чиста *дхарма*. Следователно това зависи единствено от *аградхармите*, на които той е *пурушакарафала* (*puruṣakāraḥphala*, мъжки резултат)), ii.56d.

Според *Sūtralaṅkāra* (xiv.23) лаукикаградхармавастха анантарясамадхи; *laukikāgradharmāvasthā ānantaryasamādhi*. Върховните земни дхарми незабавно произвеждат чистия Път, унищожавайки качеството *Притхагджана*: вж. vi.25c-d в края и бел. 123.

¹²⁰ Аскетът задължително притежава *самвара* или дисциплина (iv.17b), което е *рупа*.

За *Гхошака*, *Ghoṣaka* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 29c8) *нирведхабхагии* са или от *Камадхату* (*ушмагата* и *мурдханите*): четири скандхи, защото в *Камадхату рупа* не придружава ума (*анупаривартин*, *апипаривартин*, iv.17a), или от *Рупадхату* (*кианнти*, *аградхармите*): пет скандхи.

Вж. по-долу vi.20d.

¹²¹ Не успяваме да видим как това отговаря на vi.21c.

¹²² Човек вече е придобил притежанието на четирите вида (*джати*, *jāti*) *смритюпастхани*, отнасящи се до Четирите Истини. *Сюан-цанг*, TD 29, т. 157a11.

¹²³ Тази прилика е в идентичността на сферата на вглъбяване (*бхуми*, *bhūmi*) и в идентичността на обекта (страданието от *Камадхату*). Тя също е резултат от факта, че *аградхармите* са *анантарямарга* от първото чисто *кианнти* по време на разрушаването на състоянието *Притхагджана* (vi.25c-d).

¹²⁴ *Нирведхабхагия* в палийските източници (има същото значение като в *Коша*, iii.17, противно на *ханабхагия* и пр.), вж. бел. 125c-d и също бележките в *Dīgha*, iii.277, *Aṅguttara*, iii.2, 327, *Vibhāṣā*, 330.

Готрабху, *Gotrabhū*, *Пуггалапанянти*, *Puggalapaññatti*, стр. 12 отговаря на притежателя на *лаукикадагдхармите*.

Четирите *нирведхабхагии*, *Wassilief* (много добре), 150 (139), 271 (246); *Mahāvūyupatti*, 55; *Дхармашарипа*, *Dharmaśāstra*; *Dīvyu* 80.1 (където *мурдхагатани*, *mūrdhagātāni* се бърка с *ушмагатани*, *uśmagātāni*; където имаме *сатянуломах киантиях*, *satyānulomāḥ kṣāntayaḥ*, което може да са *кианнтимата* от *Коша*, vi.25d), 166 и т.н.; *Bodhicaryāvatāra*, ix.41; *Sūtralaṅkāra*, xvi.23; *Bodhisattvabhūmi*.

¹²⁵ Тибетският превод изпуска граматическото обяснение, на което *Вякхя* дава само началото: *видха вибхага ити*; *vidha vibhāga iti*. Според *Pāṇini*, iii.3.15 трябва да имаме *ведха*, *vedha*.

¹²⁶ *Даршанамаргапариваритват*, *darśanamārgaparivāritvāt*, тоест, защото те са подготовката, подготвителното упражнение (*прайога*) за *даршанамарга*.

¹²⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 33c17: В какво тяло се произвеждат четирите *нирведхабхагии*? В мъжко или в женско тяло. Дали жената, която произвежда *ушма* ((горещината)), я притежава в мъжко тяло? ... Накратко, жената, която придобива първите три, ги притежава в бъдещето в женско или в мъжко тяло; по същия начин мъжът ги притежава в бъдещето в женско или в мъжко тяло.

¹²⁸ Мъжът, придобил една от първите три *нирведхабхагии*, може да се прероди като жена.

¹²⁹ Това отговаря на принципите, представени в iv.40. „Преминаване в друга сфера“ означава „раждане в друга сфера“.

¹³⁰ Това означава, че не-*Ария* губи *нирведхабхагите* когато умира, дори когато се преражда в сферата, в която ги е придобил. *Вякхя* представя възгледите на *Васумитра*, които са неправилни (той допуска, че в случая на *Притхагджана* загубата понякога се причинява от смърт, а понякога от смърт и смяна на сферата). Но *Самгхабхадра* показва, че *Притхагджана* губи *нирведхабхагите* единствено при смърт.

¹³¹ Видяхме (vi.20c-d), че аскетът може да произведе *нирведхабхагите* в състояния на вглъбявания, различни от Четирите *Дхияни* в буквалния смисъл на думата.

¹³² Това означава, че аскетът, който наново е реализирал *нирведхабхагите*, не взема отново притежание на *нирведхабхагите*, които е загубил.

¹³³ *Vyākhyā: sati [... лакуна ...] pratīśīma nama maryāda | tasyā daiśīko deśayitā deśayitā prañidhijñānalābhī;*
sati [... lacuna ...] pratīśīmā nāma maryādā | tasyā daiśīko deśayitā prañidhijñānalābhī.

Сюан-цанг: „Ако човек срещне един *дхармачаря*, *dharmācārya*, който говори добре и който знае *авастхите* (*liao fen wei* 了分位) ...

¹³⁴ Не-притежаването (*анранти*, *асаманвагама*, *асаманвая*, *apṛāpti*, *asamanvāgata*, *asamanvaaya*) е обяснено в ii.36c и сл..

Цялата *парихани*, ((*parihāṇi*, загуба, отказ)) е *вихани* ((*vihāṇi*, премахване, край)), но обратното не е в сила.

¹³⁵ Тук Китайският преводач се различава. *Сюан-цанг*: (TD 29, т.120b21):

Кои са предимствата от придобиването на тези корени на доброто?

Горещината (Топлината) със сигурност ще придобие *Нирвана*.

Ако измежду четирите *нирведхабхаги* човек придобие горещината, дори и да падне, дори и да отсеке корените на доброто, дори и да извърши смъртни грехове (*анантаря*, iv.96) и дори да падне в болезнени светове на прераждане, той няма да се превъплъщава дълго време, защото непременно ще придобие *Нирвана*. Ако това е така, каква разлика има между Горещина и *мокиабхагия*? Ако няма никакви препятствия, Горещината е близо до Виждането на Истините, защото като него, тя включва Виждането на [шестнадесетте] аспекта на Истините.

Който придобива Върха ...

Парамартха : (TD 29, т.272c27): Който е придобил Горещината, Дори да я загуби поради падане, той все още е преопределен за *Нирвана* (*нирвана-дхарман*, *nirvāṇadharmān*). Ако това е така, каква разлика има между горещината и *мокиабхагия*? Защото при положение, че няма пречка, това е състояние близо до виждането на Четирите Истини. Освен това строфата казва: Който е придобил Горещината и който пада от нея, няма да приеме лъжливо учение (*hsieh chiao* 邪教. *Mahāvūyutpatti*, 179.12 *hsieh chiao t'u* 邪教

徒 = *пашандика*, *rāṣaṇḍika*) в това състояние. Ако човек не приема лъжливо учение, по какво той се различава от този, придобил Върха?

Който придобива Върха ...

¹³⁶ С други думи той е придобил *апратисамкхяниродха* от определени светове на прераждане и пр. Вж. ii.55d.

¹³⁷ Вж. iv.96, бел. 439.

¹³⁸ Той ще придобие *Нирвана* в своето седмо прераждане.

¹³⁹ Тук Китайските преводачи добавят една *пада*. *Сюан-цанг* (т. 120b24):
Върховните *дхарми* влизат в *нияма*.

Който е придобил върховните *дхарми* дори да е в състояние *Притхагджана*, той въпреки това е способен да влезе в *самяктванияма*. Макар че строфата не казва, че тези *дхарми* се изоставят с настъпване на смъртта, все пак поради факта, че посредством тези *дхарми* човек непосредствено влиза в *самяктванияма*, то следва безусловно, че те не се изоставят с настъпване на смъртта. Защо само притежателят на върховните *дхарми* е способен да влезе в *нияма*? Защото вече е придобил унищожението-вследствие-на-липса-на-причини (*апратисамкхяниродха*) на качеството *Притхагджана*; защото върховните *дхарми* са способни, както и *анантарямарга* (vi.28), да изхвърлят качеството *Притхагджана*.

Парамартха: (т. 272c20):

Върховните *дхарми* изоставят качеството *Притхагджана*.

Който е придобил корена на добрите върховни *дхарми*, не губи този корен поради падане или смърт; тогава той вече е придобил унищожение-вследствие-на-липса-на-причини (*апратисамкхяниродха*) на качеството *Притхагджана*: той няма да падне пак в това качество. Защо? Защото без никакво усилие той ще види Истината за Страданието в момента, който непосредствено следва върховните *дхарми*.

¹⁴⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 33b4. От друга гледна точка *нирведхабхагиите* са шест вида, описани по-долу (vi.56a): *париханадхарман*, *четанадхарман* и пр. Аскетът може да преминава от един вид в друг.

¹⁴¹ За *Бодхисаттвама*, който доброволно се ражда в болезнените светове на прераждане, вж. *Kathāvatthu*, xxiii.3; *Васумитра* и *Бхавя* (*Екавявахарики*, *Екавуаванхарики* и пр.); *Mahāvastu*, ii.279; Huber, *Sūtrālaṅkāra*, 408; *Джатакамала*, *Jātakamālā*, 33.3; *Jātaka*, 31, стр. 205. Престъпленията на *Бодхисаттва* в *Джатака*, библиография от Hopkins. *JAOS*, 1906, 464. Вж. iv.108c.

¹⁴² Според *Vibhāṣā*, *Шраваката* (човек от семейството на *Шраваките*) в състояние *уима* или *мурдхан*, може да премине към колесницата на *Прагиекабудите* и Будите; в състоянието *кианнти*, той може да премине към колесницата на *Прагиекабудите*, но в състояние *локоттара*, не може да се промени. *Прагиекабудата*: (а) „който отглежда в група“ (*варгачарин*, *vargacārīn*) първите две състояния, може да премине към колесницата на

Буда; последните двама не могат да се променят. *Прагиекабудата*: (б) който е оприличаван на носорог (*кхадгавишанакална*, *khadgaviṣāṇakalpa*), не може да се променя, независимо кое състояние е придобил. *Васубандху*, iii.95 допуска, че *варгачаринът* преди това е бил *Шравака*, но *Vibhāṣā* не приема мнението, че човек от семейството на *Шраваките*, придобил резултат (= станал *Шравака*), може да стане *Прагиекабудата*: това отговаря на тезата, че този човек, след като е придобил *локоттара*, не може да се променя.

П'у-куанг защитава позицията на *Васубандху*.

¹⁴³ *Парамартха* продължава:

Прагиекабуддхаготра не може да бъде отнета ((отменена)). Защо? Строфата казва:

23e-f. Защото той не търси доброто на другите; по друг начин да се променя *готрата* не се отрича.

Ако аскетът първоначално е взел решение да стане *Прагиекабудата*, а покъсно отглежда Горещината и Върха, тези два корена на доброто не могат да се превърнат в корени на доброто на *Бодхисаттва*. Защо? Защото той не е взел решението си с цел да извършва добро за другите ... Не е забранено *Прагиекабудата* да преминава в *готрата* на *Шраваките*. По-нататък строфата казва: 24a-b ...

¹⁴⁴ За Носорозите вж. *Suttanipāta*, 35, *Visuddhimagga*, 234.

¹⁴⁵ Вж. iv.46, viii.11.

¹⁴⁶ Тази продължителност за *Бодхисаттва* е направена от 34 мисли или моменти: 16 от Виждане на Истините (*даршанамарга*), 18 от разединяването от последната *Аруня* (вж. ii.44); според *П'у-куанг* за *Прагиекабудата* има 160 мисли – вероятно 16 от *даршанамарга* и 144 (8 x 18) от разединяване от Четирите *Рупи* и Четирите *арупи*.

¹⁴⁷ Тези *Прагиекабудиди* са *варгачарини*. *Вякхя*: *утпадита-нирведхабхагия-матро 'ни варгачари пратиекабуддха ити абхипраях; ит'падита-нирведхабха-г'йуат'матро 'пи варгач'ри пратиекабуддха ити абхипраях*.

¹⁴⁸ *Сюан-цанг*: След като е произвел първите две *нирведхабхагии*, той може да премине към друга колесница ((да смени колесницата)).

¹⁴⁹ iii.44c-d, iv.124, vii.30. 34. *Мокшабхага* = *моксиася прантих*, *мокṣavgāga* = *мокṣasya prāptiḥ* = придобиване на освобождение; това, което води до това придобиване, се нарича *моксиабхагия*.

¹⁵⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 525b15, т. 895a16 и пр. – голямо разнообразие от мнения; продължителност на развитието ((букв. кариерата)) на *Прагиекабудидите* и пр.

¹⁵¹ *асям дхарматаям, асу'ят дхармат'аут*, тоест в *правачанадхармата*, *pravacanadharmatā*, според Писанието; *Сюан-цанг* (TD 29, т. 121a13) разбира: „по същия този начин влизането в *дхармата*, *dharma*, пълното развитие, освобождаването – тези три условия не се случват заедно“. *Para-*

martha (TD 29, т. 273a28): „Защо тази последователност? В тази *дхарма* правилното мислене (*юкти*, *yukti*) и учение (*агама*, *āgama*) твърдят, че серията влиза, развива се напълно и се освобождава“.

¹⁵² Когато производството на *нирведхабхагите* става в съществуването, следващо непосредствено след засаждането на *моксиабхагите*, Пътят не може да се произведе в това съществуване, в което и *нирведхабхагите*. „Но който е взел притежание на *моксиабхагите* в предишно съществуване, може в същото това съществуване да произведе *нирведхабхагите* и Пътя“.
(*Вякхя*).

¹⁵³ Според други те също произлизат от вглъбяване (*бхавана*).

¹⁵⁴ Добавете: „вследствие на изучаването на една строфа от четири *пади*“.

¹⁵⁵ Вж. iv.125, бел. 558.

¹⁵⁶ *Сюан-цанг* добавя: Човек посажда *моксиабхагите* поради случайна среща с Буда. Според други (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 35a19) също и поради случайна среща с *Прадиекабуда* (вж. iv.125).

¹⁵⁷ Който казва „чист“, има предвид свободен от всички *асрави*: желание, невежество и пр.

¹⁵⁸ *Кариката* казва *дхармакшанти* вместо *дхармаджнянакшанти*, както когато се казва *Датта* за *Девадатта* и „Дадено“ за „Дадено от Бог“.

¹⁵⁹ Аскетът размишлява единствено за *упаданаскандхите* от *Камадхату* под аспектите Стрдание и пр.

¹⁶⁰ Имайки отношение към Стрданияето от висшите сфери, същото чисто *кшанти* е едно *анваяджнянакшанти*, *anvayañānakṣānti*, vi.26b-c.

¹⁶¹ *Дхармаджняна* е дефинирана в vi.26b, vii.2 и сл.. *Saṃyutta*, ii.58, *Vibhaṅga*, 293, 329, *дхарманяна*, *дуккхе няна*, *дуккхасамудае няна ...*; *dhammāñāna*, *dukkhe ñāna*, *dukkhasamudaye ñāna ...* *Дхамме няна*, *dhamme ñāna* е *пратжняна* ((знанието)), имащо отношение към четирите пътя и четирите резултата, към Четирите Истини, прилагани към дванадесетте части на *пратиясамутпада* (*pratīyasamutpāda*, взаимозависимото възникване)); *анвайе няна*, *anvaye ñāna* се различава от *анвайе джняна*, *anvaye jñāna*.

Връзката между *дхармакшанти* и *дхармаджняна* е посочена в vi.28, 49, vii.1. Чистото *кшанти* или *дхармакшанти* изхвърля всички елементи на съмнение (*вичикитса*, *vicikitsā*); следователно съмнението не е изоставено, когато е произведено; така то ((*кшанти*)) не е *джняна*. *Кшанти* изхвърля определено замърсяване: така то е *анантарямарга* или *праханамарга* – път на изхвърляне или изоставяне (iv.87). То надига ((предизвиква появата на)) *джняна* ((знание)), което включва придобиването на резединяване от това замърсяване, с други думи *пратисамкхяниродха* на това замърсяване (ii.55d): следователно *джняна* е *вимуктимарга* – пътят на освобождение.

¹⁶² За *самяктва*, *митхятва*, iii.44c-d, iv.80d.

¹⁶³ *Vyākhyā*: *тапра самяктве нияма екантибхаво нияма ити*.

api tu niyama iti;
tatra samyaktve niyama ekāntībhavo nīāma iti
api tu niyama iti.

Vyākhyā: ямах самупанивишу чети (iii.63) *аппратяся вибхашиштатват;*
yamaḥ samupaniviṣu cety appratyayasya vibhāṣitatvāt.

¹⁶⁴ а) Три различни думи, *Mahāvūtpatti*, 245.98-101, *нияма* (*mi gyur ba* = не-трансформация), *нияма* (*ñes par gyur ba* = решимост), *нияма* (*skon med pa* = липса на недостатък), *ниямавакранти*, *nyātāvakrānti* (влизана в отсъствието на недостатък); пак там 48.16, *нияматипанна*; *nyāmapratipanna*.

Wogihara (*Asaṅga, Bodhisattvabhūmi*, Лайпциг, 1908, стр. 31) е дал обобщение на петте мнения на *Vibhāṣā* за *нияма-нама*, *nyāma-nāma*, като старателно е събрал ведно препратките на пали и санскрит.

Нияма и *самматаниямавакканти*, *sammattanīyāmāvakkanti, Saṃyutta*, i.196, *Suttanipāta* 55, 371, *Saṃyutta*, iii.225. Добавяме *Aṅguttara*, i.121, *Kathāvatthu*, v.4, vi.1, xiii.4 и бележката от превода на Shwe Zan Aung, стр. 383 (за *нияма*, стр. 275, бел.).

Нияма и *няма*, *Lalita*, 31.20, 34.10, *Аштаксахасрика*, *Aṣṭasāhasrikā*, 33.18, 322.5, 331.10, 337.5, *Bodhisattvabhūmi*.

Нияма = *skon med pa*, в трактата на *Васумитра* за сектите; Китайското *li-sheng* 離生 (*Сюан-цанг*) не трябва да се разбира като „изоставяне на възникването“, а като „изоставяне на това, което е сурово“, *ни-ама*, фантастична етимология за *няма* = *нияма*, което е граматически вариант на *нияма*, *nyāma*;

б) *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 12a13. Много мнения. Освен това замърсяванията, които се изоставят посредством Виждане, са причина съществата да падат на болезнените светове на прераждане и там те страдат „от живи“ страдания, точно както суровата или несмяна храна (*sheng-shih* 生食), която остава дълго време в тялото, произвежда различни видове болезнени страдания. Така тези замърсявания са наречени *ама*, *āma* (несмяни). Пътят на Виждане, който ги унищожава, се нарича *нияма*, *nyāma* (това, което води до изоставяне на не-смилането). Освен това, *саткаядришти* е много устойчиво (*kang* 剛, твърдо) и жестоко, като свиреп звяр труден за укротяване: затова е наречен *ама* (*sheng* 生, в естествено състояние, неопитомен). Пътят на Виждане, който ги унищожава, се нарича *нияма*. Освен това терминът *ама* тук посочва качеството *Притхагджана*;

в) *Сюан-цанг* (*TD* 29, т. 121b4): Това Търпение е наречено „влизана в *самяктванияма*“ и също „влизана в *самяктванияма*“, защото чрез него човек влиза за първи път в *самяктванияма* и също в *самяктванияма*. *Сутрата* казва, че *самяктва* (*samyaktva*, завършеност, съвършенство) е *Нирвана* или по-скоро думата *самяктва* посочва Пътя. *Ама* (дадена на китайски като *sheng* 生, да възникна, суров, естествен) обозначава *клеша* или грубост, необработеност на корените на доброто, на способностите (*индриште*). Пътят е способен да предизвика човек да излезе от това ((състояние)) и така е *ни-ама*. Тъй като е способен да направи сигурно постигането на *Нирвана*

или защото определя съзнанието ((състоящо се)) от характеристики на истините, Пътят е наречен *нияма*. Да се придобие това състояние означава „да вляза“.

Парамартха (т.272b15): Това Търпение е наречено „влизане в *самяктванияма*“. Защо? Защото поради това Търпение аскетът влиза в *самяктванияма*. Коя *дхарма* е *самякта*? В *Сутрата*, *Нирвана* е наречена *самякта*. *Нияма* по отношение на това, тоест *екантибхавата*, ((*ekāntībhāva*, пребиваване в усамотение, неизменимо съществуване)), е абсолютна решителност, безалтернативност. Придобиването на тази *нияма* се нарича „да вляза“;

г) *Abhisamayālaṅkāra*: *сарвадхарманих-свабхаватасакшияткари сфутатарам джнянам утпадаяте | тада бодхисаттвах самяктваниямавакрантико даршанамаргам пратилабхате | atra ча рагапратигхаманавидявичикитсах саткаянтаграхамитхядришитидриштинпарамаршишилавратапарамарши ча камадхатау чатухсатябхедена чатваримшиад бхаванти | евам рупадхатау [арупадхатау ча] та ева чатухсатя-даршанпрахатавя аштанпракарапратигхаварджита двасаптитих | самудайена двадашоттарам клешаишатам даршанпрахеям прахияте сатялока-бхисамаяд атах прамудитая бхумех пратхамакиано даршанамаргах |*

sarvadharmāṇīhsvabhāvātāsāksātkāri sphuṭatarām jñānam utpadyate | tada bodhisattvaḥ samyaktvanyāmāva-krāntito darśanamārgam pratilabhate | atra cā rāgapratighamānāvīdyāvīcīkīṭṣaḥ satkāyāntagrāhamīthyādr̥ṣṭīdr̥ṣṭīparāmarśa-sīlavrataparāmārsā ca kāmadhātau catuḥsatyabhedena catvārimśad bhavanti | evam rūpadhātau [ārūpyadhātau ca] ta eva catuḥsatyadarśanaprahātavyā aṣṭaparakārapratighavarjita dvāsapatīḥ | samudāyena dvādaśottaram kleśaśatam darśanapraheyam prahīyate satyālokābhisamayād atah pramuditāyā bhūmeh̄ prathamakṣaṇo darśanamārgaḥ | Вж. v.3; бел. 183.

¹⁶⁵ Вж. ii.40b-с и сл.. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 12a13: *лаукикаградхармите* са непосредствено предшествашо условие (*саманантаранпратяя*, *samanantara-pratyaya*, ii.62) на изоставянето на качеството *Притхагджана*, за придобиването на качеството *Ария*, за изоставянето на *митхятва*, *mithyātva* и за придобиването на *самякта*. Тъй като те имат способността да влизат в *самяктванияма*, са наречени *лаукикаградхарми* или „върховни земни *дхарми*“. „Изоставяне на качеството *Притхагджана*“: умът-и-умствените състояния (*читта-чаумта*, *citta-caitta*), които съставляват върховните или висши земни *дхарми*, водят до изоставяне на качеството *Притхагджана*. Въпрос: „Какво е това, в настоящето, което довежда до изоставянето на това качество? ...“ Някои учители отговарят, че в настоящето тази сила принадлежи на върховните земни *дхарми*. Въпрос: „Тези *дхарми* са *дхарми* на *Притхагджана*: как като такива довеждат до изоставяне на качеството *Притхагджана*?“ Отговор: Няма противоречие. Един ездач на слон, качен върху слона, направлява същия слон; ездачът направлява своя кон; капитанът направлява кораба; кочияшът кара каляската ... дървосекачът се качва на дървото и го отсича: по същия този начин върховните земни *дхарми* ... Други учители казват, че *дужкхе дхармаджнянакианти* (първият чист момент), в

настоящото, довежда до изоставянето на качеството *Притхагджана*: в своето възникващо състояние това Търпение изхвърля споменатото качество; в своето умиращо състояние, то довежда до изоставянето на десет вида *анушаи*, които се изоставят посредством Виждане на Страданието в *Камадхату* ... Други учители казват, че качеството *Притхагджана* е в зависимост от върховните земни *дхарми* и от *духкхе дхармаджнянакианнти*, помагачи си едни други: върховните земни *дхарми* наистина са обратното на качеството *Притхагджана*, но са слаби и неспособни да го изхвърлят. Само че тези *дхарми* водят до възникването на *духкхе дхармаджнянакианнти* и качеството *Притхагджана* се изоставя от общата сила на тези двете.

Vibhāṣā, TD 27, т. 231b20. Някои претендират, че качеството *Притхагджана* са десетте *анушаи*, които се изоставят с Виждането на Страданието от *Камадхату*. Те са *Ватсипутриите*, според които качеството *Притхагджана* е от сферата на *Камадхату*, замърсено (*клишта*, *kliṣṭa*) по природа и изоставящо се с Виждане ... Други казват, че качеството *Притхагджана* не е нещо само по себе си: това са *Даритантиките*, *Dārṣāntika*. За да отхвърли тези мнения и да покаже, че качеството *Притхагджана* е нещо само по себе си ... учителите от *Абхидхарма* казват: „Нарича се качество *Притхагджана*, защото възниква отделно (*sheng fen ku* 生分故) и защото то е природата на *Притхагджана* (*i-speng t'i* 異生體).

¹⁶⁶ Първо мнение на *Vibhāṣā*. Вж. по-горе бел. 119, бел. 123 и бел. 139.

¹⁶⁷ Трето мнение на *Vibhāṣā*.

¹⁶⁸ Думата *абхисамая* беше обяснена по-горе, стр. 1171.

¹⁶⁹ Според *Вякхя Дхармагуптаките*, *Dharmaguptaka* и т.н. Според *П'у-куанг Махасамгхиките*, *Mahāsāṃghika* и т.н. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 533a22: Има някои учители, според които *абхисамаята* от Четирите Истини се случва изведнъж, това са именно *Вибхаджявадините*, които се обосновават въз основа на *Сутрата*: „Благословения е казал: Ако по отношение на *духкхасатя* няма съмнение, няма недоумение, то повече няма никакво съмнение и недоумение по отношение на другите три Истини“. Тъй като съмнението и недоумението, отнасящи се до Четирите Истини, изчезват по едно и също време, *абхисамаята* определено се случва едновременно, а не последователно. За да отхвърли това мнение, за да покаже, че *абхисамаята* се случва последователно, а не едновременно, е казано: „Ако беше обратното, то щеше да противоречи на *Сутрата*, която казва: „*Анатханиндада*, *Anāthapiṇḍada* се приближил до Буда, поздравил го и казал: О, Благословени, дали *йогачара* последователно прониква (*абхи-сами*; *abhi-samī*) Четирите Истини, както постепенно изкачва (планината) ...?“

Тхеравада, *Theravāda* ((Школата на Старейшините)) отрича последователното разбиране (*анупурвабхисамая*, *anupūrvābhisamaya*) обратно на *Андхаките*, *Саббаттхивадините*, *Самитяите* и *Бхадраяниките*, *Andhaka*, *Sabbatthivādin*, *Sammitiya*, *Bhadrayānika*, *Kathāvatthu*, i.4 и ii.9; вж. мнението на „Старейшините“, *Visuddhimagga*, стр. 690 и сл. и посочените *Сутри*, сред

които *Saṅyutta*, v.436: *йо дукхам пассати дуккхасаму-даям пи со пассати ... yo dukkhaṃ passati dukkhasamu-dayaṃ pi so passati ...* което Буддхагхоша, както и Васубандху, обясняват така: *ити ... екам саччам арамманам катва сесесу пи киччанипфаттивасенани вуттам; iti ... ekaṃ saccat ārammaṇaṃ katvā sesesu pi kiccanipphattivasenāpi vuttam.*

¹⁷⁰ Сюан-цанг: *юганат, угарат* = по едно и също време, изведнъж; *Парамартха*: „Според друга школа, разбирането на Истините е само една мисъл“.

¹⁷¹ *Киокуга Саеки* тук цитира *Vibhāṣā*, TD 27, т. 405а27. Последователността (*крама, krama*) при разбирането на Истините е обяснена: Въпрос: В разбирането (*абхисамая=hsien-kuan* 現觀) на Истините дали човек вижда уникалните характеристики или общите характеристики [на Истините]? Отговор: Човек вижда (*kuan* 觀) техните общи характеристики. Въпрос: Ако е така, защо разбирането на всички Истини не става по едно и също време? [Ако с виждането на страданието човек вижда една от неговите общи характеристики, например характеристиката, че се произвежда от причини, то очевидно Истината за Възникването се вижда едновременно с Истината за Страданието.] Отговор: Дори ако при разбиране на Истините човек виждаше общите им характеристики, той не разбира всичките техни общи характеристики, а само част от тях ... Каква е разликата между мнението ((букв. възгледа)), което човек има за *Камадхату* и това за висшите сфери. Защото и двете мнения принадлежат на сферата на вгльбяване. Ако човекът, влязъл в разбиране на Истините, още не е разбрал страданието от двете висши сфери, как може да се каже, че разбира? Разбирането е два вида: Първо, разбиране за „грабването“ (*chih-shou* 執受; *граха, grāha*) и второ, разбиране за изчистването (*li-jan* 離染; *парисуддхи, pariśuddhi?*). Човекът, който влиза в разбирането притежава това двойно разбиране по отношение на страданието в *Камадхату* и притежава само второто по отношение на страданието от висшите сфери.

¹⁷² Например, *ведана* ((усещане)), свързано с *праджня* ((мъдрост)), която се прилага (*аламбате, ālambate*) към Истините, има тях за свой обект, грабва (*грехнати, grhṇāti*) ги.

¹⁷³ Резултатът от разбирането на Истините е съвършеното или пълно съзнание (*париджняна, pariñjāna*) за страданието, за изоставянето на възникването и пр. Този резултат също се получава (*бхавати, bhavati*) вследствие на не-свързаните с ума *дхарми*, напр. *анасравасамвара, anāśravasamvāra* ((чистата дисциплина)) (iv.13c) на аскета, който вижда Истините.

¹⁷⁴ То се вижда посредством *пражня*: то е обектът на усещането, който придружава тази *праджня*; резултатът (тоест пълното съзнание за страданието) се придобива вследствие на всички не-свързани *дхарми*.

¹⁷⁵ В действителност Виждането на Страданието предполага изоставяне на *клешите*, които ще се изоставят посредством виждането на страданието;

така „изоставянето на възникването“ се случва чрез отсичането на *пранти* ((притежаването)) на *клешиите*; „обновяването на унищожението“ – чрез възникването на *пранти* на унищожението – едно възникване, което е резултат от „отглеждането на Пътя“.

¹⁷⁶ *арияширавакася духхам ва духхато манасикурватах ... анасравена манасикарена сампраюкто дхарманам вичаях; āryaśrāvakaśya duḥkhaṃ vā duḥkhato manasikurvataḥ ... anāsraveṇa manasikāreṇa samprayukto dharmāñāṃ vīcayaḥ* (парафраза от *Samyukta*, TD 2, т.106а5?).

¹⁷⁷ *Махасамехиките* и пр. допускат, че има *вюттхана*, *vuṭṭhāna* – напускане ((излизане)) от съзерцанието – в курса на *абхисамая*. Много учители от *Vibhāṣā* отричат това.

¹⁷⁸ По-горе бел. 172. Вж. *Буддхагхоша*, цитиран в бел. 169.

¹⁷⁹ *Вякхя* цитира трите *садриштантани сутрани*, *sadṛṣāntāni sūtrāni*, които се намират в *Samyuktakāgama*: 1. *Сутрата* за *кутагара*, *kūṭāgāra* (*Samyutta*, v.45a). Нашият текст различава *мулапада*, *бхитти*, *талака* и *чадана*; *mūlapada*, *bhitti*, *talaka*, *chadana*; 2. *Сутрата* за стълбите с четири стъпала или за четирите тела (*чатушкадеvara сопана*, *catuṣkaḍevara sorāna*). 3. *Сутрата* за стълбите с четири степени (*чатушпадика нишрени*, *catuṣpadikā niśreṇī*). Задаващи въпросите: *Анатхапиндада* и един *Бхикиу*, *Ананда*, *Anāthapiṇḍada*, *Bhikṣu*, *Ananda*.

Садриштантани трини сутранити Самюктакагаме патхянте | катхам Анатхапиндада аха | ким ну бхаданта чатурнам ариясатянам ануपुरва-бхисамаях | ахосвид екабхисамая ити | чатурнам грхапате ариясатянам ануपुरвабхисамаяо на тв екабхисамаях | йо грхапате евам вадед ахам духхам ариясатям анабхисаметя самудаям ариясатям абхисамешямити вистарена явад духкханиродхагаминим пратипадам яриясатям абхисамешямити маивам воча ити сяд вачаниям тат кася хетох | астханам анавакашо яд духхам ариясатям анабхисаметя самудаям ариясатям абхисамешяти ... таадятха грхапате я евам вадед ахам кутагарася ва кутагара-шалая ва мулападам апраиштанхя бхиттим пратиштанхянишями | бхиттим апраиштанхя талакам пратиштанхянишями | талакам апраиштанхя ччхаданам пратиштанхянишямити маивам воча ити сяд вачаниям | тат кася хетох ...

sadṛṣāntāni trīṇi sūtrāṇīti Samyuktakāgame paṭhyante | katham Anāthapiṇḍada āha | kim nu bhadanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ | āhosvid ekābhisamaya itī | caturṇām gr̥hapate āryasatyānām anupūrvābhisamayaō na tv ekābhisamayaḥ | yo gr̥hapate evaṃ vaded aham duḥkham āryasatyam anabhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyāmīti vistarena yāvad duḥkhanīrodhagāminīm pratipadam āryasatyam abhisameṣyāmīti maivam voca itī syād vacanīyam tat kasya hetoḥ | asthānaṃ anavakāśo yad duḥkham āryasatyam abhisametya samudayam āryasatyam abhisameṣyati... tadyathā gr̥hapate ya evaṃ vaded aham kūṭāgārasya vā kūṭāgārasālāyā vā mūlapadam apratiṣṭhāpya bhittim pratiṣṭhāpayīṣyāmi | bhittim apratiṣṭhāpya talakam pratiṣṭhāpayīṣyāmi | talakam

apratīṣṭārya cchadanam pratīṣṭhārayiṣyāmīti maivam voca iti syād vacanīyam / tat kasya hetoḥ ... (Saṃyukta, 16.14).

атханятаро бхикшиур аха | ким ну бхаданта чатурнам ариясатянам
анупурвабхисамаях | ахосвид екабхисамая ити | бхагаван аха | чатурнам
ариясатянам ити пурвавад яват тадятха бхикшо я евам вадед ахам
чатухкадеварася сопанася пратхамасопанакадеварам анабхирухя двитиям
анабхирухя ... маивам воча ити сяд вачаниям | тат кася хетох | астханам
анавакашо чатухкадеварася сопанася пратхамасопанакадеварам анабхи-
рухя двитиякадеварам абхирукшяти ... | евам ихани недам стханам видяте
яд духкхасатям адриштва самудаясатям дракшяти ... татха Ариянанда
аха | ким ну бхаданта чатурнам ариясатянам анупурвабхисамаях | ... пур-
васутравад яват | тадьятхананда я евам вадед ахам чатушпадакая ниш-
ренях нишренипадам анабхирухя прасадам абхикокиямити ... ;

athānyatāro bhikṣur āha | kiṃ nu bhādanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ | āhosvid ekābhisamaya iti | bhagavān āha | caturṇām āryasatyānām iti pūrvavad yāvat tadyathā bhikṣo ya evam vaded aham catuḥkaḍavarasya sopānasya prathamānopānakaḍavarān abhīruhya dvitīyam abhīroksyāmi | dvitīyam abhīruhya ... maivam voca iti syād vacanīyam | tat kasya hetoḥ | asthānam anavakāśo yac catuḥkaḍavarasya sopānasya prathamānopānakaḍavarān abhīruhya dvitīyakaḍavarān abhīroksyati ... | evam ihāpi nedaṃ sthānam vidyate yad duḥkhasatyam adṛṣṭvā samudayasatyam drakṣyati ... tathā Āryānanda āha | kiṃ nu bhādanta caturṇām āryasatyānām anupūrvābhisamayaḥ | ... pūrvāsūtravad yāvat | tadyathānanda ya evam vaded aham catuṣpadikāyā niḥsreṇyāḥ niḥsreṇīpādān abhīruhya prāsādam abhīroksyāmīti ... Автентичността на тези Сутри, Saṃghabhadra в „Nirvāṇa“ (1924), стр. 24.

¹⁸⁰ *Vibhāṣā, TD 27, т. 533a24.* йо духкхе нишканкишо нирвичикитсо буддхе 'пи са ити; yo duḥkhe niṣkāṅkṣo nirvicikitso buddhe 'pi sa iti. Вж. също Saṃyukta, TD 2, т. 111a6.

¹⁸¹ канкиа = вичикитса; kāṅkṣā = vicikitsā; или канкиа = нишчаябхилаша; kāṅkṣā = niṣcaṃyābhilāṣa и вичикитса = вимати; vicikitsā = vimati.

¹⁸² Според Махаяна, пет сфери с изключение на дхиянантиара.

¹⁸³ Вж. по-долу vi.65.

Suttanipāta, 226 знае едно анантарикасамадхи; *Aṅguttara* има аданда анантарика, *adaṇḍa ānantarika*, която унищожава замърсяванията; *Visuddhimagga*, 675 обяснява: „защото добрите свръхземни дхарми узряват без интервал (анантаравипака, *antaravipāka*)“.

Според Абхисамаяламкаралока, даршанамарга завършва в първия момент от сферата Прамудита, *Pratiditā* (по-горе бел. 164-г). След това идва бхаванамарга, която завършва с анантарята, наречена Ваджропама, *Vajropama*: тато 'nye двитиядаях киана явад ваджропамакхя анантаря-марго ясмад анантарам самантарабха буддхабхумир аваяте ... ;

tato 'nye dvitīyādayaḥ kṣaṇā yāvad vajropatākhya ānantayamārgo yasmān anantaram samantarabhā buddhabhūmir avāryate ...

¹⁸⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 465c11: *анантарямарга* отсича замърсявания, защото отсича притежаването на замърсяванията по такъв начин, че те повече не продължават; той ((аскетът)) също постига унищожение (*ниродха*), защото придобива притежаване на *висамйога* по такъв начин, че разцъфтява. *Вимуктимарга* постига унищожение, защото възниква едновременно с притежанието на *висамйога*.

¹⁸⁵ Има отсичане на *пранти* на замърсяванията, изхвърляне на крадеца посредством първия път, а посредством втория – *прантите* на „разединяването“ – се затваря вратата. За придобиването и за загубата на *пранти*, ii.40.

¹⁸⁶ Осемте *самйоджананикаи*, които се изоставят посредством всяка от осемте *джняни* ((знания)) (*духхадхармаджняна*, *духкхе* ‘*нваяджняна*, *самудайе дхармаджняна*, ... *марге* ‘*нваяджняна*) и тези, които ще бъдат изоставени с *бхавана* ((медитация)).

Сутрата казва също: *ити хи бхикшаво джнянавадхях клешах | видюдупамам читтам; iti hi bhikṣavo jñānavadhyaḥ kleśāḥ | vidyudupamaṁ cittam.*

¹⁸⁷ Колкото до категорията „да се изостави с *бхавана* ((медитация))“, то се изоставя посредством *джняните* ((знанията)): в пътя, който следва пътя на виждането, повече няма място за *кианти*. *Анантарямарга*, като *вимуктимарга* е *джняни* ((знания)).

Тук разбираме v.б.

В *даришанамарга* замърсяванията се изхвърлят посредством *кианти*; в чистата *бхаванамарга*, която е само едно ново виждане на Истините и в която *кианти* повече нямат никакво място, замърсяванията се изхвърлят чрез *джняните*.

Само двадесет и осем *анушаи* ((латентни замърсявания)) се изхвърлят по категоричен начин от *даришанамарга*, като по този начин са изхвърлени и чрез *кианти*. Другите десет се изхвърлят с *бхаванамарга* ((пътят на медитацията)), който е или чист (в случая на *Ария*), или нечист (в случая на *Притхагджана*); в тези два случая те се изхвърлят от *джняните* (vii.9).

[Въпреки това, *анушаите* от *бхавагра* се изхвърлят единствено с чистата *бхаванамарга*.]

¹⁸⁸ *Atthasālinī*, 43: „Пътят на *Сротапанна* е наречен *дассана*, *dassana*, защото той е виждане на *Нирвана* за първи път ... Пътищата, които го следват, не виждат нищо, което да не е било видяно преди това (*адиттхапуббам ким чи на пассати*, *adiṭṭhapubbaṁ kiṁ ci na passati*) и затова се наричат *бхавана*“.

¹⁸⁹ Първата *джняна* вижда *духкха* от *Камадхату*, която вече е била видяна от първото *кианти*, но тя принадлежи на *пудгала*, квалифициран като *адришадришти*, *adr̥ṣṭadr̥ṣṭi* – „виждане на това, което не е било видяно“, защото *адришадаришана*, *adr̥ṣṭidar̥ṣana* – виждане без да има възглед ((букв. от невъзглед)), продължава (*правартате*, *pravartate*) по отношение на *самудая* и пр.

¹⁹⁰ Според тибетския превод: *ятхадришитабхаванат*, *yathādr̥ṣṭabhāvanāt*. *Парамартха*: „Тъй като той наново отглежда това, което е било видяно ...“

Сюан-цанг: „Тъй като то е подобно на отглеждането на онова, което е било видно ...“

¹⁹¹ Петнадесетият момент вижда цялата *марга* ((път)) с изключение на самия себе си: той формира част от *марга* и се вижда от шестнадесетия момент. Така това принадлежи на някой, който вижда онова, което преди не е било видно.

¹⁹² *Лунга* и *кедарам*, *luṅga*, *kedāram* (среден род) са интересни от лексикална гледна точка.

¹⁹³ Тоест: седемнадесетият момент е само повторение на шестнадесетия и пр. *прандхика*, *пракаршака*, *prābandhika*, *prakarṣaka*, iv.17b, 42a.

¹⁹⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 279a21: Защо той се нарича *шраддханусарин*? ... Вж. vi.63a-c. Тези двама Светци са свободни от преждевременна смърт, ii.45a-b, iii.85c.

Дефинициите на *Абхидхарма* (за *сатддханусарин* – *сатддхавимутта*, *дхамманусарин* – *диттххинатта*; *saddhānusārin-saddhāvīmutta*, *dhammānusārin-dīṭṭhipatta*) си съответстват (например *Puggalapaññatti*, стр. 15) ; вж. също *Visuddhimagga*, 659.

¹⁹⁵ ii.2a-b.

¹⁹⁶ Тоест в състояние *Притхагджана*.

¹⁹⁷ За изоставянето на замърсяванията посредством земния път, *сакала-бандхана* (ii.36c, vi.63d), *бхуйовитарага*, *витарага*, *анупурвака*, вж. ii.16c-d; препратки на пали; ii. бел. 84.

¹⁹⁸ *Абхидхарма* чете *сатддхавимутта*, *saddhāvīmutta*. За *адхимокша*, *Коша*, ii.72, vi.7c6; viii.30.

Вякхя: *шраддхапрандхиянатвенадхимокшадриитипрабхавитатвад ити | шраддхадхикатвенадхимокшапрабхавитатвач чхаддхадхимуктах | шраддхадхико муктах шраддхадхимукта ити критва | на ту тася шраддха праджня наивастхи | тая на ту прабхавита ити на таннама лабхате | праджнянатхикатвена дриитипрабхавитатвад дриитипрантах | на ту тася шраддха настити пурвавад вачям | апаре ту пунар науруктам видхим аламбя вячакшате | шраддхадхипатйена даршанахейебхио муктах шраддхадхимуктах | дриитядхипатйена прантафало дриитипранта ити | śraddhāprajñādhikatvenādhimokadrṣṭiprabhāvitatvād iti | śraddhādhikatvenādhimokṣaprabhāvitatvāc chraddhādhimuktaḥ | śraddhādhiko muktaḥ śraddhādhimukta iti kṛtvā | na tu tasya prajñā naivāsti | tayā na tu prabhāvita iti na tannāma labhate | prajñādhikatvena drṣṭiprabhāvitatvād drṣṭiprāptaḥ | na tu tasya śraddhā nāstīti pūrvavad vācyam | apare tu punar nairuktam vidhim ālambya vyācakṣate | śraddhādhīpatyena vācyam | apare tu punar nairuktam vidhim ālambya vyācakṣate | śraddhādhīpatyena darśanaheyebhyo muktaḥ śraddhādhimuktaḥ | drṣṭyadhīpatyena prāptaphalo drṣṭiprāpta iti |*

¹⁹⁹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 464b8; *Jñānaprasthāna*, TD 26, т. 947a5. Сигурно е, че този аскет придобива с помощта на Пътя на Виждане една чиста *сукхендрия*

((способност да се изпитва щастие)) от сферата на Третата Дхияна; защото прероден в Четвъртата Дхияна или по-високо, той притежава *сукхендрия* (въз основа на принципа: *сукхендриейена чатурдхадхиянарупйопапаннах притхагджано на саманвагатах | арияс ту саманвагатах; sukhendriyeṇa caturdhadhyānārgūpūrorarannaḥ pṛthagjāno na samanvāgataḥ | āryas tu samanvāgataḥ*); защото ако неговата *сукхендрия* беше нечиста (както я е притежавал в Третата Дхияна преди да влезе в Пътя на Виждане), той щеше да я загуби, като се прероди в друга сфера (Четвъртата Дхияна). Само че, ако той придобие посредством Пътя на Виждане чиста *сукхендрия* от Третата Дхияна се установява, че той притежава път, по-висш от неговия резултат, който е резултат от ((състоянието)) *Анагамин* от „територията“ на сферата, в която е влязъл, за да практикува Пътя на Виждане. Тази теория е записана във *Vibhāṣā* (*асту еша Вибхашиям ликхитах пакшах; astu eṣa Vibhāṣāyām likhitaḥ pakṣaḥ*); но това не е теория, към която някой трябва да се придържа (*са ту на стхапананакишо лакияте; sa tu na sthāpanāprakṣo lakṣyate*): в действителност *Vibhāṣā* продължава: „Други казват“ (*анаре ахух, апаре ахиḥ*). Тези други казват, че притежателят на Дхияна, който влиза в Пътя на Виждане, зависещ от сфера, по-нисша от тази Дхияна, в шестнадесетия момент придобива резултат *Анагамин* от сферата на Дхияната, която притежава и също от „територията“ на всички по-нисши сфери.

²⁰⁰ Бхашиям 33с-d се цитира в *Абхисамаяламкаралока*.

²⁰¹ *еша дриштантайогах; eṣa drṣṭānyogaḥ*. Тоест: *дриштантаяуктир дриштантайогах | дриштантапракара ити апаре | тадевам аная юктя анена ва пракаренанй’пи дриштанто вактавя ити сучаяти | анятха хи еша дриштантта ити ева бруят; drṣṭāntayuktir drṣṭāntagoḥ | drṣṭāntaparakāra ity apare | tadevat anayā yuktyā anena vā prakāreṇānyo’pi drṣṭānto vaktavya iti sūcayati | anyathā eṣa drṣṭānta ity eva brūyāt*. Тибетците превеждат: *еша дриштантапракарах, еша дрṣṭāntaparakārah*. Сюан-цанг: „Такава е връзката между замърсяванията и качествата“.

²⁰² Срв. *Milinda*, 83, 290.

²⁰³ *Mahāvūyutpatti*, 46.2: *de ltar thogs pa* (или *na*) *srid pa lan bdun pa = сантакридбхаванарамах, saptakṛdbhavararamaḥ*.

Изразът от *Сутрата*: *сантакритвах параммах, saptakṛtvah paramaḥ*, е преведен в нашата Бхашия ((така)): *mchog tu thogs na lan bdun pa*; *Кариката* има *de ltar thogs na ...*

За *сантаккхаттупарама, sattakkhattuparama*, вж. *Aṅguttara*, i.223, iv.381; *Visuddhimagga*, 709; *Nettipakaraṇa*, 168, 189; по-долу бел. 210.

²⁰⁴ Сюан-цанг: *апанна* обозначава този-който-придобива-за-първи-път.

Парамартха: Ако човек е достигнал до река, той се нарича *сротаапанна*.

²⁰⁵ „Осмият“ – *аштамака, aṣṭamaḥ*. П’у-куанг дава две обяснения: Първо, *сротаапаннафалапратипаннака, srotāṣṭāparphalapratiṣṭāpanna* и второ, човек в притежание на *духкхе дхармаджнянакшанти*.

Mahāvastu, i.120.9, 159.8 (*аштамакадика пудгала явад артхатпудгала; aṣṭamakādikā pudgalā yāvād arhatpudgalā*).

Дискусии за *амтхамака*, *aṭṭhamaka*, *Kathāvatthu*, iii.5-6.

²⁰⁶ *Махишасаките* мислят, че *Сротапанна* всичко на всичко се преражда (най-много) седем пъти; *Ch'eng-shih lun* 彌沙塞部 (*TD* 32, номер 1646) допуска четиринадесет раждания, като не признава междинните състояния. Според *Сарвастивадините* и *Махаяна* – двадесет и осем съществування.

Уттаранатхаките, *Uttarāpathaka* мислят, че *Сротапанна* задължително се преражда седем пъти, *Kathāvatthu*, xii.5.

²⁰⁷ Същото за другите четири *скандхи*: въпреки това човек изброява само седем „умения“, а не тридесет и пет. Може да се направи доста отдалечено сравнение със *Saṃyutta*, iii.160-1.

²⁰⁸ Вж. по-долу vi.54d.

²⁰⁹ *Puggalapaññatti*, 26.

²¹⁰ *аштамам бхавам абхинирвартаями; aṣṭamaṃ bhavam abhinirvartayati*; срв. *Suttanipāta*, 230, *Кхуддаканатха*, *Khuddakapāṭha*, vi.9: *īe ariyasaccāni vibhāvayanti ... na te bhavam amthamam adiyanti; ye āriyasaccāni vibhāvayanti ... na te bhavam aṭṭhamam ādiyanti*.

Vibhāṣā, *TD* 27, т. 240c11. Защо *Сротапанна* живее само още седем съществування ... нито по-малко, нито повече? *Парива*, *Pārśva* казва: Дали повече, дали по-малко, човек ще произведе съмнение. Това, че се ражда в седем съществування не противоречи на *дхармалакианата*, тоест на природата на нещата и не трябва да се порицава ... Освен това, поради силата на действието, той взема седем съществування; поради силата на Пътя той не взема едно осмо. По същия начин както човек, ухапан от „седмокрака“ змия, прави седем ((крачки)) по силата на първичните елементи, умира вследствие на силата на отровата и не прави осма крачка. По-нататък, ако той вземе осем прераждания, няма да притежава Пътя в осмото си раждане, защото природата на Пътя е такава, че не може да се поддържа от едно осмо тяло от *Камадхату*.

²¹¹ *Saṃyukta*, *TD* 2, т. 42c2; *септакриво девама ча манушиями ча самсритя самдхавя духкхасянтам кароти; saptakṛtvo devānā ca manuṣyāṃs ca saṃsṛtya saṃdhāvyā duḥkhasyāntaṃ karoti*. *Vyākhyā*, пълна форма на думата, v.43c т. 961.

²¹² Същото за *Урдхвасротите*, *Ūrdhvasrota*, от клас *Акаништхага*, *Akaniṣṭhaga*, vi.37b.

²¹³ Ясно е също, че текстът се отнася до *Камадхату*, тъй като споменава за човешки светове на прераждане. Забелязвам, че *Ананда*, вследствие на своето съгласие с *Бхагават*, става цар на боговете седем пъти и цар на *Джамбудвипа* седем пъти, *Aṅguttara*, i.228; но той не е *Сротапанна*.

²¹⁴ Един аргумент, който не е във *Vibhāṣā* (бележка на Японския издател) и който *Самгхабхадра* не приема (*Вякхя*).

²¹⁵ Не се споменава във *Vibhāṣā* (бележка на японския издател). Нека разбирате, че този Светец вероятно става *Риши*, *Ṛṣi* (*исинаббаджа*, *isipabbajā*).

Wassilieff, 248, следван от Minayef, *Recherches*, 220, неправилно е разбрал *Васумитра*: „Според *Сарвастивадините*, човек не може да каже, че четирите резултата се придобиват само в робата на монах ...“ Това трябва да се преведе така: „Не е абсолютно правило четирите резултата от религиозния живот да се придобиват един след друг. Този, който е разединен чрез земния път, влиза в *нияма*, става *Сакридагамин* или *Анагамин* в зависимост от природата на разединяването“ (Както е обяснено в vi.30b-d).

За миряните ((букв. непрофесионалистите)) и за придобиването на резултати, вж. *Коша*, iv. бел. 115: Rhys Davids, *Dialogues*, iii.5 (библиографията).

²¹⁶ *Dīgha* iii.107: *аям пуггало ятхануситтхам татха патипаджджамано тиннам самйоджананам париккхая сотапанно бхависсати авинипатадхаммо ниято бодхипараяно ти*;

ayaṃ piṅgalo yathānusiṭṭham tathā paṭipajjamaṇo tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayaṃ sotāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato bodhiparāyaṇo ti.

i.233: *со тиннам самйоджанам париккхая саттакхаттупарамо хоти саттакхаттупарам деве ча манусе ча сандхавитва самсаритва дуккхасса антам кароти*;

so tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayaṃ sattakkhattuparamo hoti sattakkhattuparaṃ deve ca manuse ca sandhavitvā saṃsāritvā dukkhasa antaṃ karoti.

Другаде, *дуккхассантакаро хоти, dukkhasantakaro hoti* (*Риггаларайһатти*).

Според *Вякхя* санскритската *Сутра* има: *сротаапанно бхавати авинипатадхарма ниятам самбодхипараянах | саттакритвах парамх саттакритво девами ча манушьями ча самбхавя самсртия духкхасянтам кароти*; *srotaāpanno bhavaty avinipātadharmā niyataṃ saṃbodhiparāyaṇaḥ | saptakṛtvāḥ paramaḥ saptakṛtvo devāṃś ca manuṣyāṃś ca saṃdhāvya samsrtya duḥkhasyāntaṃ karoti.*

Чистотата на поведението (*прайога*, *prayoga*): моралните правила (*шилани*, *śīlāni*), скъпи за *Ариите*; чистота на чувствата (*аишя*, *āśaya*): *аветяпрасада*, *avetyaprāsāda* (vi.73b).

²¹⁷ *tatgāmikakarmānupacayaṭ prayogāśayaśuddhito balavatkuśalamūlādhi-vāsanād ipracitavipākādānavaiḡuṇyāc ca saṃtateḥ* ((пропуснато в англ. превод)).

²¹⁸ Може също да разберем *кианнти* = *читта* като противостоящо на *прайога*.

²¹⁹ Вж. бел. към iv.50. Аналогично сравнение в *Milinda*; в *Aṅguttara*, i.250; щипка сол разваля малко количество вода, но не разваля Ганг.

²²⁰ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 147b7. Нарича се *Нирвана*, (1) защото е унищожаване на замърсяванията (*клешаниродхат*, *kleśanirōdhāt*); (2) защото успокоява (*his* 息 = *нирвапана*, *упарама*; *nirvāraṇa*, *uparama*) трите огъня (*рага*, *двеша*, *мохагни*; *raga*, *dveṣa*, *tohāgni*); (3) защото има унищожаване на трите характеристики (без съмнение трите характеристики на „обусловените неща“,

Коша, ii.45); (4) защото има разединяване (*li* 離 = *вийога*, *висамйога*; *viyoga*, *viśamyoḡa*) от замърсяванията (*мала*, *mala*); (5) защото има разединяване от световите на прераждане (*гати*, *gati*); (6) защото *вана*, *vana* = гъста гора, *нис*, *nis* = напускане, *нирвана* = напускане на гъстата гора на *скандхите*...; (7) защото *вана* = всички страдания от превъплъщенията, *нис* – да премина отвъд (*атикрама*, *atikrama*), *нирвана* = да премина отвъд всичките страдания на превъплъщаването. И шест други обяснения.

Етимология на думата *Нирвана*, E.Senart, *Nirvāṇa* (Album Kern, 1903, стр.101); *Pāṇini*, viii.2.50 (Goldstucker, 226); *Dhammapada*. 283, 344; *Visuddhimagga*, 293; *Compendium*, 168.

²²¹ Според един вариант: *двипраджанма*, *dvitranjama*, което съответства на *Pāṇini*, ii.2.25, v.4.73.

За *коланкола*, *kolaṅkola*, *Aṅguttara*, i.233, iv.381. *Puggalapaññatti*, 16 (*тин-нам самйоджананам париккхкая коланколо хоти две ва тини ва кулани самдхавитва ... tiṅṅam saṃyojanāṇaṃ parikkhayaṃ kolankolo hoti dve vā tīṇi vā kulāni saṃdhāvītva ...*). Според *Nettipakaraṇa*, 189, *коланкола* е в Пътя на Виждане. *Visuddhimagga*, 709 (посредствено проникване и способности).

²²² Според *Вякхя*: Какъв става *Сротаананна*, който е освободен от една или от две категории? Някои отговарят, че той става *куламкула*. С един пример *Кариката* казва: „Освободен от три или четири категории“, или по-скоро, за да посочи границата, като изключи изоставянето на петата категория. Други отговарят, че той става светец за пет или шест прераждания.

²²³ *Екавичика* ((който ще се прероди само още веднъж)), изоставил осмата категория замърсявания, не изоставя непременно деветата, което би включвало резултата *Анагамин* и „преминаване отвъд *Камадхату*“ (*дхатватикрама*, *dhātvatikrama*). Деветата категория е способна на това да бъде препятствие пред придобиването на резултат – *фалам вигханаитум самартха*, *phalaṃ vighnayitum samartha*. Но същото не важи за шестата категория, защото *Сакридагаминът*, както и *Сротаананна*, съществува в *Камадхату*.

²²⁴ Тези два вида са споменати в *Дхармасамграха*, *Dharmasamgraha*, пар. 103.

²²⁵ Тоест: „видял Истините, когато е бил бог *Траястримша*, *Trāyastriṃśa*, превъплътил се (*самсртия*, *saṃsṛtya*) в две или три семейства, той придобива *Нирвана* сред *Траястримшите* или сред *Четирите Велики Царе* и пр“.

²²⁶ *Samyukta*, TD 2, т. 205с3: *траяням самйоджанам праханад рагадвешамоханам ча танутват сакридагами бхавати*; *trayaṇaṃ saṃyojanāṇaṃ prahāṇād rāga dveṣaṃhāṇāṃ ca tanutvāt sakṛdāgāmi bhavati* (Срв. *Aṅguttara*, i.233, iv.380. *Puggalapaññatti*, 16). *Сутра*, цитирана по-долу, vi.53с-d. Изоставяне на *саткаядришти*, *шилаврата* и *вичикитса* посредством Виждане на Истините; намаляване на замърсяванията, които се изоставят с Медитация.

²²⁷ В палийските списъци *екавичика*, *ekavīcika* е *екабиджин*, *ekabjīn*, който е по-нисш от *Сакадагамин*, *Sakadāgāmin* ((веднъж връщащ се)). *Visuddhimagga*, 709 (живо проникване и способности).

²²⁸ Аскетът, който успешно придобива всички резултати (*анупурвика*, *ānupūrvika*), става *Сротапанна*, като посредством Пътя на Виждането изоставя три връзки: *саткаядриштити*, *шилаврапанарамарша* и *вичикитса*; след това, като посредством Пътя на Медитацията изоставя *камачханда*, *kāmacchanda* и *вяпада* (*vyapada*, зложелателство)), той става *Анагамин*. Аскетът, който се определя като *камавитарага*, тоест този, който преди да влезе в Пътя на Виждане е изоставил *камаччханда* и *вяпада* посредством светския път на медитация, става *Анагамин*, като изоставя *саткаядриштити*, *шилаврапанарамарша* и *вичикитса* посредством Пътя на Виждането.

²²⁹ Вж. *Aṅguttara*, iv.70, 380 (Санскритската редакция на *Vyākhyā*, iii.12d, *Cosmologie bouddhique*, 138). *Saṃyutta*, v.201, *Puggalapaññatti*, 16-17, 70, *Visuddhimagga*, 677, *Compendium*, 69, 149.

На санскритското *упанадьяпаринирваин*, *upadyaparinirvāyin* (= *упнан-напаринирвритти*, *utpannaparinirvṛtti* от нашата *Карика*) отговаря *упахагача*, *упападжджапариниббаин*, *урахагса*, *урападжжариниббāyin*; вж. *Kathāvatthu*, iv.2, *Cosmologie bouddhique*, 235.

²³⁰ *Утпаннасиети*, *utpannasyeti*. *Яшомитра*, *Yaśomitra* оспорва този прочит въз основа на правилото *аняпадартхе бахуврихих*, *anypadārthe bahuvrīhiḥ*. Преписващият е изпуснал буквата „е“ (*лекхакенаикаро 'тра винашитах*, *lekhhakenaikāro 'tra vināśitaḥ*): трябва да се чете: *уппанне 'ся*, *утпанне 'суа*. Така имаме: *уппанне джанмани паринирвритир асиети уппаннапаронорвритих*; *утпанне жантани паринирвритир асуети утпаннапаринирвритиḥ*. Следва доста дълга дискусия.

²³¹ Липсва в Тибетския превод, но дадено от *Парамартха*.

²³² „Придобива *Нурвана*“, *паринирвати*, *parinirvāti*, тоест „води до унищожение на всички пороци“ (*сарвашравакшаям кароти*, *sarvāśravakṣayaṃ karoti*). *Вякхя*.

²³³ *Парамартха* и *Сюан-цанг* имат: „не за дълго време“ = бързо = *на чират*, *na cīrāt*; но Тибетският превод има: *mi 'chi bar* = без да умира.

²³⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 167c13, дефиниция на *сопадхиешанирвана*, *sopadhiṣeṣanirvāṇa*: „Ако на един *Архат* – човек у когото пороците са унищожени напълно – животът продължава (*shou ming yu ts 'un* 壽命猶存; *аюхпарян-тах*, *āyuhpariyantaḥ* ...: „срокът на живота все още е запазен“), тоест серията от първични елементи и производна материя не е отсечена и серията от мисли продължава една след друга поради тяло, надарено с петте органи: поради това, че ((у него) остава опора (*i = упадхи*, *upadhi*), то унищожаването на връзките, което този *Архат* придобива, докосва или реализира, е това, което се нарича *сопадхиешанирванадхату*, *sopadhiṣeṣanirvāṇadhātu*“. За двете *Нурвани*, vi.64a-b (*Aṅguttara*, iv.77), vi.65d, vi.78. Направихме опит да систематизираме някои препратки в нашата „*Nirvāṇa*“, Париж, 1924 (Beauchesne), стр. 171.

²³⁵ Първият *Анагамин* също не притежава това майсторство, но действието, което е причина междинното съществуване да продължава, се различава от действието, което кара вторият *Анагамин* да продължава ((съществуването си)), ето защо *Нирвана* на първия е *анупадхишеша*, *anupadhiṣeṣa*.

²³⁶ *Aṅguttara*, ii.155 дефинира (1-2) *сасамкхарапариниббаин*, *sasamkhārapariniḥḥāyīn* – който придобива *Нирвана* със *самкхари* или в този живот, или след смъртта; (3-4) *асамкхарапариниббаин*, *asamkhārapariniḥḥāyīn* – който придобива *Нирвана* без *самкхари* или в този живот, или след смъртта. Светци 1 и 3 са със силни способности, а 2 и 4 – със слаби способности. Светци 3 и 4 отглеждат *Дхияните*. Светци 1 и 2, без каквото и да е споменаване на *Дхияна*, са описани като *ашубханупаси* ... *ахаре пратикуласаннисабалоке анабхиратасанни саббасамкхаресу аниччанупаси*, *aśubhānupassī ... āhāre pratikūlasaññisabbaloke anabhiratasaññī sabbasamkhāresu aniccānupassī* и имащи мисъл за смъртта; *самкхара*=*пуббанайога*; *saṃkhāra* = *pubbapayoga*, *Висуддхи*, *Visuddhi*, 453.

²³⁷ Мнение на *Саутрантиките*. *Анагамините* очевидно се поставят в низходяща последователност по отношение на заслугите и във възходяща – по отношение на продължителността на живота им в *Рупадхату*.

²³⁸ Човек казва *урдвамсроти*, *ūrdvaṃsrota*, както казва *урдхвамдамика*, *ūrdhvaṃdahima* или дори *чирантана*, *cirantana*.

²³⁹ Имаме също *акаништхапарамата*, *akaniṣṭhapararamata* (по-долу бел. 245).

За смесването на *Дхияните*, vi.42. За небесата от *Акаништхите*, iii.72c, vi.43a. Това е върхът на *Рупадхату* – осемнадесетото небе на *Шуддхавасите*, *Śuddhāvāsa*. То ((смесването)) спира под ((нивото на)) тези, които са практикували първите четири ((*Дхияни*)).

²⁴⁰ Човек го нарича *бхаваграга* или *бхаваграпарамата*. *Наивасамдженянасамдженя* е Четвъртата *Аруня* и по този начин е „върхът на съществуването“.

²⁴¹ *Dharmasaṅgraha*, параграф 103: *плуто* 'рдхаплутах сарвастанаплутах; *pluto* 'rdhaplutaḥ sarvāstānaplutaḥ (нека поправим“ *сарвастханачютах, sarva-sthānacyutaḥ*).

²⁴² *екам апи стханантарам вилангхя*; *ekat api sthānāntaram vilaṅghya*. *Парамартха*: „От Първата *Дхияна* (= *Брахмакаика*), той се ражда сред *Шуддхавасите*, а отивайки отвъд „друго“ ((още едно)) място, се ражда сред *Акаништхите*“. *Сюан-цанг*: „От там той последователно се преражда сред нисшите *Шуддхаваси* и в интервала, прескачайки едно място, се ражда сред *Акаништхите*“.

²⁴³ *Samyukta*, TD 2, т. 423c18; *Madhyama*, TD 1, т. 547a9 (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 272b15): *Брахмадева* мисли: „Това място е вечно, не е предмет на промяна ... човек никога не е виждал, че пристига тук; даже той не отива отвъд това място ...“ Срв. *Dīgha*, i.17 и вж. iv.44b-d, iv.96 (бел. 439).

²⁴⁴ Като следствие *Кашмирците* изброяват само две небеса в Първата *Дхияна* (ii.41d, iii.2d).

²⁴⁵ Термините *аканишитхапарам* и *бхавагранапарам* са дадени по обичайния начин (*нану чаканишитха-парам ... ити уктам; нани сākaniṣṭhaparama ... ity uktam*).

²⁴⁶ За *абхинирверити*, различно от *упанатти*, ii.40c, vi.3. Изглежда, че доктрината за действие, което се възмездява в междинното съществуване, е в противоречие с тезата в iv.53d (която може би аз грешно съм разбрал).

²⁴⁷ *Aṅguttara*, iv.70: „седем добри *гати*“ или по-скоро „седем *гати* от добри хора“ = *пурисагати*, *purisaḡati*. Сюан-цанг обяснява: *гатир=вритти*; *гатир = vṛtti*. *Vyākhyā*: *гатир утпаттих сампарая ити ете сутре парая учянте*; *гатир utpatitḥ samparāya ity ete sūtre paḡyāyā isyante*. *гати* = раждане, бъдещ свят на прераждане, свят на прераждане.

²⁴⁸ „Тъй като“, добавя Сюан-цанг, „другите *Шаикши*, отглеждащи доброто, не се различават“ [от *Анагамините*].

²⁴⁹ *Вякхя*: *ясу гатишупаннас татра татра чаишам атянтам анагаманам; yāsu gatiṣūpannās tatra tatra caiṣām atyantam anāḡamanam*.

²⁵⁰ *Madhyama*, TD 1, т. 427a13; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 878a5-b4. Дефиниция за *сампуриса*, *sappurisa*, *Nettipakaraṇa*, 169.

²⁵¹ Но те могат да практикуват невъздържание (което предполага един *акушала* ум). *Сротапанна* спазва *шила* ((морал)), Huber, *Sūtrālaṅkāra*, 221.

²⁵² „Общо казано“ (*прайена*, *prāyena*): в действителност те са „отвързани“ от замърсяванията, които се изхвърлят посредством виждане и от част от замърсяванията, които се изхвърлят с Медитация.

²⁵³ Истинските *сампуруши* са придобили дисциплината, която предотвратява извършването на всички престъпления (*сарванана*, *sarvarāna*); те са изоставили всички лоши замърсявания, които се изоставят посредством виждане (*даршана*) (както и другите *Шаикши*) и също деветте категории замърсявания от *Камадхату*, които се изоставят с Медитация (*бхавана*).

²⁵⁴ *Бхашя* казва: *ким пунух паривриттаджанmano 'pi анагамина еша бхедо 'сти; кит ринаḥ parivṛtṭajanmano 'pi anāḡāmina eṣa bhedo 'sti*. Аз съм добавил дефиницията, която се основава на *Вякхя*.

²⁵⁵ *Вякхя* цитира *Сутрата*: „Умирайки тук и прераждайки се сред хората, ако след като съм придобил качеството *Архат* не придобия *Нирвана*, то падайки от качеството *Архат* в края на този човешки живот (*анте мама хияманася*, *ante tama hīyatānasya*), ще се преродя (*упанатрип бхавишати*, *upatrīp bhaviṣyati*) сред уважаваните богове, наричани *Аканишитха* (*īe me deva akaniṣṭha ity viṣrutāḥ*)“. *Шакра*, *Śakra* е *сротапанна*: той предвижда, че ще бъде прероден сред хората и ще придобие качеството *Архат*, но първо това на *Анагамин*: така той ще бъде *паривриттаджанман анагамин*, *parivṛtṭajanman anāḡāmin*. Следователно, според vi.41a-b, той не може да стане *Аканишитха*, тоест „да отиде в друга сфера“.

²⁵⁶ Според Тибетския превод: *дхарманабхиджнявтам, dharmānabhiññatvāt*; според Вякхя: *дхармалакшананабхиджнявтам, dharmālakṣaṇānabhiññatvāt*; според Сюан-цанг: „защото той не знае Абхидхарма“.

²⁵⁷ *самхаршаниявтам, saṃharṣaṇīyatvāt*, тоест: *камадухкхапаритяхябхилашена самхаршания или абхипраях; kāmaduḥkharaparityāgābhilāṣeṇa saṃharṣaṇīya ity abhiprāyaḥ*. Според Самгхабхадра: *чютанимиттопараттидухкходвигнася самхарааниявтам; cūtanimittoparattiduhkhodvignasya saṃharāṇīdaṇīyatvat*.

²⁵⁸ За моралните способности (вяра и пр.) вж. vi.57c, 58d, 60 и сл..

²⁵⁹ *праджнядина миндриянам нишяндафалапуштивиешиад или арттах; prajñādīnā mīndriyāṇāṃ niṣyandaphalapuruṣṭivīṣeṣād ity arthaḥ*. Тоест: защото *индриите* не са развити до крайност от подобни на тях резултати, към които имат отношение.

²⁶⁰ Различна доктрина в *Саммитияникаяшастра, Saṃmitīyanikāyaśāstra*.

²⁶¹ Смесването се състои от „смесване на чистата *Дхияна* с две нечисти *Дхияни*“ (*Вякхя*), от вмъкване на един или много моменти от нечиста *Дхияна* между два момента или две серии от моменти от чиста *Дхияна*. В *Дхармашатра, Dharmasātra* (Stonner, Ac. de Berlin, 1904, 1282), *вявакирнабха [вана]видхани, vavakīrṇabhā[vanā]vidhāni* (*бхаванавидха, bhāvanāvīdha, Visuddhimagga*, 122).

²⁶² За чистата и нечиста *Дхияна*, вж. viii.6

²⁶³ *Aṅguttara*, i.38 знае една *Дхияна*, която продължава само момент и една продължителна *Дхияна*. По-горе vi.17b, 28c.

²⁶⁴ За *дришадхармасукхавихарите, drṣṭadharmasukhavihāra*, вж. най-вече *Dīgha*, iii.113, 222, *Aṅguttara*, v.10, iv.362; *Коша*, ii.4, vi.58b, viii.27. *Nirvāṇa*, 1924, стр. 80.

²⁶⁵ Всяка от първите три *Дхияни* произвежда три вида богове от *Рупадхату*; четвъртата произвежда осем вида богове: *Анабхраки, Пуняпрасави, Врихатфали, Anabhraka, Puṇyaprasava, Vṛhatphala* и петте *Шуддхавасуки: Аврихи, Атапи, Судраши, Сударшани и Акаништхи; Avṛha, Atapa, Sudṛṣa, Sudarṣana, Akaniṣṭha* (iii.2c-d).

²⁶⁶ *таяся нудгалася тавати шактих; tasya pudgalasya tāvatī śaktiḥ* (*Вякхя*). Такъв човек повече не може да прави така.

²⁶⁷ „Чиста, нечиста, чиста: три мисли; след това: чиста, нечиста, чиста – други три мисли“ (*Вякхя*) и така нататък.

²⁶⁸ Мнение на *Шрилабха* (*Вякхя*). Четвъртото от шестте мнения е представено във *Vibhāṣā, TD 27*, т. 880с12.

²⁶⁹ Но редът от думи, според *Парамартха*, наистина е редът, който дава Тибетския превод. Според *Бхашя: ниродхалабхи анагами каясакиши; nirodhalābhy anāgātī kāyasākṣī*.

За *ниродхасаманатти*, в допълнение към посочените препратки, ii.43 и сл., добавете и iv.54, vi.63, 64a, viii.33a и *Visuddhimagga*, 702-709: „Човек не може да каже, че това вгълбяване е *самскрита* или *асамскрита*, обусловено или не обусловено, *лаукика* или *локоттара*, земно или свръх-земно, защото само по себе си то не съществува (*сабхавато* н *'атмхитая*, *sabhāvato n'atthitāya*)“²⁷⁰. Според *Уттарапатхаките* и *Андхаките* това вгълбяване е „необусловено“ (*Kathāvatthu*, vi.5), бел. 273.

За *каясакхин*, *Aṅguttara*, iv.451 (непременно един *Архат*), *Puggalapaññatti*, 14, *Visuddhimagga*, 93, 659 (интересно).

²⁷⁰ *Сюан-цанг*: Този светец при напускане на *ниродхасаманатти*, придобива спокойствие на тялото, [ставайки отново] съзнателен, тъй като преди това той не е бил придобил това *саманатти*. Той си мисли: „Това *ниродхасаманатти* е много спокойно и изцяло наподобява *Нурвана*“²⁷¹. По този начин той незабавно възприема (*сакияткароти*, *sākṣātkaroti*) спокойствието на тялото [при напускане на *саманатти*] и затова е наречен *каясакхин*, *kāyasākṣin*, защото поради притежаването [на спокойствие на тялото в течение на *саманатти*] и поради съзнанието [за спокойствието на тялото, след като е напуснал *саманатти*], той незабавно възприема спокойствието на тялото.

²⁷¹ За *Шаикшиа* и *Шикишите*, вж. стр. 1422.

²⁷² *Mahāvuyutpatti*, 36: *трини шикишани, адхишилам, адхичиттам, адхипраджня; trīni śikṣāni, adhiṣṭam, adhicitam, adhiprajñā; Dharmasaṅgraha*, 140: *тисрах шикишах, адхичитташикиша, адхишилашикиша адхипраджняшикиша ча; tisrah śikṣāh, adhicittaśikṣā, adhiṣṭasikṣā adhipra-jñāśikṣā ca; Dīgha*, iii.219: *тиссо сиккха, адхисила, адхичитта, адхипанниясиккха; tisso sikkhā, adhiṣṭa, adhicitta, adhipaññasikkhā; Aṅguttara*, i.235, ii.194, iii.441. *Visuddhimagga* е само коментар върху *Saṃyutta*, i.13: *силе патиттхая ... читтам панням ча бхаваям ... sile patiṭṭhāya ... cittaṃ paññaṃ ca bhāvayaṃ ...* (стр. 4: *силена адхисиласиккха пакасита хоти, самадхина адхичиттасиккха, панняя адхипанниясиккха; sīlena adhiṣṭasikkhā pakāsitā hoti, samādhinā adhicittasikkhā, paññāya adhipaññasikkhā*); Childers, *сиккхатая, sikkhātaya*; Shiefner, *Me'langes Asiatiques*, viii.572.

Вж. *Коша*, vi.45b, viii.1. Правилният прочит е *адхишилам шикиша, адхичиттам шикиша, адхипраджням шикиша*, както се убеждаваме от vi. стр. 1422-3 и от *Дхармасамгити*, *Dharmasaṅgīti*, цитирана в *Śikṣāsamuccaya*, 119.14.

²⁷³ Канонът не е решил относно мястото на *ниродхасаманатти* в Пътя, за неговата полза за изстреблението на разяждащите язви (*асава, āsava*): *Majjhima*, i.465, iii.28, *Dīgha*, i.184, *Aṅguttara*, iv.426. Знаем, че то е добавено на девето място към *Дхияните* и *Аруните* (*Махāvуйутпати*, 68.7: *наванупурва-вихарасаманаттих, navānupūrvavāhārasamāpattiḥ, Dīgha*, iii.266: *нава ану-пуббаниродха, nava anupubbanirodhā*); то е осмата *вимокиа*.

²⁷⁴ *Вайбхашиките* отричат, че *Махабрахмалока* е отделно небе (iii.2d). *Бахирдешаките* (не-Кашмирци) го признават за отделно небе, но допускат, че *Ариите* не влизат в него (vi.38a-b).

²⁷⁵ *Парамартха*: „Наречено е вглъбяване *Ваджра*“.

Ваджропамасамадхи, Mahāvuyutpatti, 21.55; *Коша*, iii.53b-d, vi.77, viii.28; *Sūtrālamkāra*, xiv.45; *Pañcakranta*, iii.60, 67, vi.26. В *Puggalapaññatti*, 30, светецът, който унищожава замърсяванията, е *ваджропамачитта, vajropamācitta* : „Както няма скъпоценен камък или изобщо камък, който диамантът да не разтрошава ...“ Може също да се спомене *нянаваджира, nāṇavajira*, от *Hemmi, Netti*, 112. *Vajrasamādhi, Religieux e'tinents*, стр. 153. Знаем за злоупотребата, която Будизмът прави с *ваджра*.

²⁷⁶ *Маулам дхиянам анагамя аправишия утпадята ити анагамям; tauḷaṭṭ dhyānam anāgāmya apraviśiṃya utpādyata ity anāgāmyam* (*Вякхя*). Вж. vi.47c; viii.22c; v.66.

²⁷⁷ *Сюан-цанг* добавя: Според други учители *ваджропамасамадхите*, придобити в *анагамя*, поради различието на техните аспекти и на обектите на *джняните* ((знанията)), са сто шестдесет и четири на брой. В действителност *анваяджняна на ниродха* ((последващото знание за унищожението)) има отношение към *ниродха* от осемте сфери, както като цяло, така и в частност; и трябва да се имат предвид и четирите аспекта. Така към изчисленията на първите учители трябва да се прибави сто и дванадесет. Същото и за *дхиянанантара* и *Дхияните*. За *Арупите* имаме петдесет и две, тридесет и шест и двадесет и четири.

Дълга дискуссия във *Вякхя*.

²⁷⁸ *Парамартха*: Чрез придобиването на *ниродха* от деветото съзнание за *кшая*.

За *кшаяджяна* ((знанието за унищожението)), vii.4, 7, 12, 43; съставлява *Бодхи* ((просветление)) заедно с *анутпададжяна* ((знанието за невъзникването)), vi.67; бърка се със *самягвимуктиджяна* ((знание за освобождението)), vi.75, 76, и с *асравакиябхиджня* ((знание за унищожението на замърсяванията)), vii.42, viii.20.

²⁷⁹ *Парамартха*: *Ашаикша, Архат*.

²⁸⁰ *Нитям шикиананишлах; nityam śikṣaṇaśīlaḥ. Шикиа шилам есам ити шаикшах; śikṣā śīlam eśām iti śaikṣāḥ*, според *Pāṇini*, iv.4.62.

²⁸¹ В действителност той спазва правилата (*шикиа, śikṣā*) от *Виная. Махавагга, Махāvagga*, i.36.8.

Шиле шикиа адхишилам шикиа ... праджняам шикиа адхипраджням шикиа; śīle śikṣā adhiśīlam śikṣā ... prajñāyām śikṣā adhiprajñam śikṣā, *Pāṇini*, ii.1.16; по-горе бел. 272.

²⁸² Вж. viii.1.

²⁸³ *Вякхя* цитира *Сутрата: адхипраджням шикиа катама | идам духкхам ити ятхабхутам праджанату; adhiprajñam śikṣā katama idaduḥkham ity yathābhūtam prajānāti*. (Срв. *Samyutta*, vi.229, *Aṅguttara*, i.235; *Коша*, viii.1). „Това, О *Бхику*, което се вижда, се вижда посредством чиста (*ария, ārya*) *праджня*“.

²⁸⁴ Пунар апашикишанат=ятря шикшистах шиладишу татра пунар апашикишанат; *punar aparīkṣaṇāt = yatra śikṣitaḥ śīlādiṣu tatra punar aparīkṣaṇāt*: Притхагджана може да загуби дисциплината Пратимокша (iv.16), Топлината (vi.17) и пр. Ария и Шаикша могат да загубят определени дхарми, но трите шикши не може да им липсват.

²⁸⁵ Парамартха преписва Шивака, Śīvaка; Сюан-цанг превежда това като *tan-p'a* 怛; Тибетският превод дава това като *zhe byed*.

²⁸⁶ Според версията на Сюан-цанг; Парамартха: „Който се отдава ((букв. прилага себе си)) на трите шикши, поради това, че се отдава на трите шикши, се нарича Шаикша. Тибетците: „Понеже се отдава на шикшите, се нарича Шаикша.

²⁸⁷ *Dhammasaṅgaṇi*, 1015.

²⁸⁸ Нирвана, придобита (*прапта*, *grāpta*) от Шаикша, не се нарича шаикша: само *самскритите* (ii.38a) са шаикша. *Dhammasaṅgaṇi*, 1017.

²⁸⁹ [Освен в случая, когато *сакалабандхана*, *sakalabandhana* – обременен с всички връзки. Изглежда, че това може да се преведе по-добре: „Защото Притхагджана може да бъде надарен с Нирвана“.]

²⁹⁰ v.6a-c, viii.20.

²⁹¹ Вж. ii.38b, бел. 200.

²⁹² Вж. vi.61d-62b.

²⁹³ Притхагджана е даден като пример, защото Ария е придобил земно и свръзхемно *прапти* ((притежание)) вследствие на разединяване от *Камадхату*. Когато се преражда във Втората Дхияна, първият изчезва, но не и вторият.

²⁹⁴ Сюан-цанг добавя: Както беше казано че Ария, който, ставайки посредством двата пътя разединен от замърсяванията на осемте сфери, замърсявания, които се изоставят чрез *бхавана* ((медитация)), придобива двата вида *прапти* на разединяване от тези замърсявания, така Притхагджана, който ползва само нечистия път, придобива само нечисто *прапти*. Също следва, че Ария – при положение, че само чистият път му позволява да стане разединен от замърсяванията, които се изоставят посредством *даршана* ((виждане)) и от замърсяванията от деветата сфера, които се изоставят чрез *бхавана* – придобива само чисто *прапти* на разединяване от тези замърсявания.

²⁹⁵ *Сарвата* = всички сфери = сферата, в която се намира аскетът, по-нисша сфера или по-висша сфера.

Анагамя, *Апāгатуа*, viii.22a. Основните (*маула*) вглъбявания, а именно четирите вглъбявания от *Рупадхату* или Четирите Дхияни и Четирите Арупи, имат предварително или встъпително вглъбяване, *самантака*, *sāmantaka*. *Самантаката* на Първата Дхияна се нарича *анагамя*. Вж. по-горе бел. 276.

Чистата *анагамя* или *анагамята*, в която аскетът произвежда мисъл – път, свободен от *асрави*, *саткаядришти* и пр. – е равен на чист път, произведен в *анагамя*.

Предишната ((по-стара версия на)) *Абхидхамма* учи, че аскетът унищожава замърсяванията (*асави*, *āsava*), тоест той става разединен от всички сфери, като твърдо се подкрепя (тоест произвежда *праджня*, която елиминира замърсяванията) в седем вглъбявания (Четири *Дхияни* и три *Арупи*). *Aṅguttara*, iv.422 да се коригира съгласно iv.426 (Четвъртата *Арупя* е изключена, както и в *Коша*, по-долу, бел. 301).

Теорията за *анагамя* и нейната полза при „разединяването“ (*вайрагя*, *vairāgya*) почива на идеята, че един аскет не може да влезе в *Дхияна* без да е свободен от замърсяване от по-нисша сфера и че не може, в същата тази по-нисша сфера, да стане свободен от споменатите замърсявания: откъдето и необходимостта от предварително вглъбяване.

²⁹⁶ *Сюан-цанг* обединява *Карика* 47c-d (две *пада*) и 48d (една *пада*) в една *Карика* и добавя четвърта *пада*:

„Посредством пътя на чистата *Анагамя* има разединяване от всички сфери; посредством останалите осем ((пътя)) – разединяване от неговата ((на пътя)) сфера и от по-висшата сфера: посредством нечистия път има разединяване от непосредствено по-нисшата сфера“. [*Бхашия* ((коментар)) върху последната *пада*.]

Бхашия: Човек става разединен от по-нисшите сфери чрез подкрепата на *самантаките*. Дали начинът, по който *анантарямаргите* се подкрепят от *самантаките*, е същият като при *вимуктимаргите*?

Като добавя първа *пада*, от 48a-c той прави следната *Карика*:

Карика ((стих)). *Самантаките* разединяват човека от по-нисшите сфери. Последната от трите *вимуктимарги* възниква от *мула* ((основна или коренна *Дхияна*)) или от *самантака*; за по-висшите сфери – само от *мула*.

Бхашия ((коментар)). Има осем *самантаки*, които могат да служат като основа на Пътя. Има девет сфери, от които човек трябва да стане разединен. Първите три *самантаки* разединяват човек от трите сфери, които съответно са по-нисши от тях (тоест: първите три *самантаки* служат като основа на пътя, който разединява от трите сфери ...). Аскетът, преди да реализира деветата *вимуктимарга* или влиза в *мула дхияна*, или остава в *самантаката*. Петте висши *самантаки* разединяват човек от сферите, които съответно са по-нисши от нея ((*самантаката*)). Преди да реализира деветата *вимуктимарга* аскетът задължително влиза в *мула* и не остава в *самантаката*, защото докато за тези пет *самантаки*, *мула* и *самантака* имат еднаква *упекшендрия* ((способност да се изпитва безпристрастност)), то *мула* и *самантака* имат различна *веданендрия* ((способност да се изпитва усещане)) в първите три *Дхияни*. Някои аскети не са способни да влязат в *мула* понеже трансформирането на *веданендриите* е трудно. [Човек непременно влиза в нея, когато е способен на тази трансформация] защото в момента, когато става разединен от нея, той е радостен [: така в деветата *вимуктимарга* се преминава,

когато е възможно, от *самантака* (*упекиендрия*) към *мула* (*сукхендия*, *сауманасийендрия*).]

²⁹⁷ Помнете, че разединяването (*вайрагя*) от една сфера – тоест разединяването от деветте категории (силни-силно и пр.) замърсявания от *Камадхату*, от Първата *Дхияна* и пр. – включва девет двойки пътища: пътя на изоставяне (*праханамарга* или *анантарямарга*) и пътя на освобождение (*вимуктимарга*). Аскетът, който се разединява от *Камадхату* като медитира в състояние, наречено *анагамя*, произвежда в това състояние първите осем пътя на изоставяне и осем пътя на освобождение. В това състояние той също произвежда деветия път на освобождение. Тогава се задава въпросът дали, за да произведе деветия път на освобождение, той остава в *анагамя* или преминава в Първата *Дхияна*. Същият въпрос важи и за другите *самантаки* и за „основното“ вглъбяване, което те предшества.

²⁹⁸ Последната *вимуктимарга* не възниква от по-висши *самантаки*.

²⁹⁹ Всички *самантаки* съдържат усещането за безпристрастност. Първите три *Дхияни* съдържат усещанията за *сукха* ((щастие)) или *сауманаса* ((умствено удовлетворение)), viii.7; ето защо, за да премине от *самантаката* в основно вглъбяване, аскетът трябва да трансформира своето усещане.

³⁰⁰ Добавете: „когато аскетът не е способен да трансформира усещането си. Когато е способен да го направи, последната *вимуктимарга* възниква от основната *Дхияна*, *витарагабхумибахуманят*, *vītarāgabhūtibāhutaṇuṇī*“.

³⁰¹ Човек не може да произведе чист път във вглъбяването от Четвъртата *Аруня* или *Бхавагра*. Аскетът, за да бъде освободен от замърсяванията, отнасящи се до това състояние, трябва да се възползва от чист път (vi.45c-d); за целта той ползва чистия път, практикуван в Третата *Аруня*. Същата доктрина във *Visuddhimagga*, 708 и очевидно същото в *Aṅguttara*, iv.422, 426.

³⁰² *Самбхавати*, *saṃbhavata*. Когато човек вижда по-нисшата сфера като „груба“, той вижда по-висшата като „спокойна“ и така нататък. Според друго обяснение, човек вижда по-висшата сфера под един от тези три аспекта: „спокойствие“ и пр., а не непременно под трите аспекта. Тук имаме три от аспектите на *Нирвана*, vii.13a.

³⁰³ *Mahāvuyutpatti*, 85.14-16, *стхулабхиттиката*, *аудариката*, *духкхилата*; *sthūlabhittikatā*, *audārikatā*, *duḥkhalatā*. *Вякхя*: *кхилам дурбхедам* (?) *кутситам кхилам духкхилам*; *khilam durbhedam* (?) *kutsitam khilam duḥkham*.

³⁰⁴ *Сюан-цанг*: „защото то може да бъде преодоляно само с голямо усилие“.

³⁰⁵ *Дришти* на *Ашаикшите*: да види нещата, както действително са, наистина да знае общите характеристики (*саманялакшана*) на *дхармите* – непостоянство и пр.

³⁰⁶ *Сюан-цанг*: „*Ашаикши самядришти*; *aśaikṣī samyagdrṣṭi*, възниква сред Неподвижните, макар че формално не се казва така, защото всички *Архати* го притежават ...“

³⁰⁷ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 336с28. Саманья, брахманья; *sātaiṇṇa*, *brahmatīṇa* и техните резултати. *Saṃyutta*, v.2; *Visuddhimagga*, 215, 512. За Буддхагхоса, *Buddhaghosa* дхармите, свързани с Пътя и четирите резултата от саманья, не са нито страдание, нито *ариясачча*, *ariyasacca*.

³⁰⁸ *Абхидхарма* съгласува тезата на *Тхеравадините* с тази на *Пуббаселияите*, *Pubbaseliya*, *Kathāvatthu*, хіх.3.

³⁰⁹ *Сюан-цанг*: „те имат *вимуктимаргите* (*самскрита*) и *пратисамкхя-ниродха* за своя природа“.

³¹⁰ *Парамартха* изброява четирите резултата – *сротаапаннафала* и пр. и цитира *Сутрата*.

³¹¹ *Пурушакалафала* е това, което възниква (*джаяте*, *jāyate*) и също това, което е придобито (*праняте*, *prāpyate*) поради особената сила на дхарма. Пътят на освобождението възниква от *шраманя* (*śrāmaṇya*, отшелник, изоставил страстите)), а изоставянето или *пратисамкхяниродха* се придобива от силата на *шраманя*.

³¹² Тъй като трудът (*п्राвачана*, *pravacana*) на *Rāṇiṇi*, колкото и всезнаещ да е той, може да се допълни, той е *Притхагджана*.

³¹³ Когато аскетът придобива резултата *Сротаапанна*, има придобиване на пълното изоставяне на замърсяванията, които се изоставят посредством Виждането на Истините (*даршанахейаклеши*, *darśanaheyakleśa*) – придобиване, присъщо на (*самгрехита*) (*saṃgrhīta*, грабнато от)) един път от медитацията (*екабхаванамарга*, *ekabhāvanāmārga*), а именно – в шестнадесетия момент. Когато аскетът придобива плода *Сакридагамин*, има придобиване на пълното изоставяне на *даршанахеите* и на изоставянето на първите шест категории замърсявания, които се изоставят чрез медитация – придобиване, присъщо за пътя, който е плодът на *Сакридагамина* и т.н.

³¹⁴ Когато един обикновен човек (*притхагджана*), вързан с всички връзки (*сакалабандхана*) влиза в Пътя на Виждане на Истините и става *Сротаапанна* чрез изоставянето на замърсяванията, които се изоставят посредством този Път, тогава той може или да изхвърли първите шест категории замърсявания от *Камадхату* посредством Пътя на Медитация върху Истините (чистия път) като: той придобива резултата *Сакридагамин* посредством чистия или посредством свръхземния път, или да изхвърли същите шест категории посредством земния път на медитация (както е описан в vi.49с) като: той придобива същия резултат посредством земния път. Но един обикновен човек може да стане свободен от същите шест категории замърсявания посредством земния път преди да влезе в Пътя на Виждане: когато постига този Път, той придобива резултата *Сакридагамин*. Резултатът е в резултат на земния път.

³¹⁵ Вж. по-горе iv.35с.

³¹⁶ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 911с5. *Koṣa*, vii.32 (*Aṅguttara*, ii.8).

³¹⁷ *Клешанам баханат. Бахита аненанекавидхах папака акушала дхарма ити брахманах | тадбхаво брахманям анасраво маргах; Kleśānām bāhanāt. Bāhitā anepānekavidhāḥ pārakā akuśalā dharmā iti brāhmaṇaḥ | tadbhāvo brāhmaṇyat anāsravo mārgaḥ (Вякхя). Срв. Dhammapada, 338.*

³¹⁸ *Еша хи бхагаван брахмети етад удахаранам Сивакеноктам; Eṣa hi bhagavān brahmetu etad udāharaṇam Śīvakenoktam (вж. бел. 285; вариант Дживака, Jīvaka). Madh., 34.12; Majj., i.341, 368, Sam., ii.27: ... татхагато ... брахмачаккам паваттети; ... tathāgato ... brahmacakkaṃ pavatteti. Татхагата е дхаммакая брахмакая дхаммабхута брахмбхута; dhammakāya brahmakāya dhammabhūta brahmabhūta в Dīgha, iii.84; глосата на Буддхагхоса (Светът на Браhma се ползва в смисъл на превъзходен сеттхаттхена, seṭṭhatṭhena) в Dialogues, iii.81. брахмбхута = отъждествен с Браhман, вж. Bodhisattvabhūti, свитък 142b: брахмам чакрам правартаятити учяте | тат кася хетох | татхагатасяитад адхивачанам яд ута браhma ити апи шантах шитибхута ити апи | тена татпреритам тат пратхаматас таданяих пунас таданйешам | евам парампарйена браhманпреритам сарвасаттваникайе бхрамати тасмад браhмам чакрам ити учяте;*

brahmām, cakram pravartayatīty ucyate | tat kasya hetoḥ | tathāgatasyaitad adhivacanam yad uta brahma ity api śāntaḥ śītībhūta ity api | tena tatpreritam tatprathamatas tadanyaiḥ punas tadanyeṣām | evam pāraṃparyeṇa brahmapreritam sarvasattvanikāye bhramati tasmād brāhmaṃ cakram ity ucyate. Nirvāṇa, (1925), стр. 72-73.

³¹⁹ *Samyukta, TD 2, т. 104a15. Освен това е сигурно, че Колелото на Закона, което Бхагават задвижва и което Шарипутра, Śāriputra пуска в движение след Бхагават (Samyutta, i.191), е учението.*

³²⁰ *Краманач чакрам, kramaṇās cakram, вж. по-долу бел. 332.*

³²¹ *Vibhāṣā, TD 27, т. 912a4, споменава десет причини.*

³²² За частите на Пътя, vi.67, 71.

³²³ *Тадутпаттау правартитам ити сутре вачанат; tadutpattau pravartitam iti sūtre vacanat. Вякхя: тад евам арияся Каундиняся даршанамарга утпанне деватабхир уктам бхагавата правартитам дхармачакрам ити сутра-вачанат; tad evam āryasya Kauṇḍīnyasya darśanamārga utpanne devatābhir uktam bhagavatā pravartitam dharmacakram iti sūtravacanāt. Вякхя цитира една Сутра, която отговаря (с варианти) на Махавагга, Mahāvagga, i.6, 23-30. Lotus, стр.69, ред 12.*

Samghabhadra (TD 29, т.934c8): Божествата не казват: „Колелото на Закона е пуснато в движение“ под дървото Бодхи, а по-скоро – в Бенарес. Така пускането в движение е, за да се накара едното да проникне в другото. Някои казват, че самото учение (проповедта от Бенарес) е Колелото на Закона: но това учение е само средството, не истинското Колело.

³²⁴ Вж. Nettippakaraṇa, 60.

³²⁵ Вяхя: *татра пратякишартхатвад анасрава праджня чакиух / нихсам-шаятвadge джнянам / бхутартхатват видя / вишуддхатвад буддхих / вишуддха дхир буддхир ити нируктех // пунар бахяканам сатйешу даршанам кудришитивичикитсавидянам апратипакшах сасравам ча / тато вишеша-нартхам чакиурадиграханам // пунас тришу паривартешу пратхамам даршанам чакиур ятхадришатавьявачаранам / джнянам явад [...] бхавикатам упадая / видя явад видяманграханад ятхавадбхавикатам упадая / буддхир ятхабхутартхавабодхат // пунар ананушрутешу дхармешв ану-никаджнянапратишедхартхам чакиур ити аха / адхимокшикаджняна-пратишедхартхам видйетети / сасраваджнянапратишедхартхам буддхир ити /*

tatra pratyakṣārthatvād anāsravā prajñā cakṣuḥ | niḥsamśayatvāj jñānam | bhūtārthatvād vidyā | viśuddhatvād buddhiḥ | viśuddhā dhīr buddhir iti nirukteh // punar bāhyakānām satyeṣu darśanam kudṛṣṭivicikitsāvidyānām apratipakṣaḥ sāsravam ca // tato viśeṣānārtham cakṣurādigrahaṇam // punas triṣu parivarteṣu prathamam darśanam cakṣur yathādṛṣṭavyavacāraṇam | jñānam yāvad [...] bhāvikatām upādāya / vidyā yāvad vidyamānagrahaṇād yathāvadbhāvikatām upādāya | buddhir yathābhūtārthāvabodhāt // punar ananuśruteṣu dharmeṣv ānumānikajñānapraṭiśedhārtham cakṣur ity āha | adhimokṣikajñānapraṭiśedhārtham jñanam iti | ābhimānikajñānapraṭiśedhārtham vidyeti / sāsravajñānapraṭiśedhārtham iti /

Чиста *праджня* – нарича се „око“, защото нейният обект се възприема непосредствено: знание (*джняна*), защото е свободна от съмнение (vii.1); наука, защото обектът ѝ е действителен; интелект, защото е чиста. В действителност етимологията на *буддхир*, *buddhir* е *вишуддха дхи* ((*viśuddhā dhī*, висше вгълбяване). – чист ум Освен това възгледът, който не-будистите имат за Истините (страдание и пр.) не се противопоставя нито на лошите мнения, нито на съмнението, нито на невежеството и е нечист (*сасрава*). За да покаже контраста с виждането, което светците имат за Истините, това виждане е наречено „око“ и пр. ... Освен това *Сутрата* казва „око“, за да избегне идеята, че се това се отнася за съзнание, до което се е стигнало чрез умозаключение; „знание“, защото не се отнася до знание, до което се е стигнало с въображение (срв. vi.9); „наука“, защото не се отнася до предполагаемо знание; „интелект“, защото не се отнася до нечисто знание.

Според *Vibhāṣā* *джняна* е *дхармаджняна*; *видя* е *анваякианнти*; *буддхи* е *анваяджняна* (vi.25-26). Друга теория е представена в *Коша*, vii.7.

³²⁶ *Сутрата* за „Умението в Седем Неща“ е цитирана по-горе, бел. 207. За *дваядешана*, *dvayadeśanā*: ... *тена хи бхикшо дваям те дешаишями тач чхрину садху ча манаси куру бхашийше / чакшу рупани яван mano дхармаиш ча; ... tena hi bhikṣo dvayaṁ te deśaiṣāmi tac chṛṇi sādhu ca manasī kuru bhāṣiṣye / dvayaṁ katamat | cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmāś ca.*

³²⁷ Вяхя: *атра ачаря аха ...; atra ācārya āha ...* Тук според Японския издател е дадено мнението на *Саутрантиките*.

³²⁸ Това е:

- а) страдание, неговото възникване, неговото унищожение, пътя;
- б) това трябва да се знае ...;
- в) това се знае, изоставено е, реазлизирано е, отгледано е.

³²⁹ *Тридхакарана, Tridhākaṛaṇa:*

- а) природата на истините (*сатясварупа, satyasvarūpa*);
- б) работата, която да се свърши;
- в) извършването на работата.

³³⁰ *Абхисамаяламкаралока, Abhisamayālaṅkāraloka* се позовава на *Абхидхарма*: *тата траях париварта двадашакара ясмин дхармачакра ити виграхах / татрами траях париварта яд ута идам духкхам ариясатям тат кхалв абхиджня париджняем абхиджнятам / идам духкхасамудая ариясатям тад абхиджня прахатавям прахинам / идам духкханиродха ариясатям тад абхиджня сакшаткартавям сакшаткритам / идам духкханиродхага-мини пратипад ариясатям тат кхалв абхиджня бхаватавям бхавитам майети бхишавох пурвам ананушрутешу дхармешу йонишо манасикурватах пратякшартхатвад анасрава праджня чакшур удапади нишамшая-тваджджнянам бхутартхатват видя вишуддхитват буддхир удападити етат крияпадам екаикасмин сатйе тришв апи йоджям / атах пратйекам чатурнам ариясатянам трипаривартанат трипаривартам / чакшуритя-даяш чакараш чатварас трипаривартанат пратисатям трая ити ато двадашакарам / етаватаива джагадартхасампаданат парипурнам трипаривартадвадашакарам чакрам ива дхармачакрам ят пратхамато варанасям бхашитам сутра / ятха раджняш чакравартинаш чакратнам агресарам сарвас ту балакаяс тад еванусаран пасчад агаччати / татха сакалатраилокядхипатес татхагатася тат сутрам агратах критва сарво 'пи дешанадхармах прабхавати.*

tatra trayah parivartā dvādaśākārā yasmin dharmacakra iti vighrahaḥ / tatrāmi trayah parivartā yad uta idaṁ duḥkham āryasatyam tat khalv abhijñāya pariññeyam abhijñātam / idaṁ duḥkhasamudaya āryasatyam tad abhijñāya prahātavyam prahīṇam / idaṁ duḥkhanirodha āryasatyam tad abhijñāya sāḥṣātkartavyam sāḥṣātkṛtam / idaṁ duḥkhanirodhagaminī pratipad āryasatyam tat khalv abhijñāya bhāvayitavyam bhāvitaṁ mayeti bhikṣavaḥ pūrvam ananuśruteṣu dharmeṣu yoniṣo manasikurvataḥ pratyakṣārthatvād anāsravā praññā cakṣur udapādi niḥsaṁśayatvāj jñānam bhūtārthatvād vidyā viśuddhitvād buddhir udapādīty etat kriyāpadam ekaikasmin satye triṣv api yoḥyam / ataḥ pratyeḥ caturṇām āryasatyānām triparivartanāt triparivartam / cakṣurityādayaś cākāraś catvāras triparivartanāt pratisatyam traya ity ato dvādaśākāram / etāvataiva jagadartḥasampādanāt paripūrṇam triparivartadvādaśākāram cakram iva dharmacakram yat prathamato vārāṇasyam bhāṣitam sūtram / yathā rājñāś cakravartināś cakratnam agresaram sarvas tu balakāyas tad evānūsanam paścād āgacchati /

tathā sakalatrailokyādhipates tathāgatasya tat sūtram agrataḥ kṛtvā sarvo 'pi deśanādharmāḥ prabhavatu.

(Откъс от Седма глава.)

³³¹ Според Японския издател – мнението на *Васубандху*.

Nyūyānisara, TD 29, т. 709a28: Мнението на учителя от *Vibhāṣā* (*Вайбхашиките*) общо казано е, че свещеният път (*ария марга*) в неговата цялост се нарича *Дхармачакра* ... но има някои различни мнения: според едни – Пътят на Виждане е наречен *Дхармачакра*; според други – това е проповедта от Бенарес. Бележки на Японския издател: Според коментарите, първото мнение сега е третото, второто е това, представено в *Кариката*, а третото е второто. Според *Самгхабхадра* третото е главното мнение на *Сарвастивадините* ... П'у-куанг казва, че второто и третото са на *Саутрантиките* и на *Васубандху*.

³³² *Vyākhyā*: *краманач чакрам ити крива; kramañās cakram iti kṛtvā.*

³³³ Така както човек казва *прабхукта оданах*, *prabhukta odanaḥ*.

³³⁴ Този човек е разединен от *Камадхату* посредством земния път, като например *Брахма*. Той трябва да отглежда Пътя на Виждането, за да придобие резултата *Анагамин*. За *Ария* фактът, че е прероден в *Рупадхату* доказва, че той вече е *Анагамин*.

³³⁵ Тъй като човек не става Буда или *Пратиекабуда* в тази сфера, единственото *бодхи* ((просветление)), което може да се придобие там, е *бодхито* на *Шраваките*, само че *Шравака* придобива единствено разбиране на истините (*абхисамая*) вследствие на казаното от някой друг, *парато гхоша*; *parato ghoṣa*.

³³⁶ Представеният в viii.29a-b принцип се противопоставя на учението, че в *Арупядхату* има *даршанамарга*.

³³⁷ *Vyākhyā*: *видханам видха уная ити арттах; vidhānaṁ vidhā urāya ity arthaḥ.*

³³⁸ *Madhyama*, TD 2, т.616a10, *Saṁyukta*, TD 2, т.235c7. Вж. в *Puggalapaññatti*, стр. 12, дефиницията за *самаявимутта*, *асамаявимутта*, *куппадхамма*, *акуппадхамма*, *париханадхамма*, *апариханадхамма*, *четанабхабба*, *анураккханабхабба*; *samaṇavimutta*, *asamaṇavimutta*, *kuppadhamma*, *akuppadhamma*, *parihāṇadhamma*, *aparihāṇadhamma*, *cetanābhabba*, *anurakkhanābhabba*. *Архатът аконядхарман*, *акорудхарман* е различен от *Шаукиша*, *Mahāvastu*, iii.200.

³³⁹ *Парамартха*: Тяхното освобождение е в зависимост от случая и ((затова им е)) скъпо. *Aṅguttara*, iii. 173. Вж. стр. 1440 *четовимукти* и *праджнявимукти*, *cetovimukti*, *prajñāvimukti*, vi.76с.

³⁴⁰ Стр. 1440. В света това, което е скъпо (*канта*, *kanta*), трябва да се пази (*ануракия*, *анураксуа*). *Сутрата* казва: *тадьятха намаикакишася пурушася джнятая екам акши садху ча суитху чануракиштивям манйеран мася шитам масьошнам мася раджомшаваш чакшуши нипатеюр мася яд апи*

екам чакиур авинастам тад апи винашид ити | евам ева самайавимукта-
сърхато ...;

*tadyathā nātaikākṣasya puruṣasya jñātaya ekam akṣi sādhu ca suṣṭhu cānu-
rakṣitavyam manyaeran māsyā śītam māsyoṣṇam māsyā rajoṃśavaś cakṣuṣi
nīpateyur māsyā yad apy ekaṃ cakṣur avinaṣṭam tad api vinaśyad iti | evam eva
samatayavimuktasyārhatō ...*

³⁴¹ По същия начин *самаявимукта* = *самаяпекиаш ча вимукташ ча*; *samatayavimukta* = *samatayāpekṣaś ca vimuktaś ca*.

³⁴² Различни значения на *самая*, *Самантанасадика*, *Samantapāsādikā*, i.107.

³⁴³ Какво означава *готра*, семейство?

1) *готра* са корените на доброто (*кушаламула*): определени хора имат такива корени на доброто, че са *париханадхарман* и пр.;

2) *готрата* се състои от характеристиките на способностите, повече или по-малко остри, от нивото на *Притхагджана* отгук нататък;

3) *Саутрантиките* казват, че *готра* е семето, силата (*самартхя*, *sāmarthya*) на ума. *Притхагджана* и *Шаикшиа* са „от семейството на *париханадхарман*“, когато носят семето на *Архата* ((наричан)) *париханадхарман*. *Ашаикшиа* или *Архатът* е *париханадхарман*, защото това семе се обновява ((букв. актуализира)) в техния резултат (*тадбиджаврпумтилабхат*, *tadbījavṛttilābhāt*).

³⁴⁴ *Уттанана*, *уттананаа*=*уттанникарана*, *uttāraṇa*, *uttāraṇā* = *uttapīkaraṇa*, vi.18b, синоним *самчара*, *saṃcāra*, преместване, vi.41c-d.

³⁴⁵ Следователно vi.57b трябва да се разбира, както следва: Човекът, който по природа е с остри умения, става *дриштипранта*, *dṛṣṭiprāpta* в шестнадесетия момент (това е случаят, разгледан по-горе в vi.57b). А човекът, който вече е станал *Шаикшиа* и усвършенства способностите си, придобива качеството *дриштипранта* след като е бил *шраддхадхимукта*, *śradhdhādhimukta*.

³⁴⁶ *Архати* 2-5 също се поддават на падане; *Архат* номер 1 се характеризира с липса на качествата, които се притежават от *Архати* 2-5. По същия начин *Архати* 3-5 са *четанадхарман*, *cetanādharaṇan* и така нататък.

³⁴⁷ *Четанадхарман*=*маранадхарман*; *cetanādharmān* = *māraṇadharmān*: *атманам четаяте*; *ātmanam cetayate*, по-долу бел. 350 и 367. *Парамартха*: „да убие-навреди тялото си“ (*sha-hai tzu shen* 殺害自身) или „да се убие“ (*tzu hai* 自害).

Обяснението в *Puggalapaññatti*, стр. 12 се различава.

³⁴⁸ *Сюан-цанг*: *париханадхарманът*, срещайки слаби причини за падане, пада от това, което е придобил, но не и *четанадхарманът*. *Четанадхарманът*, страхувайки се от падане, винаги мисли да сложи край на своето съществуване. *Ануракшадхарманът* пази това, което е придобил. *Dīgha*, iii.226, за *анураккханападхана*, *anurakkhaṇāpadhāna*.

³⁴⁹ *Сутра*: *панча хетавах панча пратяях самайавимуктасърхатах париханая самвартанте* | *катаме панча* | *кармантанпрасрито бхавати* | *бхашиянпрасри-*

то бхавати | адхикаранапрасрито бхавати | диргхачарикайогам анууюкто бхавати | диргхена ча рагаджатена спришито бхавати;

pañca hetavaḥ pañca pratyaḥ samayavimuktasyārhatāḥ parihāñāya saṁvartante | katame pañca | karmāntaprasṛto bhavati | bhāṣyaprasṛto bhavati | adhikāranaprasṛto bhavati | dīrghacārikāyogam anuuyukto bhavati | dīrghena ca rāgañātena sprṣto bhavati.

Aṅguttara, iii.173 (срв. *Kathāvatthu*, i.2, прев. стр. 64) има два списъка с пет дхарми: панчимме дхамма самаявимуттасса бхиккхуно париханая самваттанти: каммарамата, бхасарамата, ниддарамата, санхханикарамата, ятхавимуттам читтам на паччавеккхати;

pañcime dhammā samayavimuttassa bhikkhuno parihāñāya saṁvattantī: kammārāmatā, bhassārāmatā, niddārāmatā, saṅghañikārāmatā, yathāvimuttamā cittam na raccavekkhātī. Вторият списък замества последните два термина с индрийесу агуттадварата; бходжане аматтаннютта; *indriyesu aguttadvārātā, bhojane amatthanūtā.*

³⁵⁰ Във висшите сфери няма нито *атмасамчетана*, *āmasaṁcetanā*, нито *нарасамчетана*, *parasaṁcetanā*, вж. *Коша*, ii.45с-d, стр. 236, *Dīgha*, iii.23, 231, *Aṅguttara*, ii.159, стр. 1007.

³⁵¹ *Парамартха*: Четирима падат от *готра*; петима падат от резултат.

³⁵² Това семейство в действителност е *акритрима*, *akṛitrima*.

³⁵³ За падането на *Архата* и свързаните с това проблеми, *Aṅguttara*, i.96, iii.173, *Kathāvatthu* i.2, ii.2 и др., *Points of Controversy*, стр. xliii; наша бележка: Петте точки на *Mahādeva*, *JRAS.*, 1910, стр.413. Според *Буддхагхо*са – *Самитяте*, *Ваджджунуттяте*, *Саббаттхивадините* и някои от *Махасамгхиките* допускат падането на един *Архат*. *Васумитра* във *Wassilief*, стр. 262, 263, 282: *Махасамгхиките* допускат падането (*париханадхарман*) на *Сротаананна*, но отричат падане на *Архата*; 272; *Сарвастивадините* отричат падането на *Сротаананна*, но допускат падане на *Архата*. Потвърдено от китайските източници: *Сарвастивадините*: Няма падане от първия резултат; има падане от другите три. *Махасамгхиките*, *Махишасаките* и пр.: Няма падане от качеството *Архат*; има падане от първите три резултата. *Саутрантиките*, *Махаяна*: Няма падане от резултатите; има падане от *дришадхармасукхавихарите*, *dr̥ṣṭadharmasukhavihāra*. Мнение на *Вибхаджявадините*, *Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 312b9, по-долу бел. 374.

³⁵⁴ Едно анонимно възражение (*атра каш чид аха*; *atra kaś cid āha*): (1) един *четанадхарман*, от семейство *четадхарман*, направено здраво от пътищата *шаикша* и *ашаикша*, може да усъвършенства своите способности и така да придобие нова *готра*: следователно той пада от своята *готра*. Твърдението, направено от *Васубандху*, не се подкрепя; (2) ако някой не пада от семейство, чиято устойчивост е била осигурена от земния и свръхземния път, то той ще падне от резултата *Сротаананна*, който никога не се прави устойчив от двата пътя. Отговор на *Яшомитра*, *Yaśomitra*: (1) *Васубандху* иска да каже, че *четанадхарманът*, падайки от резултата *Архат*, не ((пада)) поради това,

че е паднал от своето семейство, чиято устойчивост е била осигурена от пътищата на *Шаикша* и *Ашаикша*; (2) втората забележка е направена по отношение на човек, който не размишлява: тук това се отнася до неговото семейство (*готра*), а не до неговия резултат. В действителност няма резултат, който да е придобит едновременно (*югапад*, *угарад*) с помощта на земния и свръхземния път, но семейството може да бъде направено устойчиво посредством тези два пътя.

³⁵⁵ Човек не пада от резултат *Сротаапанна*, защото, когато придобие този резултат, той винаги е първият резултат, който се придобива. Човек може да падне от резултат *Сакридагамин*, когато е придобил този резултат, след като е придобил резултата *Сротаапанна*, но не когато става *Сакридагамин* без да е преминал през нивото *Сротаапанна* (случаят с *бхуйовитарага*, *bhūyovītarāga*, ii.16c, iv.30b, 45b). Същото и за резултата *Анагамин*.

³⁵⁶ *Vibhāṣā*, TD 29, т. 316b28. Защо може да се падне от трите по-висши резултата, а не от резултата *Сротаапанна*? Защото замърсяванията, които се изоставят чрез виждане, се произвеждат по отношение на не-съществуването (*авасту*, *avastu*); човек не пада от изоставянето на тези замърсявания. Как може да се казва, че те се произвеждат по отношение на не-съществуването? ... Освен това резултатът *Сротаапанна* се установява посредством изоставянето на замърсяванията, които се изоставят с помощта на възгледа за истините в тяхната цялост, тоест имащи отношение към трите сфери.

³⁵⁷ *smṛitisaṃpramoṣat* = *клишасмритуийогат*; *smṛtisaṃpramoṣāt* = *kliṣṭa-smṛtiyogāt*.

³⁵⁸ Няма падане от *анасрава* ((чист)) резултат. По отношение на първите пет *Архата* има падане от „блаженствата на този свят“, които са *сасрава* ((нечисти)).

³⁵⁹ Според японската глоса, *Madhyatāgama*, TD 1, т. 574c19?, което според *Анесаки* е *Samyutta*, ii.50 (*Каларасутта*, *Kalārasutta*). Първият и последният резултат може да бъде придобит само посредством чистия път (= *арияпраджня*, *āryaprajñā*), vi.45c.

³⁶⁰ *Madhyama*, TD 1, т. 752a24, *Samyukta*, TD 2, т. 53c9; *Samyutta*, iv.25.

³⁶¹ *Madhyatāgama*, 49.21; *Samyutta*, ii. 239. *Татра бхагаван аюшмантам Анандам амантраяте сма | архато 'ни Ананда лабхасаткарам антарая-карам вадамити | аюшман Ананда аха | тат касмад бхагаван евам аха | архато 'ни ахам Ананда лабхасаткарам антараякарам вадамити | бхагаван аха | на хаивананда апраптася праптайе анадхигатадхигамая асакшат-критася сакшаткрियाй | апи ту йе 'нена чатвара адхичаитасика дриш-тадхармасукхавихара адхигатас тато 'хам асянятамасмат париханим вадами | тач чакирнася вихаратах | я тв аненаикакина вяпакриштенена-праматтенатапина прахитатмана вихарата акопя четовимуктих кайена сакшаткрита тато 'сяхам на кена чит паряйена париханим вадами | тасмат тархи Анандаивам те шикшиставям ял лабхасаткарам абхибха-*

вишиямо на чотпаннаир лабхасаткараиш читтам парядая стхасясти | евам те Ананда шикшитаваем;

tatra bhagavān āyusmantam Ānandam āmantrayate sma | arhato 'pi aham Ānanda lābhasatkāram antarāyakaram vadāmi | āyusman Ānanda āha | tat kasmād bhagavān evam āha | na haivānanda aprāptasya prāptaye anadhi-gatādhi-gatāya asākṣātkṛtasya sākṣātkriyayai | api tu ye 'nena satvāra ādhicaitasikā drṣṭadharmasukhavihārā adhi-gatās tato 'ham asyānyatasmāt parihāṇīm vadāmi | tac cākṛṇasya viharataḥ | yā tv anenaikākinā vyaparṣṣṇenāpramattenātāpinā prahitātmanā viharatā akopyā cetovimuktiḥ kayena sākṣātkṛtā tato 'syāham na kena cit paryāyena parihāṇīm vadāmi | tasmāt tarhy Ānandaivaṃ te śikṣitavyaṃ yal lābhasatkāram abhibhaviṣyāto na cotpannair lābhasatkārais cittam paryādāya sthāsyati | evaṃ te Ānanda śikṣitavyam. Вж. по-долу бел. 363.

³⁶² Коша, ii.4, vi.42c-d, viii.27.

Vibhāṣā, TD 27, т. 137a10. Понеже пребивават (вихаранти, *viharanti*) в четирите вида блаженство, за тях се казва, че са придобили четири *дришта-дхармасукхавихари*, *drṣṭadharmasukhavihāra*: 1. *правравясукха*, *pravravūṣukha*; 2. *Вивекасукха*, *vivekasukha* (*yuan-li lo* 遠離樂); 3. *Шаматхасукха*, *śamathasukha* (*chi-ching lo* 寂靜樂), 4. *Бодхисукха*, *bodhisukha*.

Но това се отнася до *Дхияните* най-общо.

Samyutta, ii.278, *Aṅguttara*, iii.131, v.10, *Dīgha*, iii.133, 222: *eso kho bhikkhave bhikkhu cātunnaṃ dajhananam abhicetasikanam dīttadhammasukhavihāranam nikāmalābhī*;

eso kho bhikkhave bhikkhu satunnaṃ jñānānam abhicetasikānaṃ dīttadhammasukhavihārānaṃ nikāmalābhī; *Aṅguttara*, vi.362: *араханто ... диттхадхаммасукхавихарам йева ануутта*; *arahanto ... dīttadhammadukhavihāram yeva anuyuttā*.

Четирите блаженства са *адхичаитасика*, *ādhicaitasika* (= *адхи четаси бхава*, *adhi cetasi bhava*), тоест те принадлежат на сферата на четирите основни *Дхияни*. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 418a2: Четирите вида *адхичаитасика* са Четирите *Дхияни*.

Bodhisattvabhūti разграничава *брахмавихарите*, *brahmvihāra* (= *апрамана*, *apratāṇa*, Коша, viii.29), *ариявихарите*, *āryavihāra* (= *вимокшамукха*, *vimokṣatikha*, viii.24) и *дивявихарите*, *divyavihāra* (= *дхияни* и *арупи*).

³⁶³ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 316a4. *Сутрата* казва: „Ананда, от четирите блаженства (*адхичаитасика дриштадхармасукхавихара*), придобити от *Татхагата*, аз казвам, че има последователно (*chan-ch'uan* 展轉) падане, както случая с *Шравака* по повод светските му срещи. Колкото до неподвижното освобождаване на ума (описано по-горе като *кайена сакшиат крита ... , kāyena sākṣāt kṛtā ...*), аз казвам, че няма падане“. От този текст следва, че дори в случая на Буда има падане от „плода“ (*упабхога*, *upabhoga* – удоволствие – Коша, vi.59). От този текст *Саутрантиките* заключават, че скъпото освобождение, което е в зависимост от обстоятелствата (*самаики канта вимукти*, *sāmaikī kāntā vimukti*), е четирите блаженства.

Въпрос: Дали под „падане“ *Сутрата* разбира падане от това, което е придобито или падане от резултантно състояние? При първата хипотеза няма да има падане от блаженствата, защото те са *дхарми*, които човек продължава да притежава (*прати*), дори когато не им се наслаждава. Във втората хипотеза няма да има падане от неподвижното освобождение, защото това освобождение не винаги е налице (*саммукхибхута, saṃmukhībhūta*) ...

Отговор: По отношение на освобождението главното нещо е притежаването: защото когато човек притежава освобождението, той повече няма какво да придобива. Следователно, независимо че то винаги присъства, казва се, че светецът не пада от него. По отношение на блаженствата главното нещо е тяхното присъствие. Казва се, че светецът е паднал от тях, когато не им се наслаждава. *Vibhāṣā, TD 27, т. 417с21* и сл.: Когато една от *сукхавихарите* присъства, казва се, че другите са паднали.

³⁶⁴ Обратно на *самантаките* – праговете в буквалния смисъл на думата – пред *Дхияните*.

³⁶⁵ 1) *яx парихияте дришадхармасукхавихарехьях са париханадхарма;*
 2) *йо на парихияте тата ева со 'париханадхарма;*
 3) *яx самадхибхрамшабхаяд атманам четаяте са четанадхарма;*
 4) *йо 'нуракиати катхам чид гунавишешам со 'нуракианадхарма;*
 5) *йо асмин ева гуне стхитас тасмад анануракианн апи на кампате са стхитакамьях;*

6) *яx парена пративидхяти (гунавишешам утпадаятити артхах) са пративедханабхавьях;*

7) *йо на купяти (утпаннебхйо на парихияте) со 'копядхарма;*

1) *yaḥ parihīyate dr̥ṣṭadharmasukhavihārebhyaḥ sa parihāṇadharmā;*

2) *yo na parihīyate tata eva so 'parihāṇadharmā;*

3) *yaḥ samādhibhramśabhayād ātmānaṃ cetayate sa cetanādharmā;*

4) *yo 'nirakṣati kathāṃ cid guṇaviśeṣaṃ so 'nirakṣaṇādharmā;*

5) *yo yasminn eva guṇe sthitas tasmād ananurakṣann api na kampate sa sthītākampyaḥ;*

6) *yaḥ pareṇa pratividhyati (guṇaviśeṣam utpādayātīty arthaḥ) sa prativedhanābhavyaḥ;*

7) *yo na kupyati (utpannebhyo na parihīyate) so 'kopyadharmā.*

С добавянето на *праджнявимукта* и *убхаятобхагавимукта* (vi.64), получаваме деветте *Ашаикши*.

³⁶⁶ *Васубандху* задава въпрос и си отговаря.

³⁶⁷ *Вайбхашиките* възразяват: *нанв аюшман Годхико 'рхаттват парихинах; nanv āyuṣmān Godhiko 'rhattvāt parihīṇaḥ.*

Тук *Парамартха* добавя *пада*: „*Годхика* е бил *самаявимукта*“.

За *Годхика*, един добър пример за светец от клас *четанадхарман*, вж. *Saṃyutta, i.120; Comm. on the Dhammapada, 55; Saṃyukta, TD 2, т. 28ba3* се

различава. *Vibhāṣā*, TD 27, т. 312b22; *Ekottara*, TD 2, т. 642c1 (*Ваккали*, *Vakkali*).

³⁶⁸ *Маранакала евархатвам прантах; maraṇakāla evārhatvaṃ prātaḥ*: той е придобил качеството *Архат* в самия момент на смъртта, тоест в момент, покъсен от пробуждането с камата (*шастрадхана*, *śastrādhāna*); *паринирвриташи ча; parinirvṛtaś ca*: и е придобил *паринирвана* от същия удар с камата (*тенаива шастрапрахарена*, *tenaiva śastraprahāreṇa*).

³⁶⁹ *Dīgha*, iii. 273 се различава: *катамо еко дхаммо уппадетаббо? акуппам ньянам; катамо еко дхаммо саччикатаббо? акуппа четовимутти; katamo eko dhammo uppadetabbo? akuppaṃ nāṇaṃ; katamo eko dhammo sacchikātabbo? akuppā cetovimutti*.

³⁷⁰ *Утпадея, utpāḍya*, която може да се обяснеи според iii.3.172 или iii.3.169.

³⁷¹ *Prakarāṇarāda*, TD 26, т. 702b17; *Vibhāṣā*, TD 27, т. 313b15; вж. *Коша*, v.34.

Тибетците и *Сюан-цанг* имат: „Поради три причини *анушаята* ((латентното замърсяване)) *камарага* възниква“.

³⁷² *Вякхя: таятха чакиурупалокаманаскарасамагри чакиурвиджняна-сйотпаттайе прасиддха са таданятаравикала сати тадутпаттайе на бхавати; tadyathā cakṣūrūpālokamanaskārasāmagrī cakṣurvijñānasyotpattaye prasiddhā sā tadanyataravikalā satī tadutpattaye na bhavati*.

³⁷³ *тадбиджадхарматаям анаподдхритаям; tadbījadharmatāyām anapoddhṛitāyām*, което следва да се разбира като *клешабиджасвабхаве нунмулите; kleśabījasvabhāve nūnmūlite*.

³⁷⁴ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 312b9. *Вибхаджявадините* отричат падане на *Архата* в смисъл на произвеждане на замърсявания (*клеша*) и подкрепят това с примери. Когато едно гърне се счупи, остават само парчета печена глина, които повече не правят гърне. Същото и за *Архата*: *Ваджропамасамадхи* (vi.44) разтрошава замърсяванията. Така *Архатът* няма да произведе повече никакви замърсявания и няма да падне. Когато дървото е изгорено, остава само пепел ... замърсяванията са били изгорени от чисто знание (*анасрава джняна*) ... Но да твърдим, че *Архатът* не пада, означава да противоречим на *Сутрата*, която различава два вида *Архати* – един подвижен и един неподвижен (*копя*, *акопядхарман*). Въпреки това, как да си обясним примерите на *Вибхаджявадините*? Няма нужда да ги обясняваме: те нито са *Сутра*, нито *Виная*, нито *Абхидхарма* ...

³⁷⁵ *Парамартха* добавя *пада*: „Има падане на *Архат* по причина на *Ангара-каришупама*, *Аṅgārakarāṣūpama* ((полепналото по стените на чашата)).“

³⁷⁶ *Saṃyutta*, iv. 190, *Saṃyukta*, TD 2, т. 314b6; слеващата част от текста, цитиран тук, е даден по-горе в vi.60a.

Знаем редакцията на пали: *тасса че бхиккхаве бхиккхуно евам чарато евам вихарато кадачи карахачи сатисаммоса уппаджджанти папака акусала дхамма сарасанкаппа самйоджания | дандхо бхиккхаве сатуппадо |*

атха кхо нам кхиппам ева падджахати винодетивянтикароти анабхавам гамету.

tassa ce bhikkhave bhikkhuno evaṃ carato evaṃ viharato kadāci karahaci satisammosā upajjanti pāpakā akusalā dhammā sarasaṅkappā saṃyojaniyā | dandho bhikkhave satuppādo | atha kho naṃ khippam eva pajahati vinodeti-vyantikaroti anabhāvaṃ gameti.

³⁷⁷ Вайбххашика разбира евам чаратах, еваṃ сараяаḥ като смритиматаи чаратах, *smṛitimataś carataḥ* „който върши всички действия на Бхикуу (чаратах), винаги с пълно внимание“, защото думата *смрити* следва веднага (анантарам *смритивачанат*, *anantaram smṛtivacanāt*); но вж. *Saṃyutta*, iv.189, ред 8.

³⁷⁸ Китайските преводачи: *астим самаях, асти авакашо ят ...; astim samayaḥ, asty avakašo yat ...* Но според Вякхя: *кадачит смритисампрамошад утпадянте папака акушала витарках; kadācit smṛtisampramośād utpadyante pāpakā akusalā vitarkāḥ.*

³⁷⁹ *Aṅguttara*, iv.224, *Saṃyukta*, TD 2, т. 188b18.

кати бхадантархато бхикишох кишинасраваса балани | аштау шарипутра | архато бхикишор диргхаратрам вивеканимнам читтам яван нирванапрагбхарам | ангаракариупамаи чанена кама дришита бхаванти ятхаса каман джанатах каман паиято ях камешу камаччандах камаснехо ... камадхявасанам тад ася читтам на парядая тиитхати ... асравастханияир дхармаих шитибхутам вантибхутам |

ям пи бханте кхинасавасса бхиккхуно вивеканимнам читтам хоти вивекапонам вивекапобхарам вивекаттхам неккхаммабхиратам вянтибхутам саббасо асаваттханийехи дхаммехи, идам пи ... балам.

kati bhadantārhatō bhikṣoḥ kṣīṇāsraṇasya balāni aṣṭau śāriputra | arhatō bhikṣor dirgharātram vivekanimnam cittam yāvan nirvāṇapragbhāram | aṅgārakarāṣūpatāś cānena kāmā drṣṭā bhavanti yathāśya kāmān jānataḥ kāmān paśyato yaḥ kāmeṣu kāmaccandaḥ kāmasneho ... kāmādhyavasānam tad asya cittam na paryādāya tiṣṭhati ... āśravasthāntyair dharmaiḥ śītībhūtam vāntībhūtam.

yaṃ pi bhante khīṇāsavassa bhikkhuno vivekanimnam cittam hoti vivekaṇam vivekapabbhāram vivekaṭṭham nekkhammābhīratam vyantībhūtam sabbaso āsa-vaṭṭhāniyehi dhammehi, idaṃ pi ... balam.

³⁸⁰ Но тези текстове могат да бъдат разбрани от *Шаукиа*. Умът на *Шаукиа* „е склонен към изолация“ и пр. А *Ашаукиа* притежава всички тези качества до техния максимум (*паракаршена, паракарṣeṇā*). *Шаукиа* е „хладен“ по отношение на *дхармите*, в които *асравите* се подслоняват и които принадлежат на *Камадхату*.

³⁸¹ *Сутрата* има: *яват ту чаро на супративиддхах; yāvāt tu cāro supratividdhaḥ*. Според Вякхя, *пиндапатадичарах, piṇḍaparātādicāraḥ*. В *Saṃyutta*, iv. 189, ред 7, *чаро ча вихаро ча анубуддхо хоти; cāro ca vihāro ca*

anubuddho hoti. Чара, cāra, гостът, е *анубуддха, супративиддха; anubuddha, supratividdha*, когато монахът не е привързан към благоприятни обекти и пр.

³⁸² Следователно има шест категории *мокиабхагии* и *нирведхабхагии* (vi.24, 17с).

³⁸³ Затова *Притхагджана*, който влиза в Пътя на Виждане със слаби способности, непременно става *Шаукиа* със слаби способности и защитава своето семейство, *готра*.

³⁸⁴ Посредством пътя, който има аспектите непостоянство и пр. (*анитядя-каранатита марга, anityādyākārapatita mārga*, vii.13) (свръхземния път) и посредством това, което има груби аспекти и пр. и аспекти на спокойствие и пр. (vi.49с), не се съсредоточаваме върху нещата над нас. Въпреки това вярваме, че *Притхагджана* усъвършенства своите способности по тези два начина, защото по-късно *Васубандху* заявява, че *Ариите* не усъвършенстват своите способности с един нечист (*сасрава*) път (vi.61b). Така *Притхагджана* отглежда като желеа: „Нека моите способности станат остри!“ и отглеждайки (*абхяся, abhyasya*) или земния, или свръхземния път, придобива усъвършенстване на своите способности с помощта на *анантаря* и *вимукти-марга*.

³⁸⁵ vi.36с. Тук не става въпрос за *Притхагджани* и за *Шаукии*. *Архатът* също усъвършенства своите способности.

³⁸⁶ Можем да сравним *Aṅguttara*, v.169: *анадхигатам надхигаччхати | адхигата парихаяти ...; anadhigataṃ nādhigacchati | adhigatā parihāyati ...*

Видяхме, че има *упабхога* ((радост)) от *Нирвана*.

³⁸⁷ *Vibhāṣā, TD 27*, т. 318b11 и сл.. Две мнения: 1. Трите падания за *Самаявимукта*, последните две за *Акопядхарман* и *Пратиекабудда*, третото за Буда. 2. Трите падания за *Самаявимукта*, последното за *Акопядхарман* и *Пратиекабудите*, никое за Буда. *Васубандху* възприема теорията на първите учители; вторите се следват от *Махаяна*.

Срв. *Коша*, iv.12с; *Majjhima*, i.249.

³⁸⁸ Неподвижните не са придобили *дхармите*, присъщи на Великите Ученици – *Махаишраваките* като *Шарипутра* или *Маудгальяна*; например *прантакотика* (vii.41) при тях липсва. А самите *Махаишраваки* нито сега притежават, нито ще притежават *дхармите*, характерни за Будите или *Сваямбху*, *Svayambhū*. Вж. i.1 и vii.30.

³⁸⁹ Възможни са две тълкувания:

а) *Саутрантиките* твърдят, че освобождението на шестте *Архата* е неподвижно. *Вайбхашиките* възразяват: „Ако чистото освобождение на всеки *Архат* е неподвижно, защо само „този, който е освободен не-в-зависимост-от-случая“ (*асамаявимукта*), се дефинира или признава за Неподвижен (*акопядхарман*)“? *Саутрантиките* отговарят: „Сигурно е, че чистото освобождение на всеки *Архат* е неподвижно; но дефиницията за един Неподвижен е, както казахме: „Някои поради разсеяност, причинена от

техните добродетели и почести, падат от блаженствата, като губят майсторството си да се вгълбят: те са *Архатите* със слаби способности. Другите не падат и те са *Архатите* са с остри способности“. Последните се признават за Неподвижни. Тъй като *Архатът* със слаби способности пада от блаженствата поради разсеяност, а *Архатите* с остри способности не падат (тоест не губят притежанието им) следва, че *Вайбхашиките* не могат да имат успех, като възразяват: „Как един Неподвижен пада от блаженства-та“?

б) По-горе беше казано, че един Неподвижен не пада от блаженствата, а *Сутрата* декларира, че има падане от блаженствата за този човек, за когото освобождението е неподвижно. При наличието на такава декларация, формулирана общо, човек казва: „Освобождението на всеки *Архат* е неподвижно“, тоест: „Един Неподвижен не е характеризиран достатъчно с притежаването на това освобождение“. Затова човек добавя: „За един Неподвижен дефиницията е, както казахме.“ Ето защо не може да се възразява: „Как ...“

³⁹⁰ Тук важноста на теорията за падането на *Архата* чувствително намалява. *Самхадра* (TD 29, т. 722a13): Когато количеството живот наближава своя край ((букв. своето изтощение)), няма падане, защото няма отслабване на пълната съсредоточеност. Ако все още у него остава живот, падането е невъзможно ... Кой пада? Кой не пада? Който е влязъл в Пътя след медитация *аиубха* ((съзерцавайки отвратителни неща)), може да падне, но този, който е влязъл в Пътя след *ананасмрити* ((*ānāpānasmṛti*, пълна съсредоточеност върху дишането)), не пада. Зависи дали е била натрупана *алобха* ((липса на алчност)) или *амоха* ((липса на невежество)). В *Камадхату* ((падат)) хората от трите континента. Колкото до шестте бога от *Камадхату* ... (вж. бел. 396).

³⁹¹ Вж. по-горе бел. 376. Тибетският превод: „... изпитва малка слабост на пълна съсредоточеност ...“, но тибетският текст представя *лакуна*, *ласина*, както се вижда от версията на *Парамартха*. „Малка“ според *Вякхя* е *дхандха*, *dhandha*, имаща смисъл на *манда*, *manda*.

³⁹² *Вякхя* дефинира увереност, като цитира строфата:
сучирнабрахмачарйе ‘смин марге чани субхавите |
тушта аюхкшайе бхоти рогасяпагаме ятха ||
sucīṛṇabrahmacārye ‘smin mārgē cāpi subhāvite |
tuṣṭa āyuhkṣāye bhōti rogasyāpagame yathā ||
 което се цитира по-долу от *Васубандху*.

³⁹³ iv.33a, vi.40c.

³⁹⁴ За природата на тези пътища на „трансформация на способностите“, вж. по-горе бел. 384.

Vibhāṣā, TD 27, т. 349a и сл.; мненията се различават.

а) *Нирведхабхаши*: в четвъртата няма усъвършестване; в първите три – усъвършенстване посредством 9 *анантари* и 9 *вимукти* (първо мнение), посредством 1 *анантаря* и 1 *вимукти* (второ мнение), посредством 1 *прайога* (трето мнение);

б) *Даршанамарга* – няма усъвършенстване.

в) *Ашаикши* – 1 *прайога*, 9 *анантари*, 9 *вимукти* (прието от *Васубандху*), 1 *прайога*, 1 *анантаря* и 1 *вимукти* (второ мнение).

Шаикши – 1 *прайога*, 1 *анантаря*, 1 *вимукти* (прието от *Васубандху*), 1 *прайога*, 9 *анантари*, 9 *вимукти* (второ мнение).

³⁹⁵ *Парамартха*: „По причина на дълго отглеждане“.

³⁹⁶ Само че от страх от падане аскетът изостря своите способности. По-горе видяхме, че *Ариште* и хората, възникнали в по-висшите сфери, не могат да трансформират своите способности (vi.41c-d).

Хората, родени сред шестте класа богове от *Камадхату* не могат да паднат. Те със сигурност притежават остри способности, тъй като са отвратени от небесните радости от гледна точка на Истините: *йе пурвам атюдаребхйо вишайебхйо самвиджанто ятах (?) сатяни пашианти те катхам тан аламбя парихасянте | авашям хи те тикшнендриа бхавантити абхипраях;*
ye pūrvam atyudārebhyo viṣayebhyo saṁvijanto yataḥ (?) satyāni paśyanti te katham tān ālambya parihāsyante | avaśyaṁ hi te tīkṣṇendriyā bhavantīty abhiprāyaḥ.

³⁹⁷ *Ашаикша* усъвършенства своите способности, защото е придобил резултата *Архат*. Тъй като е придобил този резултат в девет сфери, така там също има усъвършенстване на способностите.

Шаикша усъвършенства своите способности, защото е придобил резултатите на *Шаикша*. Тъй като той не придобива тези резултати в *Аруните*, там така също има усъвършенстване на способностите. Първите два резултата на *Шаикша* са придобити в *анагамя*; третият – в шест сфери. (Но мненията се различават.)

³⁹⁸ Вж. vi.33, 46d.

³⁹⁹ *Вякхя*: *фалам фалавишиштам чети | фалам сакридагамифалам | фалавишиштам пратхамадхиянадипраханая прайоганантарявимукти вишешамаргалакшанам;*

phalaṁ phalaviśiṣṭaṁ ceti | phalaṁ sakṛdāgāmiḥphalam | phalaviśiṣṭaṁ prathamadhyānādīprahāṇāya prayogānāntaryavimukti-viśeṣamārgalakṣaṇam.

Парамартха: Човекът, който отглежда трансформацията на своите способности, изоставя резултата и пътя на слабите способности, които са повисши от резултата (*фалам фалавишиштам ча мрдвиндриакам маргам, phalaṁ phalaviśiṣṭam ca mṛdvindriyakaṁ mārgam*).

Сюан-цанг: Той изоставя *фала* и *фалавишиштамарга*.

⁴⁰⁰ *Вякхя*: *фаламаргам ева пратилабхате | камадхатувайрагяматрасамгрихитам | на чанагамифалам арунйасамгрихитам ити | панчанам аварабхациянам праханад анагамити сутре вачанат | даршанамарге ча татрабхават тадабхавах камадхатваналамбанад ити вякхятат етам |*

phalamārgam eva pratilabhate | kāmādhātuvairāgyamātrasaṁgrīhītam | na cānāgāmiḥphalam ārūpyasaṁgrīhītam iti | pañcānām avarabhāgīyānām prahāṇād

*anāgāmīti sūtre vacanāt | darśanamārge ca tatrābhāvāḥ tadabhāvāḥ
kāmadhātvanālabhānād iti vyākhyātam etat.*

Парамартха: Той придобива, в семейството с остри способности, и двете: резултата и Пътя, не резултата *Анагамин*, включен в *Арунядхату*. Това е защото *Шаикшиа* не трансформира своите способности в *Арунядхату*.

Сюан-цанг: Каквото придобива е само резултат, а не път на кандидата: следователно това не е резултат *Шаикшиа*, включен в *Арунядхату*. Ето защо *Шаикшиа* трансформира своите способности само в шест сфери.

Тук трябва да се проучат коментарите на *Сюан-цанг*.

⁴⁰¹ *Парамартха*: Двама Буди и седем *Шраваки* правят девет по причина на техните девет способности.

⁴⁰² *Юан-хуай*, *Yuan-hui* казва: Неподвижният е два вида. Първият е наречен *апариханадхарман*, защото неговите способности поначало са остри. Вторият е наречен *Неподвижен*, защото там има усъвършенстване на способностите.

⁴⁰³ Буда: силни-силно способности; *Пратиекабуда*: силни-средно; *Неподвижен*: силни-слабо ...

⁴⁰⁴ Двата вида Буда са включени в седмия клас.

⁴⁰⁵ *Парамартха*: по причина на *прайога* ... те правят седем.

⁴⁰⁶ Вж. vii.39с.

⁴⁰⁷ За *Дхарманусарина* три вида способности, една *готра* ((семейство)), 15 пътя, 73 вида разединяване, 9 физически лица, общо 29,565.

За *Шраддхадхимукта*, вземайки предвид неговия шестнадесети момент (от придобиване на плода, vi.31), имаме 3 вида способности, 5 *готри*, 1 път, 73 разединявания, 9 физически лица = 9,855.

Вякхя: *Бхагавадвиеша* отбелязва: „Има дванадесет вида *Шраддхадхимукта* от гледна точка на Пътя, защото той се намира в пътя на *бхавана*“. Не разбираме с какво намерение се изразява така ...

Вякхя изучава различните видове *Шраддхадхимукта* в тяхното развитие до достигане на качеството *Архат* (35,235); *Дриштинпрапта* – до придобиването на резултата (1,971: няма различие в *готрата*) – в развитието му до качеството *Архат* (7,047); *Каясакишин* (който е или *Шраддхадхимукта*, или *Дриштинпрапта*); *Праджнявимукта*, *убхаятобхагавимукта*, *ubhayato-bhāgavimukta*. *Вякхя* дискутира изчисленията на *Бхагавадвиеша*.

⁴⁰⁸ *Aṅguttara*, iv.452, *Puggalapaññatti*, стр. 14. *Aṅguttara*, iv.77. *Samyukta*, TD 2, т. 330b24.

Буда казал на *Шарипутра*: От тези петстотин *Бхикиу*, деветдесет са придобили трите *видя* (*Коша*, vii.45с), деветдесет – двойното освобождение; другите са *Праджнявимукти* (срв. *Samyutta*, i.191). *Vibhāṣā*, TD 27, т. 319b11?: *Видя* с осемте *вимокии* е двойното освобождение. Вж. също *Vibhāṣā*, TD 27, т. 733a28 и сл..

⁴⁰⁹ *Клешаварана*, *kleśāvaraṇa* е препятствието или връзката ((въжето)), направено от замърсяванията. *Вимокишаварана* е препятствието, а именно телесната и умствена немощ (*акарманята*, *akarmaṇyatā*), която се противопоставя на произвеждането на осемте *вимокиши* (vii.32a).

⁴¹⁰ *Парамартха* следва този текст. *Сюан-цанг* следва прочита *ахарядхармо 'парипурнашаикшах; ahāryadharmo 'paripūrṇaśaikṣaḥ* и превежда: „Дори да е изоставил пет *клеши* и да е неподвижен, той не се нарича завършен *Шаукиша*“. Глосата на издателя: „Независимо, че е завършен по отношение на своите способности и резултат, той не е придобил *ниродхасамапатти*“.

⁴¹¹ За *Бхикишу*, който е *парупура* и *апарипура*; *paripūra*, *aparipūra*, вж. *Aṅguttara*, iv.314.

⁴¹² Следователно „Върховните Земни *Дхарми*“, *лаукикаградхармите* (vi.19b-c), са *прайогамарга*. Пътят, съставляван от *киантите* (vi.18c), също е *прайогамарга*, но разширена (*випракришта*, *viprakṛṣṭa*) *прайогамарга* (*Вякхя*). *Васубандху* тук дава като пример „близък подготвителен път“.

⁴¹³ В „усъвършенстването на способностите“ (*индриясамчара*, *indriyasamcāra*, vi.60c-d и другаде) *анантарямарга* не е изоставянето на *аварана* ((препятствие, букв. затъмнение, спускане на кепенците)).

⁴¹⁴ *Вимуктимарга* е моментът от мисълта, който непосредствено следва изоставянето на *авараната* ((препятствието)): моментите, които следват *вимуктимарга*, могат да са подобни на него: „Аз съм освободен!“ и като него са „освободени пътища“; но са наречени *вишешамарга* ((висш път)).

⁴¹⁵ За *вишешамарга* вж. vi.32c-d, 61d-62b, vii.18c. Моментите от мисълта, които следват шестнадесетия момент (*вимуктиджняна*) от *абхисамая* и които са подобни на него (*таджджатия*, *tajjāṭṭya*); също цялото „продължаване“ на *вимуктиджняна*; продължителната ((дългата)) *кишаджняна* (vi.45a). Също така пътят, който има за свой обект „блаженствата“ (*сукхавихара*) или вземането на притежание на определени духовни качества (*вайшешикагунабхинирхата*, *vaiśeṣikaḡuṇābhinirhāta*), вж. viii.27c.

Парамартха превежда в глосата: „*Вишешамарга* е другите пътища, които възникват, следвайки *вимуктимарга*, тоест пътищата на *самадхи*, *абхиджня*, *индриясамчара* и пр.“

⁴¹⁶ Вж. по-долу бел. 419.

⁴¹⁷ *eṣa hi nirvānasya panthās tena tadgamaṇād iti | loke yena gamyate sa mārga iti pratītaḥ | anena ca nirvāṇam gamyate prāptyate tasmān mārga iti deśayati | mārgayanty anena veti mārga anveṣaṇa iti dhātuh paṭhyate | yena nirvāṇam anvīṣyate sa mārgaḥ;*

eṣa hi nirvānasya panthās tena tadgamaṇād iti | loke yena gamyate sa mārga iti pratītaḥ | anena ca nirvāṇam gamyate prāptyate tasmān mārga iti deśayati | mārgayanty anena veti mārga anveṣaṇa iti dhātuh paṭhyate | yena nirvāṇam anvīṣyate sa mārgaḥ.

⁴¹⁸ Тази втора фраза е дадена в глосата: *ясмад ва табхям нирупадхишешам нирванам правишати яд[д]утпаттау нирупадхишешанирвананравешах; yasmād vā tābhyām nirupadhiśeṣam nirvāṇaṁ praviśati yad[d]utpattau nirupadhiśeṣanirvāṇapraveśaḥ*. За двете *Нирвани*, по-горе стр. 1403.

Други превеждат: Защото с помощта на тези пътища, вследствие придобиването на по-висши и по-висши пътища, човек влиза в *нирупадхишеша*, *nirupadhiśeṣa*.

⁴¹⁹ *Магга*, различна от *namuṇaḍa*, *Aṅguttara*, ii.79, *Majjhima*, i.147.

⁴²⁰ *Dharnaskandha*, TD 26, т. 463a22, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 482a26-486a5. *Dīgha*, iii.228, 229 (две групи по четири), *Vibhaṅga*, 331 (говори за *самадхи* без други подробности), *Nettipakaraṇa*, 113, *Visuddhi*, 85 (*чатуьббидхо [самадхи] дуккхапатапададандхабхинниядивасена; catubbidho[samādhi]dukkhāpaṭi-padādadandhābhīññādivasena*).

Четири различни *namuṇaḍi*, *paṭipadā*, Childers, 364b.

⁴²¹ За *Вякхя* това са *дхияните* (*дхиянани*, *dhyānāni*), които „плуват без да има нужда от каквото и да било усилие“ (*аятнавахини*, *ayatanavāhīni*). За *Парамартха*: „пътищата, в *дхияните*, се осъществяват без усилие“. ‘*bad mi dgos par rañ gis ñaṅ gis ’byuñ ba ’i phyir* = „защото, без да има нужда от каквото и да било усилие, [пътищата] лесно възникват сами“. Вж. vi.71d, viii.23a.

⁴²² За историята на този израз и неговата първа употреба, вж. бележките на Е. Hardy, Предговор към *Неттипакarana* и мисис Rhys Davids, Предговор към *Vibhaṅga*. *Samyutta*, v.227 – *бодхапаккхите*, *bodhipakkhika* са *индриите*; *Vibhaṅga*, 249 – *бодхапаккхите* са клоните ((крилата)) на *Бодхи*⁴²; *Visuddhimagga*, 678, класически списък; *Патисамбхида*, *Patisambhidā*, ii.160.

Тридесетте и седем, без да бъдат изолирани от други добри *дхарми*, формират една група в *Aṅguttara*, i.39 и сл..

Класически списък от тридесет и седем, *Dīgha*, ii.120; *Lotus*, 430; Childers, 92; Spence Hardy, *Manual*, 497; Kern, *Manual*; *Milinda*, превод, ii.207; *Lalita* (*Раджендралал*, *Rājendralāl*), 8, 218; *Дхармасамграха*, *Dharmasamgraha*, 43; *Mahāvuyutpatti*, 38-44; *Дхармашарипа*, *Dharmasārīra*, краткото издание от Туркестан, Stönneg, Академия на Берлин, 1904, стр. 1282 (*бодхипаккхика*, *bodhipākṣika*). Тридесет и седемте са *маггабхавана*, *taggabhāvanā*, *Vinaya*, iii.93, iv.126. Те включват подготвителния път и пр., вж. *Коша*, vi.70.

Вариантни списъци. *Вибхаджеявадините* (*Vibhāṣā*, TD 27, т. 499a14) имат списък от 41, добавяйки четирите *арявамши*, *āryavaṁśa* (*Коша*, vi.7). *Netti*, 112 допуска 43 *бодхипаккхики*, поставяйки, казва коментарът, шест *самджели* ((*satjñā*, идея, представа)) преди „пълната съсредоточеност“: *аничча*, *дуккха*, *анатта*, *пахана*, *вирага*, *ниродхасання*; *anicca*, *dukkha*, *anatta*, *rahāna*, *viraga*, *nirodhasaññā* (вж. *Aṅguttara*, i.41). *Buddhaghosa* (*Aṅguttara*, i. издание от 1883, стр. 98) споменава списък, който включва 3 *саму*, *sati*, 3 *надхани*, *padhāna*, 3 *иддхипади*, *iddhipāda*, 6 *индрии*, *indriya*, 6 *бали*, *bala*, 8 *бодхяни*, *bodhyaṅga*, 9 *магганги*, *taggaṅga*; от друга страна *Aṅguttara*, i.53, има шест *бодхяни* (изпусната е пълната съсредоточеност); а *Бхавя*, *Bhavya*

ни казва, че някои учители поставят *брахмавихарите*, *brahmavihāra* (състрадание и пр.) сред *бодхянгите*.

Бодхивакио, *bodhivakṣo* (*врикиа*, *vṛkṣa?*) от *Taishō* 14, номер 472 вероятно е *Бодхипакшанирдеша*, *Bodhipakṣanirdeśa* от *Mahāvuyūtpatti*, 65.57 и от *Канджур*, *Kaṅjur*, Mdo, 16.

⁴²³ Прочит на *Вякхя*. *Сюан-цанг* има *tuān* 斷 = „да отсека“ = *прахана*; но *Парамартха* превежда точно *ch'in* 勤 = усилие = *праятна*, *утсада*, *вирия*, *вясая*. Тибетската версия има *spoñ ba*, което е *прахана*. Всички санскритски източници (*Lalita*, стр. 33 и пр.) дават *прахана* ((изоставяне)).

⁴²⁴ *Сюан-цанг* се отдалечава от оригинала. Той има:

Пътят също е наречен *бодхипакшиках дхармах*, *bodhipākṣikāḥ dharmāḥ*. Колко са те и какво е значението на тази дума? *Кариката* казва:

Бодхипакшиките са тридесет и седем, а именно четирите *смритюпастхани* и пр. *Бодхи* е *киая* ((унищожаване)) и *анутпада* ((невъзникване)). Понеже ((*бодхипакшиките*)) благоприятстват ((просветлението, *бодхи*)), те са наречени *бодхипакшики*.

Бхашям казва: *Сутрата* учи, че има тридесет и седем *бодхипакшики*: четири *смритюпастхани* ... осем *марганги*, *mārgāṅga*. Двете съзнания – *киая* и *анутпада* – са наречени *Бодхи* ((просветление)). Има три вида *Бодхи*: *шравакабодхи*, *пратицекабодхи* и *ануттара бодхи*; *śrāvakabodhi*, *pratyekabodhi*, *anuttara bodhi*. Тези две съзнания са наречени *Бодхи*, защото *анушаите* ((латентните замърсявания)) са напълно унищожени, защото светците наистина знаят, че той е направил това, което е трябвало да направи и че няма нищо повече какво да се прави. Тридесетте и седем *дхарми* благоприятстват *Бодхи* и като следствие са наречени *бодхипакшики*. Те по природа различни ли са от всяка от тези тридесет и седем? Не. Строфата казва ...

⁴²⁵ За тези две *джняни* ((знания)) вж. vi.50, vii.1, 4b, 7.

⁴²⁶ *Праджня* ((мъдростта)) на *Притхагджана* или на *Шаикша* не е наречена *бодхи*, защото тя не е напълно освободена от цялото невежество, отнасящо се до *Трите Джату*.

⁴²⁷ Задачата е изпълнена: *духхам ме париджнятам*; *duḥkhaṃ me pariññātam*. Повече няма нищо за вършене: *духхам ме париджнятам на пунах прахатавям*; *duḥkhaṃ me pariññātam na punaḥ prahātavyam*.

Двете *джняни* предполагат остри способности. [Нека коригираме: втората *джняна* предполага ...]

⁴²⁸ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 496b18: Защо са наречени *бодхипакшики*? ... *Киая* и *анутпададжняна* са наречени *Бодхи*, защото включват напълно пробудения интелект (*будх*) за Четирите Истини. Ако една *дхарма* благоприятства този напълно пробуден интелект ... тя се нарича *бодхипакшика*.

Дефиниция на *Бодхи* в източниците *Йогачара*, *Yogacara*, *Bodhisattva-bhūmi*, I, vii. Cambridge MSS ((Кембриджски ръкописи)), свитък 37 (анализирани в *Museon*, 1911, стр. 170). *Самантапасадика*, *Samantaparāsādikā*,

i.139, обяснява различното използване на думата, *арахаттамагганяна*, *саббаннотаняна*; *arahattamaggāṇa*, *sabbāññutāṇa* и т.н.

Под „Буда“ се разбират *Шраваките*, *Прагиекабудите* и *Анuttарасамьяк-самбудите*, *Anuttarasamyaksambuddha* (*Deva*, *Catuḥśatikā*, 498): всичките трима притежават *Бодхи*, както *Васубандху* го дефинира тук. *Коша*, i.1.

Бодхи = чиста *праджня*.

⁴²⁹ *Vibhāṣā*, TD 27, т. 496a23, три мнения, десет, единадесет, дванадесет неща, вж. стр. 178-179. *Махаяна*, девет неща, защото *самьяksamkalpa* (*(samyaksamkalpa*, правилно решение)) е *праджня*.

Самкалпата е тясно свързана с *вач*, *карманта*, *аджива*; *vāc*, *karmānta*, *ājīva*. Вж. дефиницията в *Dīgha*, ii.312: *саммасамкаппа* = *неккхама*, *авяпада*, *авихимсамсамкаппа*; *sammāsaṅkappa* = *nekkhamma*, *avuyāpāda*, *avihiṃsāsaṅkappa*.

⁴³⁰ *Парамартха* дава различна последователност: *шраддха* *вирия* *смрити* *самадхи* *праджня* *прити* *упекиа* и *прашрабдхи* *шила* *самкалпа*; *śraddhā vīrya smṛti samādhi prajñā prīti urekṣā praśrabdhi śīla saṅkalpa*, което ни дава: *шраддха* *вирия* *смритих* *шантих* (?) *праджня* *притир* *упекианам* (?) | *прашрабдхих* *шилсамкалпau*; *śraddhā vīryam smṛtiḥ śāntiḥ* (?) *prajñā prītir urekṣaṇam* (?) | *praśrabhiḥ śīlasaṅkalpai*.

⁴³¹ Това беше обяснено по-горе, стр.1329.

⁴³² От гледна точка на „намерението“ (*абхиупраявашиат*, *abhiprāyavaśat*) няма нищо лошо в разделянето на морала на две. Но ако се вземат предвид самите неща (*мухьявриття*, *mukhavṛttyā*), ще имаме шестнадесет неща, броейки морала за седем (*авиджняпти*, *avijñapti* и пр.).

⁴³³ Например, *смритиупастханите* основно са *праджня*, но също са и *вирия* и пр. *Праджня* е основният елемент в това, главният фактор, защото другите качества се представят чрез нейната сила.

Качества, възникнали от отглеждане, а не „вродени“ качества (*упанатти-лабхя*, *uparattilabhya*).

⁴³⁴ *Вякхя*: *сарвагунасампаттилакиана* *риддхис* *тасмин* *самадхау* *пратиштхита*; *sarvaḡuṇasaṅpattilakṣaṇā rddhis tasmin samādhau pratiṣṭhitā* така *самадхи* = *риддхех* *падах* = *риддхех* *пратиштхя*; *samādhi* = *rddheḥ pādaḥ* = *rddheḥ pratiṣṭhā*.

За *риддхупада*, *Majjhima*, i.103, *Saṃyutta*, v. 254, *Aṅguttara*, iv.309 (оцелява в *Коша*, ii.10a, стр. 168); *Vibhaṅga*, 216; *Sūtrālakāra*, sviii.51; *Madhyamakāvatāra*, iv. 1 (превод в *Muséon*), *Mahāvuyyupatti*, 40, *Dharmasaṅgraha*, 46.

Формулировката е класическа (*Dīgha*, iii.221 = *Mahāvuyyupatti*, 40) *чханда-самадхипраханасамскарасаманвагата* *риддхупада* ... *chandasaṅmadhiprahāṇasaṅskārasamanvāgata rddhipāda* ... [На пали са дадени *падхана* и *вимамса*; *padhāna*, *vimaṃsā*]. *Сутрата* казва: *чхандам чапи* *бхикшаво* *бхикишур* *адхипатим* *критва* *лабхате* *самадхим* *со* 'ся *бхавати* *ччханда-самадхих* | *читтам* ... *вирия* ... *мимамшиам* *чапи* *бхикшаво* *бхикишур* *адхипатим* *критва* *лабхате*

самадхим со 'ся бхавати мимамсасамадхих; chandaṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati cchanda-samādhiḥ | cittam ... vīryaṃ ... mīmāṃsāṃ cāpi bhikṣavo bhikṣur adhipatiṃ kṛtvā labhate samādhiṃ so 'sya bhavati mīmāṃsāsamādhiḥ. Childers, т. 364b, 390b.

За *Васубандху риддхипадах* = *риддхихетавах*; *ṛddhipādāḥ* = *ṛddhihetavaḥ*; вглъбяванията са причините за *риддхи*; а самите вглъбявания произтичат от *чханда*, *вирия* и пр. За *риддхи*, вж. *Коша*, vii.42.

⁴³⁵ Вж. vii.42 *анекавидхам риддхивишаям пратянубхавати | еко бхутва бахуха бхавати ... брахмалокам кайена вахе вартаята ити иям учята риддхих | anekavidham ṛddhivīśayaṃ pratyānubhavati | eko bhūtvā bahudhā bhavati ... brahmalokaṃ kāyena vaṣe vartayata iti iyaṃ ucyata ṛddhiḥ* (*Махāvутпатти*, 15, *Аṅгуттара*, iii.280, *Dīgha*, i.77) *риддхипадах катаме | чхандасасамадхих | вирясасамадхих | читтасамадхих | мимамсасамадхих | има учянта риддхипада ити; ṛddhipādāḥ katame | chandasamādhiḥ | vīryasamādhiḥ | cittasamādhiḥ | mīmāṃsāsamādhiḥ | ita ucyanta ṛddhipādā iti.* Сюан-цанг дава главното от тази *Сутра* (от която *Васубандху* копира само първите думи) и заключава: „Буда тук казва, че *риддхи* е резултатът от вглъбяване и че неговите „крака“ (*пада*) са *самадхи*, възникнали от *чханда* („намерение“, „мотивация“, в моралния смисъл на думата)) и пр.“

⁴³⁶ *Samghabhadra* (*TD* 29, т. 727a13) опровергава *Васубандху*.

Тук *Саутрантика*та (тоест *Васубандху*) казва: Има някои учители, които казват, че *риддхи* е *самадхи*; че краката на *риддхи* са *чханда* ((намерението)) и пр. Тези учители трябва да приемат, че *бодхипакшиките* по своята природа са тринадесет неща, добавяйки *чханда* и *читта* ((ума)). Освен това те противоречат на *Сутрата*, която казва: „Ще ви обясня *риддхипадите*. *Риддхи*, тоест: той „преживява“ различни *риддхивишия* ... ; *пада*, тоест четирите *самадхи* вследствие на *чханда* и пр. Буда казва, че резултатът от *самадхи* е *риддхи* и че *самадхи*, породено от *чханда* и пр., е *пада*.

Критиката [срещу *Васубандху*] е неоснователна. Защото въпросните учители твърдят, че *самадхи* е *риддхи* и също *риддхипада*. Ако *чханда*, *читта* и пр. са наречени *пада*, това е за да посочи четирите вида *самадхи*, на които те са причината: човек обозначава *самадхи*, резултата, с името на неговата причина – *чханда* и пр. *Самадхи* е два вида: това, което доминира (*прадханибхавати, pradhānībhavati*) в нивата, подготвителни за корените на доброто и това, което доминира в състоянието пълнота (*нишпатти, niṣpatti*) на споменатите корени. Първото е наречено *риддхипада*, а второто – *риддхи*. Ето защо *Сутрата* казва: „*Самадхи* се нарича *чхандасасамадхи*, когато *Бхикишу* го придобива под доминиращото влияние (*адхипатим крива, adhipatiṃ kṛtvā*) на *чханда* ... той усъвършенства, той фиксира ((закрепва устойчиво)) ума си върху не-произвеждането на лоши *дхарми* ...“ (*Аṅгуттара*, i.39): това се отнася до *самадхи* на ниво пълнота на корените на доброто. Изразът *читтам прагрхнати, cittaṃ pragṛhṇāti*, обозначава *праджня*. Изразът *читтам пранидадхати, cittaṃ praṇidadhāti* посочва *самадхи*, защото това

е характеристиката на *самадхи* вследствие на усъвършенстването и фиксирането ((затвърждаването)). Ето защо *Сутрата* казва ...

⁴³⁷ *Вякхя: тадвипакшабхутаир антара самудачарад индрияни авамрдыанте | на тв евам балани;*

tadvipakṣabhūtair antarā samudācārād indriyāṇi avamṛdyante | na tv evaṃ balāni.

Ашраддхя, āśrāddhya е противоположното на *шраддха*; *каусидя* на *вирия*; *мушитасмрита* на *смрити*; *викишена* на *самадхи*; *асампраджаня* на *праджня*.

Vibhāṣā, TD 27, т. 762b16. Индрии, защото те произвеждат добри *дхарми*; *бали* ((сили)), защото те разбиват лошите *дхарми*; *индрии*, защото могат да бъдат премествани и пр.

Atthasālinī, 124: екамниятхена балам ведитабхам ... ассаддхийе на кампатити саддхабалам, косадждже на кампатити вириябалам ... екатриятхена балам ведитабхам ... ассаддхийе на кампатити саддхабалам, косадже на кампатити вириябалам ... (При това списъкът и обясненията не съпадат най-вече с *Абхидхарма*).

⁴³⁸ *Вякхя: адикармиканирведхабхагиешв ити панчавастха има уктах | бхаване даршане чети две авастхе ити септасв авастхасу септа варга ятхакрамам прабхавянте вявастхапянте прадханикриянте ва;*

ādikārmikanirvedhabhāgiēṣv iti pañcāvasthā ima uktaḥ | bhāvane darśane ceti dve avasthe iti saptasy avasthāsu sapta vargā yathākramam prabhāvyante vyavasthāpyante pradhānikriyante vā.

Ако трябваше да следваме версията на *Парамартха* дума по дума, щяхме да имаме *адикпрабхавитатх* (?) *бхаванаям ча дриши ча септаварга ятхакрамам* || *ādikprabhāvitāḥ* (?) *bhāvanāyām ca dr̥ṣi ca saptavargā yathākramam* ||

⁴³⁹ Според *Сюан-цанг*: „*Смритюнастханите* съществуват в началното състояние, защото *праджня*, способна да знае тялото и пр., е от съществено значение“.

⁴⁴⁰ След Главата ((постигането на състоянието Глава или Върх)), човек повече не отсича корените на доброто (vi.23a). *Самадхи*, когато човек е в това състояние, става основа за успех (*самриддхер ашраибхаванти; samriddher āśrayībhavanī*). Ето защо *риддхипадите* са поставени в Главата ((Върха)).

⁴⁴¹ *Марга* ((пътят)) в познатия свят се състои (*прабхавита*) от напредък ((прогрес)): *марга*, „защото човек върви с помощта на *марга*“: или по-скоро „защото той върви“. Както се казва: този път (*пантхан, ranthan*) отива до *Паталипутра* ((*Pāṭaliputra*, старото име на днешния град Патна)). *Даршанамарга* се характеризира (*прабхавита, prabhāvita*) с повече напредък, отколкото *бхаванамарга*, защото върви бързо (*тасушугамитват, tasyūśugāmītvāt*). Този, който го притежава (*тадван, tadvān*), също върви бързо с негова помощ: човек върви по *бхаванамарга* дълъг период от време, защото пътят става все по-дълъг от сфера в сфера.

Vibhāṣā, TD 27, т. 497а4. Значението на „част от Пътя“ е „да търся“ (*мар-га*) и „да напредна“. Пътят на Виждането, бърз, без който умът е прекъснат, има смисъла на „радостен напредък“. Така частите на Пътя са съществени части от Пътя на Медитацията, който със своите девет нива разбира отново и отново.

⁴⁴² Може да разбираме или *камасамкалпа*, *kāmasaṃkalpa* или *анубхутавишаясмритисамкалпа*; *anubhūtavīṣayaśmṛtisaṃkalpa*. *Гардха-шрита* = *тришнашрита*; *gardhāśrita* = *trṣṇāśrita*; *Махāvуйутпати*, 245.1145 има *гредха*, *gredha*.

⁴⁴³ *Саттанамтханите*, *satipaṭṭhāna*, *Dīgha*, i.290, *Маджхима*, i.56: *саттанам висуддхия* ...; *sattanaṃ viśuddhiyā* ...; *Dīgha*, iii.141, *диттхиниссаянам паханая*; *diṭṭhinissayaṇaṃ paḥāṇāya*; *Ангуттара*, iv.457, *сиккхадуббалапам паханая*; *sikkhādubbalyāṇaṃ paḥāṇāya*.

⁴⁴⁴ *бхаванапарипури* = *бхаваная парипурих*; *bhāvanāparipūrī* = *bhāvanayā paripūrīḥ*.

Срв., по-скоро далечна ((прилика с)) *Маджхима*, iii.85.

⁴⁴⁵ *Коша*, i.41а-в. От *Васумитра* знаем, че школите не са на едно мнение по въпроса дали „земното“ *самядришти* съществува или не.

⁴⁴⁶ *Патисамбхидамагга*, *Paṭisambhidāmagga*, ii.160.

⁴⁴⁷ viii.22.

⁴⁴⁸ Защото, казва *Вякхя*, *сукхадхигамям читтам принати нетарат*; *sukhādhigamyāṃ cittaṃ prīṇāti netarat*.

⁴⁴⁹ *Вякхя*: *самкално витарках*; *saṃkalpo vitarhaḥ*.

⁴⁵⁰ *Парамартха*: „Изключвайки морала и предишните две, в трите *Арупи*“.

⁴⁵¹ Този ред е цитиран в *Абхисамаяламкаралока*, *Abhisamayālaṃkāraloka*, която отбелязва: „Това правило засяга *Шраваките*, на които им липсва *упая-каушала* ((*ирйакаушала*, предпазливост, внимателност)); но *Бодхисаттвите* отглеждат *бхаванамарга* в *Камадхату*“.

⁴⁵² *Яшомитра* изследва как *каясмритиопастхана* е възможна в *Бхавагра* – проблем, пренебрегван, казва той, от всички коментатори (*вякхякара*, *vyākhyākara*). Умът на същество в *Бхавагра* може, казва той, да вземе за свой обект *анасравасамвара*, *anāśravasaṃvara* (iv.13с) от по-нисша сфера, което е *рупа*.

⁴⁵³ Вж. стр. 1473 за значението на израза *аветяпрасада* ((*avetyaprasāda*, вяра, основаваща се на знание)).

Вякхя: „Има четири *аветяпрасади*: *аветяпрасада*, отнасяща се до Буда, тези, отнасящи се *Дхарма* и *Самгха* и предписанията, скъпи за Светците“ (*буддхе* ‘*ветяпрасадо дхарме самгхе ча арияканти ча шилани*; *buddhe* ‘*vetyaprasādo dharmā saṃghe ca āryakāntāni ca śīlāni*).

Това са четирите *анги* на *Шаикши* (вж. стр. 1473), *Dīgha*, iii.227, *Ангуттара*, iv.106 и пр.: ... *буддхе авеччанпасадена саманнагато хоти* ...

дхамме ... самгхе ...; ариякантиху силеху саманнагато хоти ...; ... *buddhe aveccappasādena samannāgato hoti ... dhamme ... samghe ...; ariyakantehi sīlehi samannāgato hoti ...* [Вариант с използването на мирянин, *Samyutta*, iv.304, където четвъртата точка става: „морално и добродетелно (*шилаванта* и *калянадхамма*, *śīlavanta*, *kalyāṇadhamma*) ще дадем всичко, което като неща имаме да дадем (*дейядхамма*, *deyyadhamma*)“.] *Сюан-цанг*: „*Сутрата* казва, че има четири *аветяпрасади*: отнасящи се до Буда, *Дхарма*, *Самгха* и *арияшила*“.

Childers; *Majjhima*, i.37, *Samyutta*, i.232, v.384, *Петаваттху*, *Petavatthu* 48; *Аваданашиятака*, *Avadānaśataka*, ii.92, *Аутасахасрика*, *Aṣṭasāhasrikā*, 60; *Dharmaskandha*, iii. (*Takakusu*, *JPTS*, 1905, стр. 112); *Mahāvuyutpatti*, 245, 419; *Madhyamakavṛtti*, 487. *Вогихара* цитира израза *буддхасасане авеччанпасанна*; *buddhasāsane aveccappasanna* и глосата на *Харибхадра*, *Haribhadra* (в *Aṣṭasāhasrikā*, 59): *аветяпрасадах* = *авагамя гунасамбхавананурваках прасадах*; *avetyaprasādaḥ* = *avagatya guṇasambhāvanāpūrvakāḥ prasādaḥ*.

⁴⁵⁴ *Сюан-цанг* казва: „*Сутрата* казва, че има четири *аветяпрасади*: отнасящи се до Буда, *Дхарма*, *Самгха* и *арияшила*“. Може да се каже, че има *аветяпрасада*, отнасяща се до морала, *шила*, защото *прасада* означава чистота (вж. по-долу бел. 459). Но *Парамартха* и Тибетците показват, че нашата *Карика* не трябва да се разбира: „... придобивайки *аветяпрасадата*, отнасяща се до предписанията и *Дхарма* ...“

⁴⁵⁵ Тези три истини са *Дхарма*; те нито са Буда, нито *Самгха*; следователно Виждането на тези Истини не гарантира другите две *прасади*.

⁴⁵⁶ Истината за Пътя е Буда и *Самгха*.

Прасада в Буда означава да се знае, че той е *Татхагата*, *Архат*, *Самяк-самбуддха видячаранасампанна*, *Samyaksambuddha vidyācaraṇasaṁpanna* ...

Буда не формира част от *Самгхата* (вж. бел. към vii.28); *Бодхисаттва* и *Пратиекабудите* не формират част от *Самгхата*, защото те са над напускането на света в самота. Трябва да има четири души, за да се направи *Самгха* (според *Сунг-чу*, *Sung-chu* от *Юан-хуай*, *Yuan-hui*).

⁴⁵⁷ *Дхарма*, във формулировката за убежищата, *дхармаратна*, обозначава *фаладхарма*, *Нирвана* (iv.32, vii.38).

Тук *Дхарма* са първите три Истини; чистият път на *Бодхисаттва* в състояние *Шаикшиа*; пътят на *Пратиекабудата* в състоянията *Шаикшиа* и *Ашаикшиа*. Пътищата на Буда и *ираваките* (*Самгха*) не са включени под термина *Дхарма*, защото когато човек разбере тези пътища, каквото се придобива, е *прасада* по отношение на Буда и на *Самгха*.

Сюан-цанг превежда: *Дхарма*, обектът на *прасада*, е двойна: имаща общ смисъл и имаща специфичен смисъл. В общия смисъл, *Дхарма* е Четирите Истини; в специфичния смисъл *Дхарма* е три Истини плюс пътищата на *Пратиекабудата* и *Бодхисаттва*. Следователно, когато човек вижда Четирите Истини, той придобива *прасада* по отношение на *Дхарма*. Предписанията, скъпи за *Ариите*, идват с Виждането на Истините.

⁴⁵⁸ В действителност, когато човек разбира Истината за Пътя, той разбира онази част от *Дхарма*, която се състои от пътищата на *Прагиека* и на *Бодхисаттва*.

⁴⁵⁹ Тук *прасада* означава „чистота“, а не „вяра“.

⁴⁶⁰ *Прасадата* на ума е тройна: *самяksamбuddha vata bhagavan | сваххято 'ся дхармавинаях | супратипанно 'ся шравакасамгхах | samyaksambuddha vata bhagavan | svākhyāto 'sya dharmavinayaḥ | supratirappo 'sya śrāvakaśaṅghaḥ |*

⁴⁶¹ *Самгитипаряя*, раздела за десетте *дхарми*. Това е списъкът с *асекхия дхармите*, *asekhiya dharma* от *Aṅguttara*, v.222 (за които се наемква в *Самгутта*, *Samgutta*, iii.83), където *самягджняна* предшества *самягвимукти*. *Самягджняна* в *Mahāvūyutpatti*, 199.64 не е причина.

⁴⁶² Срв. *Paṭisambhidāmagga*, ii.143.

⁴⁶³ *Вякхя*: *адхимокшах самскрита вимуктир ити дхатвартхаикатват; adhimokṣaḥ saṁskṛtā vimuktir dhātvarthaikatvāt.*

За *Васубандху адхимокша* не е освобождение, а *чханда* ((намерение, мотивация)), *вирия* ((енергия, усилие)) и пр., което се дискутира по-долу, бел. 467.

За *адхимокша*, *Коша*, ii.24 (където *адхимукти* е грешка), viii.30.

⁴⁶⁴ Двете *вимукти*, *Vibhāṣā*, TD 27, т. 486a28, *Samyukta*, TD 2, т.16с24; *Puggalapaṭṭhānī*, 27, 35, 62; *Mahāvastu*, ii.139.6.

За *праджнявимукта*, по-горе, vi.64a.

Дефиниция на освобождения ум, vii.11d (*Hsüan-tsang*, vii.18 и сл., Т. 29, т. 235с).

Брахмавихарите, дефинирани като *четовимукти*, *Aṅguttara*, i.38, *Vibhaṅga*, 87 и др.

Еретиците от *Kathāvatthu*, iii.4 мислят, че аскетът е освободен посредством *дхияната* на „освобождението, състоящо от обезпокояване на замърсяванията“ (*виккхамбханавимутти*, *vikkhambhanavimutti*); така освободен умът, в момента на Пътя, е свободен (*liberatur*) посредством „освобождение, състоящо се в отсичане на замърсяванията“ (*самучchedавимутти*, *samucchedavimutti*).

⁴⁶⁵ *Вякхя* изброява петте *скандхи*, което отговаря на *дхаммакхандхите* от *Dīgha*, iii.229, 279, *Итивуттака*, *Itivuttaka*, 104: *шила, самадхи, пання, вимутти, вимуттинянадассана*. Това са *локоттараскандхите* от *Дхармасамгеха*, 23, *асамасамах скандхите* от *Mahāvūyutpatti*, 4 (към които според *Буддхабхумисутра*, *Buddhabhūmisūtra* е добавен изразът *дхармадхатувишуддхи*, *dharmadhātuviśuddhi*), които също са наречени *анасраваскандхи*; *джинаскандхите* (*rgyal-ba 'i phui-po*) от *Triglotte*.

⁴⁶⁶ Мнение на *Васубандху* (*Вякххя*).

⁴⁶⁷ *Сутрата* (*Samyukta*, TD 2, т. 148с17) започва така: „О *Вякхрבודхаяни*, *Vuḍḍhārabodhāyana!* Има четири съществени фактора ((*дхарми*)) за пречист-

ване: основният фактор за пречистване ((състоящ се)) от морал, основният фактор за пречистване ((състоящ се)) от вглъбяване ... от възгледи ... от освобождение“.

чатваримани Вягхрабодхаянах паришуддхипрадханани | катамани чатвари | шилапаришуддхипрадханам самадхипаришуддхипрадханам дрштипаришуддхипрадханам вимуктипаришуддхипрадханам ча ... катамач ча Вягхрабодхаяна вимуктипаришуддхи прадханам | иха бхикшо рагач читтам вирактам бхавати вимуктам двешан мохад вирактам бхавати вимуктам ити апарипурнася ва вимуктискандхася парипураиye парипурнася ванухрахая яи чхандо вирям ...

catvārīmāni Vyāghrabodhāyanāḥ pariśuddhipradhānāni | katamāni catvāri | śīlapariśuddhipradhānaṃ samādhipariśuddhipradhānaṃ dr̥ṣṭipariśuddhipradhānaṃ vimuktipariśuddhipradhānaṃ ca ... katamac ca Vyāghrabodhāyanā vimuktipariśuddhi pradhānaṃ | iha bhikṣo rāgāc cittaṃ viraktaṃ bhavati vimuktaṃ dveṣān mohād viraktaṃ bhavati vimuktaṃ ity aparipūrṇasya va vimuktiskandhasya paripūraye paripūrṇasya vānugrahāya yaś chando vīryam ...

Три въпроса, три отговора: (1) *вимукти* е освобождение от *рага* и пр.; (2) *вимуктипаришуддхи* е *парипури* и *ануграха* от *вимукти*; (3) *вимуктипаришуддхипрадхана* е *чханда* и пр.

Aṅguttara, ii.194, където *Ананда* обяснява на *Вяггханападжджаите*, *Vyaggharajja*, *парисуддхипадханиянгите*, *pārisuddhipadhāniyaṅga*, има някои разлики.

Същият текст е цитиран в *Коша*, viii.1.

⁴⁶⁸ А чистотата на ума не се различава от ума, *гхритамамандасваччхатават*; *ghṛtamaṇḍasvacchatāvāt*.

⁴⁶⁹ „Възникващият“ ум е от бъдещето. За *аварана*, *аврити*, *Коша*, vi.64a-b, 65b-d.

⁴⁷⁰ а) *Нуāyānusāra* (TD 29, т. 773a8, ползвайки *Vibhāṣā*, TD 27, т. 140b25 и цитирана от *Саеки*, *Коша*, xxv, 18a): *Шастрачариите*, *Śāstrācārya* (= учителите от *Абхидхарма*) казват: „Разединеният (*витарка*) ум е този, който придобива освобождение“. *Вибхаджявадините* казват: „Не-разединеният (*сарага*, *sarāga*) ум е който придобива освобождение“. Както човек отстранява нечистотиите от мръсна (*самала*, *samala*) ваза и както кристалът приема различни цветове поради разнообразието от цветове на нещото, което отразява, така и чистият ум, замърсен от ненаситност (*рага*) и пр., се нарича „надарен с ненаситност“ (*сарага*) и по-късно отново става свободен (*hou huan chieh-tuo* 后還解脱). Писанието (*ариядешана*, *āryadeśanā*) казва, че умът, по своята първоначална природа, е чист (*hsin pen hsing ching* 心本性淨); понякога той е замърсен от замърсявания (*клеша*) от случаен ((букв. новопристигнал, гост)) прах (*агантука*, *āgantuka*)“. Това мнение не е правилно, защото *дхармите* умират от момент в момент. Човек не се освобождава от нечистотиите на вазата, защото нечистотиите заедно с вазата възникват от момент в момент.

Андхаките от *Kathāvatthu*, iii.3 са на същото мнение, както *Вибхаджя-вадините*: замърсеният ум е този, който се освобождава от замърсяване. „Както когато една мръсна дреха се изпере, се освобождава от мръсотията, така и умът, надарен с ненаситност, се освобождава от тази ненаситност“ (*saragam cittaṃ saragato* [често *ragato*] *вимуччатуми*; *sarāgam cittaṃ sarāgato* [*rāgato*] *vimuccati*);

б) срв. *Aṅguttara*, i.10 (i.225, 257, iii.16): *пабхассарам* *идам* *бхиккхаве* *читтам* *там* *ча* *кхо* *агантукехи* *упаккилесехи* *упаккилиттхам* ... *пабхассарам* *идам* *бхиккхаве* *читтам* *там* *ча* *кхо* *агантукехи* *упаккилесехи* *виппамуттам*; *pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantulehi upakkilesehi upakkilesehi upakkiliṭṭham ... pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi vipparamuttam*. Това може да се разбира като: Умът сам по себе си е чист. Понякога той е замърсен от случайни ((странични)) замърсявания, а понякога е свободен от тези замърсявания. *Махасамгхиките* (*Екавахахаики*), според *Васумитра*, утвърждават съществуването на „чист ум“; според Тибетската версия (от която Китайските преводачи се отклоняват, *Таишо*, 49, номер. 2032) те правят от това своя девета *асамскрита* ((необусловена *дхарма*)) (Правилното по този въпрос, е в бел. на стр. 65 и 186 от моята *Nirvāṇa*). *Bodhicaryāvatāra*, ix.106.

Буддхагхоша (*Atthasālinī*, 140) казва, че умът е чист (*парисуддхаттхена пандарам*, *parisuddhaṭṭhena paṇḍaram*) до степен, че е *бхаванга*, *bhavaṅga*, тоест „подсъзнателен жизнен-континуум“ според мисис Рис Дейвидс всеки ум, дори лошият, е чист, защото напуска (*никкханта*, *nikkhanṭa*) *бхаванга*. За *бхаванга*, *Visuddhimagga*, навсякъде, *Compendium*, 9, 266, *Nettipakaraṇa*, 91, *Milinda*, 300; източници споменати и критикувани от мисис Рис Дейвидс, *Quest Review*, 1917, Oct., стр. 16, *Buddhist Psychology*, 171, 178 (1914), 233 (1924), превод на *Dhammasaṅgaṇī*, 3, 132, 134. *Nirvāṇa* (1925), 39, 66.

Съществува близка връзка между „чистия ум“ от *Aṅguttara* и *татхагатагарбха*, *tathāgatagarbha* от *Ланка*, *Laṅka*, който е чист, подобен на скъпоценен камък, покрит с нечистотии, и който се превъплъщава, докато *манас* не се превъплъщава.

⁴⁷¹ *Samyukta*, *TD* 2, т. 118b28. Бележка в *Nirvāṇa* (1925), стр. 162-163.

⁴⁷² Когато човек иска да разграничава; но *вирага* обозначава „изоставяне“. *бхедавивакшам евам учяте* | *абхедавивакшам ту йо вирагас тат праханам апи учяте*; *bhedavivakṣāṃ evaṃ ucyate* | *abhedavivakṣāṃ tu yo virāgas tat prahāṇat aṃ ucyate*.

Мненията се различават (*Vibhāṣā*, *TD* 27, т. 149b18). Например, за *Гхошака*, *праханадхату* е изоставяне на замърсяванията, *вирагадхату* е разединяване от обекти, а *ниродхадхату* е сваляне на товара. За някои други имаме, в този ред, изоставяне на усещането, което е неблагоприятно, благоприятно и безпристрастно. Или изоставяне, в този ред, на трите страдания (vi.3), на Трите *Дхату*, на замърсяванията от минало-настояще-бъдеще. *Паршва*, *Pārśva* разбира *ниродхадхату* като *ниродха* ((унищожаване)) на серията.

Тази глава от *Vibhāṣā* цитира *Сутрата*, в която *Ананда* пита кои са *дхармите*, които монахът трябва да практикува в своята медитация, за да бъде наречен *Стхавира* (*Sthavira*, непоклатим герой). Две *дхарми* – *шаматха*, „спокойствие“, и *випашяна*, „прозрение“ или „интелект“ – защото умът, изпълнен с благоуханието на ((букв. парфюмиран с)) *шаматха*, може да придобие *вимукти* с помощта на *випашяна*. Следва обяснение на Трите *Дхату*.

⁴⁷³ Вж. v.60 и сл.

⁴⁷⁴ Това, което придобива, не е изоставяне, което вече е било осъществено посредством земния път, а *анасрава висамйоганпанти*, *anāsrava viśamīyoga-prāpti* – чистото притежаване на разединяването (vi.46). Само че „разединеният“ аскет задължително изоставя с помощта на *анваяджяна-кшанти* и *анваяджяна*, тъй като няма земен път, който да има отношение към *Бхавагра* (vi.45c).

⁴⁷⁵ Вече не с помощта на *анантарямарга* при усъвършенстване на способностите и пр. (vi.61).