

ФИЛОСОФСКИ ВЪЗГЛЕДИ У СТАРИТЪ ИЗТОЧНИ
КУЛТУРНИ НАРОДИ

ГЛАВА ПЪРВА

Философия на индийцитъ¹⁾

Литература

Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's I. Auflage. Leipzig 1894. II. Auflage. Leipzig 1906.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. I. Auflage. Leipzig 1899. II. Auflage. Leipzig 1907.

¹⁾ При предаване на санскритски думи съ латински букви означаватъ

â, î, û — съответнитъ дълги гласни;

r, l — гласно р и л;

d, t — церебрално д и т;

c — ч; ch — аспирирано ч;

j — дж; jh — аспирирано дж;

ph — аспирирано п, както изобщо h следъ съгласна показва, че съгласната трѣба да се произнесе аспирирано; само

sh — стои за ш;

ç — полското ś, между с и ш;

y — й;

h (visarga) — слабо надъхано х;

ṅ — гърлянъ носовъ звукъ;

ṇ — небенъ (палаталенъ) носовъ звукъ;

ṇ̇ — езиченъ носовъ звукъ;

m (anusvāra) — носовка.

Заб. Поради липса на съответнитъ букви предаваме нѣкои букви вмѣсто съ истинскитъ букви — въ курсивъ.

- Erster Band, dritte Abteilung: Die Nachvedische Philosophie der Inder. Leipzig 1908.
- Paul Deussen, Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyana und dem Kommentare des Çankara über dieselben. Leipzig 1883. Zweite Auflage. Leipzig 1906.
- Paul Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig 1897. Zweite Auflage. Leipzig 1905.
- Paul Deussen, Outlines of Indian Philosophy. Berlin 1907.
- Paul Deussen, Die Sûtra's des Vedânta oder die Çâraka-Mîmâmsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çankara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig 1887.
- Max Müller, The six Systems of Indian Philosophy. London 1919.
- Max Müller, Three Lectures on the Vedânta Philosophy.
- Max Müller, India: what can it teach us? 1883.¹⁾
- Max Müller, History of ancient Sanskrit Literature. London 1859.
- Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy. Volume I. Cambridge 1922.
- Richard Garbe, Die Sâmkhya-Philosophie, Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Leipzig 1894.
- Richard Garbe, Sâmkhya und Yoga. (Grundriss der indischen Philologie und Altertumskunde. III. Band, 4. Heft.) 1896.
- Richard Garbe, Beiträge zur indischen Kulturgeschichte. Berlin 1903.
- J. Dahlmann, Die Sâmkhyaphilosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Berlin 1902.

¹⁾ На немски: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1884.

- W. Handt, Die atomistische Grundlage der Vaiçeshikaphilosophie. 1900.
- G. Thibaut, The Vedânta-Sûtras. 3 тома. 1890, 1896, 1904.
- Hermann Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 1881. III. издание. Berlin 1897.
- Kurt Schmidt, Buddha.
- Edmund Hardy, Buddha. (Sammlung Göschen, № 174.) Leipzig 1905.
- Edmund Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken. Münster 1890.
- T. W. Rhys Davids, Buddhism. 1877.
- Heinrich Zimmer, Altindisches Leben. Die Kultur der vedischen Arier. Berlin 1879.
- Hermann Oldenberg, Die Religion des Veda. Berlin 1894.¹⁾
- Leopold v. Schröder, Indiens Litteratur und Cultur in historischer Entwicklung. Leipzig 1887.
- H. Oldenberg, Ancient India, its Language and Religions. Chicago 1896.
- Edmund Hardy, Indische Religionsgeschichte. (Sammlung Göschen, № 83.) Leipzig 1898.
- Edmund Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Münster 1893.
- A. Barth, The Religions of India. Authorised Translation by Rev. J. Wood. III. издание. London 1890.
- Ed. W. Hopkins, The Religions of India. Boston and London 1895.
- Le comte Eugène Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris 1897.
- P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Zweiter Band, Tübingen 1905. — Dr. Edv. Lehmann (Kopenhagen), Die Inder. Стр. 4—161.

¹⁾ На френски: La religion du Veda. Traduit de l'allemand par Victor Henry. Paris 1903.

Charles Bénard, La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie. Paris 1885. — L'Inde. La philosophie des Indous. Le bouddhisme. Стр. LXXXI—CIII.

§ 18.

Религия и философия във Индия.

Отъ старитѣ източни народи само индийцитѣ сж се въздигнали до забелѣжителни философски размишления, които довеждатъ и до образуване на истински системи, каквито срѣщаме у западнитѣ, европейски народи, макаръ тия системи обикновено да не сж тука тъй цѣлостни. Философската спекулация намира такава сгодна почва въ природата и въ живота на индийцитѣ, щото тя скоро се разпространява широко всредъ народа и обладава цѣлото негово битие, та едвали не съставя, покрай религията, главното занятие въ живота на индиеца, особено на неговитѣ по-развити слоеве. Така че Индия става, както забелѣзва Максъ Мюлеръ, единъ народъ отъ мислители.¹⁾ Спекулацията се намира тука, понятно, въ най-тѣсна връзка съ характера на природата, въ която живѣе и се подвизава индиецътъ, и съ условията на живота, въ които той е поставенъ. А тъй като всички тии условия влияятъ и върху религиознитѣ схващания, естествено е, че религия и философия стоятъ въ Индия въ близка зависимостъ, която се усилва отъ голѣмото значение, що получава въ индийския миръ свещеническото съсловие, кастата на брахманитѣ, която успѣ да земе въ своя власть религиознитѣ отправления на народа и така да наложи отпечатъка на религията и върху фило-

1) „Въ известни отдѣли на брахманитѣ и упанишадитѣ срѣщаме една такава картина на обществения и умствения животъ въ Индия въ онова ранно време, която изглежда да ни дава пълно право, да кажемъ, че Индия е била винаги една нация отъ философи.“ (Max Müller, The six Systems of Indian Philosophy, London 1899. Стр. 9.)

софията, толкова повече че главнитѣ носители и на философската мисълъ бѣха, особено въ първо време, представители на тая каста. Поради това философската спекулация носи тукъ особенъ твърде своеобразенъ характеръ, по който тя се отличава толкова много отъ гръцката и новата европейска философия.¹⁾

Въпреки това обаче въ философията въ Индия си пробиватъ пжтъ и възгледи, които сж враждебно настроени спрѣмо всѣкакви вѣрски схващания и чувства и при все това не само се търпятъ отъ свещеническото съсловие, ами тѣхнитѣ изложения дори се възприиматъ въ свещената литература. Тоя фактъ може да се обясни отъ голѣмата търпежливостъ (толерантностъ), съ която разнитѣ индийски течения и школи се отнасятъ къмъ противни тѣмъ възгледи, както и отъ обстоятелството, дето тия течения се отличаватъ предимно съ дълбоко уважение спрѣмо истината, а така сжщо най-сетне и поради искреностъта и прѣмотата, съ която се изказватъ най-разнообразни възгледи, и която тѣ предполагатъ въ основата на всѣко изповѣдано учение.

Тѣй се развива въ Индия една философска спекулация, която често ни очудва съ своята дълбочина и съ сериозно подхващане на основни философски проблеми. За жалъ обаче тая спекулация пкъ поради общия битъ на индийския народъ и поради сравнителното еднообразие на неговия умственъ животъ се ограничава върху единъ тѣсенъ кръгъ отъ проблеми, около който и обикновено се въртятъ тия размишления; притова — и туй е още една важна негативна страна въ тая спекулация — тѣзи размишления много често се изказватъ въ извънредно заплетена езиковна форма и се примѣсватъ съ чудновати фантастични образи, та се изисква силно умствено напръгане, за да се следи мисълъта.

Философски разсждения захвататъ въ Индия очевидно много рано. Отъ писменитѣ паметници запазени на потомството, отъ нѣкои твърде древни химни, може да се заключи, че още въ стара доба индийски мждреци сж спирали своята

1) „Въ Индия ние се движимъ въ единъ миръ различенъ отъ она, на който сме привикнали въ Гърция, Римъ и нова Европа.“ (M. Müller, op. cit. Стр. 136.)

мисъл върху сериозни проблеми, които в течение на времето все повече сж ставали предмет на философско вдълбочаване.

Тия философски размишления се появяват в Индия в свръзка с религията, с религиознитѣ схващания, с догмитѣ и обредитѣ на вѣроизповѣднитѣ изпълнения, защото религията тука прониква в цѣлия живот на народа и го придружава в всичкитѣ му проявления, можеби както у никой друг народ.¹⁾ Така религия и философия вървят в начало дълго време задружно, дордето по-късно философската спекулация става сравнително самостоятелна, макаръ вѣнкашно да се придържа все къмъ религията, па в повечето случаи дори да влиза и в състава на свещенитѣ индийски писания.

Обстоятелството пъкъ, дето в Индия успоредно с философското вдълбочаване в най-великитѣ въпроси на живота не се подѣема макаръ и примитивно разработване на най-основнитѣ проблеми на научното знание, както това става в Гърция, дето почти от самото начало на появляването на що-годе по-развит умствен живот виждаме да се правят опити за научно разрешение на въпроси, които поникват от обикновения живот, това неблагоприятно обстоятелство води в Индия къмъ една философия, която оставена безъ особенъ контрол от научната мисъл, губи пътя къмъ действителността и заради това много често изпада в фантастични построения.

Но от друга страна удивително е, с какво вѣрно схващане на значението на нѣкои философски въпроси се отличават индийскитѣ мислители. Така много умѣстно изтъква Макс Мюлеръ, че индийската философия сж забеле-

1) „Не всичко в Индия е религия; но че набожността както в нейното практическо провеждане, така и чрезъ могщото мислене и богатата писменост, до която е довела, е играла голѣма рола в народа, не подлежи на съмнение. Религията все пакъ си остава великото дѣло на индийцитѣ, и индийската религия образува негли изобщо най-внушителната проява на езичничеството. Презъ три или четири тысячелѣтия тя е упражнявала властта надъ народитѣ на грамадната земя.“ (Dr. Edv. Lehmann [Kopenhagen]. Die Indier. Въ P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Dritte Auflage, Zweiter Band. Tübingen 1905. Стр. 6.)

лжителна острота открива, какво като предварителна подготовка къмъ всѣко философско построение трѣба да предхожда изследването на изворитѣ на човѣшкото познание, и че на първо мѣсто в философскитѣ изследвания трѣба да се постави въпросътъ за познанието, безъ което не може се постигна задачата на философската спекулация. И на тая теоретична страна в размишленията, на която се дава първенство. — и тоза е сжщо тѣй една обща черта на индийскитѣ учения, колкото иначе и да сж тѣ разнообразни, — се поставя практическа цел, а тя е: чрезъ познанието на свѣта да се освободи човѣкъ отъ злинитѣ на тоя свѣт.

§ 19.

Главната цел на философскитѣ размишления в Индия.

Именно по схващането на индийския миръ свѣтътъ е пълнъ с злини, с страдания, на които е подложено всичко индивидуално сжществуване. „Когато се роди тоя духъ и приема едно тѣло, той се свръзва с страданието.“ По всѣка вѣроятност това мрачно настроение, което прозира низъ цѣлия индийски битъ, е между друго последица от обществения строй, който дѣлѣше народа в различни касти и съсловия, надъ които стои свещеническото съсловие, кастата на брахманитѣ, подъ гнета на която се намира цѣлокупниятъ народъ. Тоя дѣлежъ на строго раздѣлени една от друга касти бѣ докаралъ народа в такова не-сносно за земния животъ положение, щото животътъ му се представяваше тука като тъмница, отъ която да излѣзе му бѣше единственото желание достойно за земното сжществуване. Ето защо всичката мисъл е насочена къмъ това, да се намѣри изходъ изъ тая долина на страдания. А страданието може да се премахне, като се открие неговото естество и производѣтъ му. Тукъ се крие поводътъ, който главно възбужда и докарва до разцвѣтъ философската мисъл в Индия. Трѣба да се наиде изходъ отъ тоя миръ на страдания, да се освободи човѣкъ отъ страданията; а тѣй като страданията иматъ своята основа в самитѣ насъ, в невежеството, в незнанието ни, трѣба да се премахне незнанието, да се придобие истинско знание върху свѣта.

чрезъ което тепърва се постига висше щастие, т. е. освобождение отъ тоя миръ на страдания. Това убеждение именно за голѣмата връзка между знанието и избавлението, спасението дава силенъ тласъкъ къмъ все по-интенсивно философско вдълбочаване; така покрай религията, която предимно преследва сжщата целъ, и философията получава таково грамадно значение въ индийския животъ, че обладава голѣма частъ отъ народа.¹⁾ Тя занимава ума на всѣки мислещъ индиецъ — и дори повече отколкото религията, поне въ по-къснитѣ времена. Защото въ философията мислещиятъ умъ на индийцитѣ намираше отговора на она великъ въпросъ, който го измъчваше, — на стремежа му къмъ спасение, къмъ избавление. Върху величавия отговоръ, що дава на тоя въпросъ учението на ведантата, изложено главно въ упанишадитѣ, което вече само по себе си е единъ отъ най-грандиознитѣ опити, каквито човѣшкиятъ умъ е предприелъ, за да разреши единъ основенъ философски проблемъ, почива тѣй широкото разпространение, което това учение е намѣрило въ Индия, дето и днесъ собствено то е най-любимото философско построение. Основнитѣ мисли на това учение, които се съдържатъ въ упанишадитѣ, и нѣкои отъ които се изказватъ вече и въ химнитѣ, сж дали споредъ Максъ Мюлера първия потикъ къмъ по-систематичнитѣ философски спекулации въ Индия.²⁾

Индийската философия естествено се обяснява, както вече загатнахъ, отъ националния характеръ на обитателитѣ на Индия, а тоя характеръ пѣкъ отъ своя страна се намира въ голѣма зависимостъ отъ почвата и климата на страната, въ която се развива народътъ, следъ като окончателно засѣдва въ нея. Този характеръ се отличава въ умствено отношение по тоза, че духътъ на индиеца е пасивенъ, медитативенъ, т. е. се поставя съзерцателно къмъ предмета, който възбужда неговото внимание, неговото чувство на

¹⁾ „Разнитѣ отстъпления отъ знанието разнитѣ заблуждения се представяха като *bandha*, кето единъ видъ верига, която трѣба да се разкъса чрезъ посредството на онова истинско знание, което доставятъ разнитѣ философски системи.“ (M. Müller, op. cit. Стр. 143.)

²⁾ „Vedānta е родната философия на Индия.“ (M. Müller, op. cit. Стр. 157.)

удивление, не проявявайки активна дейность спрѣмо тоя предметъ, за да го изследва, ами просто отъ съзерцанието му се вдава въ чисто умствено вдълбочаване, поради което и като резултатъ отъ умствената дейность се явява спекулативно вдълбаване, безъ търсене на положителни резултати. А това пасивно отнасяне къмъ предмета на умственото разглеждане намира, както казахъ, обяснение въ условията, въ които се развива животътъ на индиеца въ долинитѣ на Индъ и Гангъ.

§ 20.

Засѣдването на индуситѣ въ Индия.

Индийцитѣ принадлежатъ къмъ великото племе на индоевропейцитѣ или индокелтитѣ, които въ първобитно време сж имали по всѣка вѣроятность своитѣ жилища на северо-западъ отъ Индия, въ високитѣ поляни на Иранъ. Наистина тоя въпросъ за първобитната родина на индоевропейцитѣ е още споренъ, защото тя е бивала търсена ту въ Иранъ, ту въ Армения, ту въ южна Русия, па дори и въ южна Швеция, ала все пакъ можеби съ най-голѣма правдоподобность тая тѣхна прародина може да се постави въ Памирската висока поляна. Тукъ това племе, поставено въ условия, дето е трѣбало да води корава борба за своя поминъкъ поради суровостта на климата и сравнителната неплодовитость на почвата, ще е достигнало въ бавенъ развой до известна степенъ на култура, когато, разплодило се до такава численость, щото мѣстностьта му ставала тѣсна за поминъкъ, е трѣбало да потърси нови жилища. Така изпърво ще сж се отдѣлили отъ това общо племе европейскитѣ индогерманци, които сж потеглили къмъ западъ, ала все въ страни не особено благодатни, що сж имъ налагали голѣми усилия, за да намѣрятъ своята прехрана, като притова е трѣбало да водятъ и жестоки борби съ мѣстното население, което сж заварвали въ тия страни.

Индийцитѣ ще сж останали подиръ това роене на западнитѣ индоевропейци още нѣкое малко или много продължително време въ първобитнитѣ си жилища заедно съ иранцитѣ, усилвайки се културно върху тая сурова почва и особено развивайки въ борбата за животъ юначни качества,

които сетне имъ служатъ при навлизането имъ въ Индия. По всѣка вѣроятностъ три-четири тисящелѣтия преди началото на нашето лѣтоброене и тѣ се отцепватъ отъ своитѣ съжителители иранци и потеглятъ презъ планинскитѣ долини къмъ северозападна Индия, дето въ постоянни борби съ мѣстното първобитно чернокожо главно диво население завзиматъ Многоречието, Петоречието, страната на така нареченитѣ петъ реки, персийски Пенджабъ, и въ първо време проявяватъ тукъ въ тия борби придобитата отвждъ планинитѣ своя суровостъ и войнственостъ и така сполучватъ да подчинятъ най-сетне главната маса на това население, която превръщатъ въ свои роби. Въ начало тѣ продължаватъ тука своя предишенъ начинъ на живѣне, запазватъ въ постояннитѣ борби своя първоначаленъ войнственъ духъ и добиватъ своя поминъкъ предимно съ скотовѣдство, а после и съ първобитно земедѣлие. На скотовѣдството много е помагала богатата съ пасбища мѣстностъ. Тука се крие и началото на тѣхната поетична творба, която захваща около 1500. година преди Христа, когато вѣроятно се явяватъ първитѣ химни на ригведата. Тия химни ни рисуватъ една доста ясна картина на живота на индийцитѣ: тѣ сж разпокъсани въ малки племена и се управляватъ отъ дребни владѣтели, не познаватъ още градски животъ, а живѣятъ въ много или малко голѣми села, въ времена на войни защищаватъ семейства и имотъ задъ крепостни огради и сж заняти главно съ пасене на своитѣ стада. Тѣ водятъ още борби било съ пражителитѣ, съ „чернитѣ люде, които изглеждатъ единъ като други“, било помежду си. Отгласа на тия борби, които се водятъ между племената за паша и за грабене на стада отъ говеда¹⁾, намираме въ епичнитѣ поеми на Махабарата. Въ това време, когато се съставятъ химнитѣ на ригведата, индуцитѣ сж все въ областта на Индъ, до устието на който тѣ навѣрно не стигатъ, защото изглежда, че не познаватъ морето, което още не играе никаква рола въ тѣхния животъ и въ тѣхнитѣ пѣсни. Тукъ съ завършъка въ творчеството на ригведата настава новъ периодъ въ живота на индийския народъ. Както сполучливо образно се

¹⁾ Отъ това и думата за бой означава „ламтене за говеда“ (gavishṭi),

изразява Deussen¹⁾, спуска се завесата задъ индийската история и затуля за нѣколко вѣка културния и исторически развой на народа, и когато тя изново се дига предъ историята, намираме индуцитѣ въ сжщественно измѣнени условия.

Плодовитата земя въ Пенджабъ и сравнително лекиятъ поминъкъ ще сж спомогнали много за бързото увеличение на населението, което принуждава голѣма частъ отъ него да напусне сравнително успокоения животъ въ тогавашнитѣ жилища и да се впусне въ нови дълготрайни завоювания, отивайки на изтокъ по плодородната долина на Гангъ (Gangâ) до неговото устие и по неговитѣ притоци, а отъ тамъ по-късно и на югъ въ страната южно отъ планината Виндя, въ таканаречения Деканъ, дори до островъ Цейлонъ. Съ това минаване отъ първоначалния умѣренъ климатически поясъ въ топла, тропическа страна настава коренна промѣна въ духовната природа на народа. Ала тая промѣна не е могла да засегне до толкова бита на индиеца, образуванъ отъ предишнитѣ негови жизнени условия и достигналъ вече до известна степенъ на духовна култура, щото да изкорени заложбитѣ отъ това предишно културно развитие. Тѣй че новитѣ жизнени условия само насочиха тоя битъ въ една нова посока на проявление.

Благодатната почва на новитѣ жилища превърна предишния скотовѣдски народъ въ земедѣлско население, което намираше лесенъ поминъкъ въ плодородната и надарена съ богатства земя, а горещиятъ климатъ правѣше и той живота отпуснатъ. Така обитателитѣ не се измъчваха съ тежъкъ трудъ, за да изкаратъ прехраната, пъкъ тежъкъ трудъ бѣше и непоносенъ въ топлия климатъ, който разполагаше къмъ леностъ и отпуснатостъ, къмъ спокойно наслаждаване отъ богатствата на страната. Само благодарение на придобититѣ въ предишната имъ сурова родина качества на енергичностъ, пѣргавина, издрѣжливостъ и жилавина, които имъ бѣха дали възможностъ, да достигнатъ въ първото време на своето засѣждане въ Индия до известна степенъ на културно развитие, индуцитѣ все пакъ запазиха придобивкитѣ на своята култура и въ новата си родина,

¹⁾ Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philocophie, I. Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's, II. Auflage. Leipzig 1906, Стр. 159. 5

която заради това и не упражни върху тѣхъ онова пагубно влияние както върху първобитното население, което си остана съ своя примитивенъ битъ на диво племе. Само че вмѣсто да проявяватъ своитѣ расови качества въ активна дейность, както тѣхнитѣ братовчеди върху неприветливата сурова европейска почва, която поддържаше тѣхната първична мжественостъ и въ усилена напрегнатостъ доведе тия европейски народи до върха на културно развитие, индийцитѣ подпаднаха подъ влиянието на своята чувствена страна и при съдействие на въображението се отдадоха на фантастични блѣнувания и размишления. Плодъ отъ това бѣ отъ една страна своеобразната религия, пребогата съ чудновати схващания и образи, която скова въ себе си цѣлия животъ на народа, отъ друга наистина сравнително еднообразната, но все пакъ и богата съ дълбоки мисли философия, каквато бѣ за примеръ идеята за всеединството на свѣта и за идентичността между човѣшката душа и ядката на свѣта, — мисль, до която не успѣ да се въздигне иначе тѣй богатата съ разнообразни идеи грѣцка философия.

„Можемъ ли да се чудимъ, казва най-добриятъ познавачъ на едновременния и днешния индиецъ, споменатиятъ Максъ Мюлеръ, че арийцитѣ, които навлѣзоха като чужденци въ едни отъ най-честитѣ полета покрай Индъ и Гангъ, че тѣ гледаха на живота като на вѣченъ празникъ, едннъ видъ дългъ разпусъ, сладостенъ, докато трае, но който единъ день, рано или късно, ще трѣба да се свърши? За какво тѣ трѣбаше да трупатъ богатства, за какво да строятъ дворци, за какво да се потятъ и мжчатъ дене и ноще? Следъ като отъ день на день бѣха се потрудили да удовлетворятъ дребнитѣ потребности на тѣлото, тѣ мислѣха, че иматъ право, че имъ е дори дългъ, да погледнатъ около себе си въ това чудновато мѣстозаочение, да погледнатъ въ себе си, въ своята вжтрешность, въ своето собствено я, и да погледнатъ нагоре, къмъ онова, което не бѣ тѣхното я, и да видятъ, дали не биха могли да разбератъ нѣщо отъ истинското значение на оная тайна, която наричаме земенъ животъ.“¹⁾

¹⁾ Max Müller, India: what can it teach us. Въ немския преводъ на C. Carpelier, Was kann Indien uns lehren? Стр. 81—82.

Индийскиятъ народъ, предимно подъ влиянието на религиозния духъ, отъ който той е дълбоко проникнатъ, и който поглъща всички негови интереси, карайки го да гледа на тоя свѣтъ като на преходно свѣрталище, що не заслужва никакъ грижитѣ за него, — както споменахъ: съвсемъ не се спира съ своя иначе дълбокъ умъ върху околния свѣтъ и не проявява научни наклонности, поради което и не разработва собствено никоя специална наука, освенъ граматиката, ами се влияе само отъ религията. Туй обстоятелство именно обяснява, защо въпреки това, че философията показва необикновени зачатъци и засѣгва дълбоки философски проблеми, тя не успѣва да образува всестранно разработени и завършени философски учения, а се движи въ сжщата областъ и се върти главно около сжщитѣ въпроси.

§ 21.

Каститѣ въ Индия.

Следъ нахлуването на индоевропейскитѣ племена въ северозападна Индия и отъ тамъ и въ другитѣ части на Индия ние намираме тукъ две главни маси жители, които явно се отличаватъ една отъ друга и презъ течение на столѣтията запазватъ тая отлика. Отъ една страна стои масата на нахлувателитѣ, на завоювателитѣ, на новитѣ заселенци, които се наричаха арийци, агуâh или âгуâh (набожни), обработвачи на земята, която бѣха завоювали, и шудри или даси (çûdrâh, dâsâh)¹⁾, т. е. роби, — оная маса отъ първобитното население, която се бѣ подчинила на властта на завоювателитѣ и така се бѣ примирила съ създаденото отъ тоя фактъ положение; докато пъкъ ония отъ домороденитѣ, които не искаха да признаятъ новото положение и си останаха докрай враждебно настроени къмъ завоювателитѣ, стоеха вънъ отъ обществения строй на страната.

Всредъ завоювателското племе скоро зеха да се очертаватъ пъкъ три отлични слоя или съсловия, които по една

¹⁾ Първоначалното название на първобитното население е dasyu, dâsa (множ. число dasyavañ, dâsâh), което по-сетне като каста се нарича çûdra (множ. ч. çûdrâh), съ която дума се е имънувало било нѣкое племе, било цѣлата маса отъ сжщеземцитѣ.

португалска дума се означаваха по-късно като три особени касти¹⁾. Едно свещеническо и умствено съсловие, брахмани (*brāhmanāh*, ед. ч. *brāhmana*), на които се падаше грижата за духовната страна въ живота на народа; едно борческо, войнишко съсловие, изпърво наричани *gājanuāh* (ед. ч. *gājanu*), после *kshatriyāh* (ед. ч. *kshatriya*), които трѣбаше да пазятъ политическата и обществена свобода на народа; и най-сетне голѣмата маса отъ арийци, която обработваше земята, занимаваше се съ скотовѣдство и занаяти и въртѣше търговия; туй бѣ кастата на *vaiṣyāh* (заселенци, ед. число *vaiṣya*). Въ първо време, когато арийцитѣ бѣха още въ Пенджабъ, цѣлиятъ народъ е зималъ участие въ военнитѣ походи, пъкъ и религиозната страна въ живота на народа не бѣ приела подирната вкаменена форма, при която свещеническото съсловие сполучи да придобие такова изключително значение не само въ религиозния, но изобщо въ културния животъ на индийския народъ. Ето защо въ она прѣвъ периодъ още не сжществуваха тия рѣзки кастови отличия. Тепърва въ края на периода на ригведата ще сж се образували тѣзи касти, защото само въ една отъ последнитѣ химни на ригведата, и само единъ едничъкъ пѣтъ въ тая ригведа се посочватъ четиритѣ касти, като се уподобяватъ тѣ на четиритѣ главни части на човѣшкия организъмъ, уста (*brāhmana*), ржце (*gājanu*), нозе (*vaiṣya*) и крака (*śūdra*). Постепенно съ разпредѣлението и закрепването на разнитѣ отправления на държавния организъмъ въ точно опредѣлени съсловия, въ които занятията се предаваха вече по наследство въ съсловието, разграничиха се рѣзко тия касти, като се направи почти невъзможно минаването отъ една каста въ друга. Никакви условия не можеха да дадатъ основа за промѣна на кастата, освенъ когато чрезъ заслужливъ животъ тукъ се създаваше възможность на душата въ бжде-

¹⁾ Думата *casta* е означавала на португалски племе, раса. Когато португалцитѣ при слизането имъ на Малабарското крайбрежие се запознали съ индийцитѣ, тѣмъ се сторили общественитѣ групи, които забелѣзали на индийска почва, като разни племена, които поради това и означили като „касти“. — На санскритски каститѣ се наричаха *vaṅga*, мн. число *vaṅgāh* (боя), което показва, че първоначално разликата на „каститѣ“ е почивала върху племенни отличия между арийци и сжщеземци.

щето ѝ връщане на земята, — споредъ вѣрата на индийцитѣ въ пжтуването на душата, — да се появи тя въ по-горна каста, както и обратно да изпадне въ по-долна каста, ако въ тоя животъ се е провинила и си е заслужила такова падане. Наистина обаче има и много рѣдки случаи, дето по изключение лице отъ по-низка каста поради извънредни заслуги минава въ по-горна каста, както напр. кшатриецътъ *Viṣvāmītra* чрезъ необикновено аскетиченъ животъ става брахманъ. Особено шудритѣ, станали твърде многочислени, когато индуситѣ се разширили въ Хиндустанъ и Деканъ, дето подчинили като свои роби и черни работници сжщеземното черникаво население, сж стоели извънъ всѣкакви връзки съ арийцитѣ, които по тоя начинъ сж гледали да избѣгнатъ смѣсване и сливане съ тѣхъ. Шудритѣ сж били изключени отъ всѣко близко общение съ другитѣ касти; тѣмъ не е било позволено да се приобщятъ къмъ индийската религия, да се запознаятъ съ ведата. Тѣ дори се приравнявали съ животнитѣ. *Śūdro yaṅṅe 'navakṛptaḥ*¹⁾ (шудрата нѣма право да принася жертва), казвала е една наредба на закона. Съ време обаче, когато тая каста е станала все по-многобройна и съ това получила все по-голѣмо значение въ обществото, шудри сж могли да се издигнатъ тѣй, че единъ отъ тѣхъ, подъ името *Candragupta*, да стане дори и кралъ (315 до 291 пр. Хр.).

Покрай тия четири главни касти сжществуваха и многобройни второстепенни касти, произлѣзли главно отъ смѣсица между каститѣ, и които се смѣтаха за долни касти, изключени отъ арийското общество. Така е имало една долна каста наричана *candāla*, друга *nishāta* (диво черно племе) и пр. Женитби между членове отъ разни касти не се позволявали и повличали подире си като последица, щото децата отъ такива смѣсени бракове да се причислятъ къмъ смѣсенитѣ касти. Така се наброяватъ съ стотини такива второстепенни, междинни касти. И дотолкова рѣзка е раздѣлата между каститѣ, щото напр. никой индиецъ не бива да яде отъ ядене приготвено отъ лице отъ по-низка каста или дори само пипнато отъ такова лице, както и да яде заедно съ членъ отъ по-долна каста. Въ противенъ случай такъвъ индиецъ се изключва отъ кастата си, а то-

¹⁾ Дълго *l*.

гава отъ него се отказватъ жена и деца, и дори никой не бива да му подава вода за пиене; съ такъвъ пропъденъ отъ своята каста индиецъ не би искалъ да се смѣни и най-простиятъ шудра! Hunter разказва, че въ 1864. година видѣлъ единъ престъпникъ отъ брахманската каста, който предпочелъ да понесе гладна смъртъ, отколкото да вкуси отъ яденето приготвено въ затвора отъ готвачъ, за когото не знаелъ, дали, макаръ и той да билъ отъ брахманската каста, произхожда отъ мѣсто, което по светостъ се равнява на неговото мѣсторожение!

При такава строга затвореностъ на каститѣ, която особено бѣ пригодна за брахманитѣ, последнитѣ съумѣха да завзематъ въ индийския животъ едно положение, което, безъ да иматъ тѣ свѣтска властъ или нѣкаква опредѣлена организация, имъ даваше необикновена мощъ надъ другитѣ касты, дори и надъ владѣтелитѣ, — мощъ, каквато можеби нигде другаде не е притежавало духовно съсловие. Тая мощъ можеха тѣ да постигнатъ, като единствени си присвоиха властѣта, да посредничатъ между хората и боговетѣ чрезъ свещенитѣ пѣсни на ведата и жертвенитѣ обреди, които тѣ само можеха да вършатъ, да разполагатъ боговетѣ да спомогнатъ за поразяване на неприятеля, за успѣха на жътвата и на стадата, за здравето на хората, за благоденствието на владѣтелския домъ, за добрия край на всѣко предприето дѣло. Само при тѣхно съдействие изобщо можеше да захване и да се извърши каквото и да било важно държавно и обществено, семейно и частно предназначение. Тѣ представяваха боговетѣ, тѣ пазѣха и тълкуваха свещенитѣ предания, тѣ можеха да влияятъ върху богове и природни сили и да ги насочватъ въ полза или въ вреда на хората чрезъ съответно извършване на жертвенитѣ обреди, които оставатъ бездействени, ако ги вършатъ лица, които не сж брахмани, „защото само единъ брахманъ може да приеме дара за жертвата (dakshinâ), безъ чието поднасяне жертвуването губи своята сила; само брахманитѣ сж властни и да пиятъ сомата и да изяждатъ остатъка отъ жертвуването (ucchishîtam), поради което само тѣ могатъ да бждатъ rtvij (наетъ жрецъ), който има право на това“.¹⁾

¹⁾ P. Deussen, op. cit. Стр. 168.

Но брахманитѣ, които успѣха да си създадатъ такова влиятелно положение, не се занимаватъ само съ учене на свещенитѣ писания и съ религиознитѣ дѣла, ами тѣ се предаватъ и на всевъзможни други занятия; така тѣ ходятъ като религиозни просяци, биватъ готвачи и писари, земедѣлци и овчари, зидари и бакали, пкъ се занимаватъ дори и съ грабежи и кражби, безъ отъ това да губятъ своето достойнство и уважение.

Тритѣ горни касты, колкото инакъ и да сж разграничени една отъ друга, все пакъ се чувствуватъ като свързани помежду си и рѣзко отлични отъ кастата на шудритѣ; тѣ принадлежатъ къмъ сжщото религиозно общество, носятъ и общо название âryâh (вѣрнитѣ, набожнитѣ, ония, които принадлежатъ къмъ вѣрнитѣ)¹⁾. Тѣ се наричатъ и „двородени“ (dvijâh), сир. преродени, защото младежитѣ отъ тия касты се прераждатъ втори пжтъ, като се препасватъ съ свещената жертвена връзка (yajña-upavîtam) и съ това се приематъ въ брахманската община.

§ 22.

Ведическата писменостъ.

Всичко това ни е сега известно за старитѣ времена отъ богатата древна индийска книжнина, известна подъ името ведическа литература, написана на стария арийски езикъ, тѣйнаречения санскритски езикъ (sanskṛtam, хубавъ художественъ езикъ), който е престаналъ да се говори отъ народа още преди времето на Буда (още 600 пр. Христа) и е отстѣпилъ мѣстото си на разни наречия, като е билъ обаче поддържанъ, па се поддържа и днесъ, като книжовенъ езикъ.

Тая литература, която продължава почти непрекъснато повече отъ три и половина тысячелѣтия и захваща съ най-старитѣ можеби писмени паметници на човѣшкия умъ, каквито сж нѣкои химни на ригведата, отъ около 1900. год. преди Христа [и се простира до наше време, можемъ да разпредѣлимъ различно въ отдѣли или периоди, споредъ

¹⁾ „Ārya-та е или brāhmala, или kshatriya, или vaiśya“, казва се на едно мѣсто въ śatapatha-brāhmaṇam.

както се поставимъ на разни становища. Обикновено се изтъкватъ три периода, които се запазватъ и при разпредѣление на философскитѣ размишления въ разни епохи.

§ 23.

Староведически периодъ.

Староведическиятъ периодъ обнима химнитѣ на ригведата и достига до около годината 1000 пр. Христа. Презъ тоя периодъ индийцитѣ се намиратъ сѣ въ долината на Индъ, водятъ животъ простъ въ села, разпокъсани въ малки племенни държавици, заети главно съ скотовъдство и съ първобитно земедѣлие; тѣ не сж още разграничени въ строго затворени касти и затова водятъ и помежду си войни, въ които зима участие всичкото население, не определено съсловие, почитатъ боговетѣ и имъ принасятъ жертви безъ неизбѣжното отпосле посредничество на брахманитѣ, които по-сетне единствени чрезъ изпълнение на сложнитѣ жертвени обреди могатъ да повлияятъ върху волята на боговетѣ и да я насочватъ къмъ добро или зло. Тѣзи обреди се извършватъ подъ открито небо, дето на отворена морава се запалятъ жертвенитѣ огънове, тритѣ свещени огъня¹⁾; главната жертва е сомата, питие приготвено отъ сока на растението сома и отъ млѣко и желано както отъ хората тѣй и отъ боговетѣ. Тая сома играе въ живота и въ религията на индийцитѣ такава рола, че тя се олицетворява дори и въ едно важно божество, Сома. По-късно тя не бива вече да се пие отъ обикновенитѣ смъртни, а е достъпна само за боговетѣ и за тѣхнитѣ посредници на земята, брахманитѣ.

¹⁾ „Жертвитѣ се принасяха въ домоветѣ или на отворено; тѣ се дѣлятъ споредъ частния или официалния си характеръ въ жертви съ единъ или съ три огъня. Оня, който измежду тѣхъ се употребяваше винаги, е домакинскиятъ огънь (gârhapatya), свещениятъ огънь на огнището; двата други бѣха ‚жертвениятъ огънь‘ (âhavanîya), който се запаляше на боговетѣ, и ‚южниятъ огънь‘ (dâkshinâgni), който се запаляше на душитѣ на умрѣлитѣ и на демонитѣ. Тоя огънь, който прогонва демонитѣ, носи най-първобитния характеръ и изглежда да е билъ най-стариятъ.“ (Dr. Edv. Lehmann, op. cit. Стр. 34.)

Религията въ това време, въ основнитѣ ѝ черти донесена отъ общия индоевропейски животъ, е религия на природнитѣ сили и явления. Свѣтътъ се схваща като одушевенъ; въ него действуватъ сили и явления като лични дейци, които сж добре или зле разположени къмъ хората и имъ донасятъ облага или вреда. Dyaus (Зевсъ) е богъ на небото, — отпосле замѣстенъ отъ Varuna (Уранъ), — върховниятъ владѣтель на вселената, вездесъщъ въ нея; Indra, единъ отъ най-важнитѣ въ подирно време индийски богове, е богъ на бурята, главниятъ богъ въ време на хероичнитѣ борби, защото той е богътъ на боя и войната, който получава сила отъ укрепващата сома, която му се поднася преди боя; затова и голѣмъ брой отъ химнитѣ на ригведата се отнасятъ къмъ него; така една химна свършва въ всѣка една строфа съ възгласа: sa, janâsa', Indrah (туй е, народи, Индра); друга химна завършва сатирично съ рефрена: Indrâya indo ragîzraiva (О сома, влѣй се въ бога Индра); най-сетне стара една пѣсень повтаря думитѣ: viçvasmâd Indrâ' attarah (Индра е възвишенъ надъ всичко). Ushas е богиня на зората, Vâyu или Vâta богъ на вѣтъра, Sûrya богъ на слънцето, Agni богъ на важния гъ живота на човѣцитѣ огънь, който представя домашната страна въ живота; до тоя богъ се отнасятъ сжщо голѣмъ брой отъ химнитѣ; той е покровителъ на кжщовния животъ, приятелъ на човѣцитѣ, посредникъ между човѣцитѣ и боговетѣ като пратеникъ на последнитѣ; той довежда боговетѣ, за да приематъ жертзеното питие, или имъ занася жертвеното ястие съ огненитѣ езици, които ближатъ това ястие. Опивателното питие сома, което услаждава богове и човѣци и ги възпламенява къмъ голѣми подвизи, се превръща въ великия богъ Сома, комуто се приписватъ велики дѣла. Най-сетне олицетворява се молитвата (brâhman) въ бога Brhaspati или Brahmanaspati.

Постепенно, обаче, подъ влиянието на философската мисль, която захваща да се пробужда у нѣкои дълбокоумни пѣвци и брахмани, явява се въ тоя периодъ съмнение въ действителното съществуване на тия много богове и се поражда идеята, дали на мѣстото на тия много богове не трѣба собствено да се приеме единъ богъ, който владѣе надъ цѣлата вселена и надъ всички творения, като тѣхенъ господар. Това съмнение въ начало се изражава въ недо-

вѣрие спрѣмо сжществуването на отдѣлнитѣ богове, предимно на главния националенъ богъ Индра, за когото се подмѣта, че той едвали сжществува, когато никой не го е видѣлъ; който се осмива, че обича здраво да пие сома, и който въ една прочута пѣсенъ се изкарва като пиянъ, опоенъ отъ сома, като се повтаря на края на всѣка строфа рефренътъ: „О, туй иде ли отъ сомата?“

§ 24.

Поява на първитѣ философски мисли.

Успоредно съ ширенето на туй безвѣрие, което вече явно подкопава здравитѣ нѣкога основи на националната политеистична религия, излагайки я на присмѣхъ и подигравка, заражда се философската идея за едно начало като сжщина на вселената, която въ първо време естествено се схваща олицетворена като богъ. Тази мисълъ става преобладаваща въ последнитѣ израстъци отъ литературата на ригведата; дето все повече пѣвцитѣ вълнува копнежътъ, да обхванатъ въ единство многостѣта на боговетѣ и разнообразието на вселената. Вече и така въ ведическата вѣра се съдържа едно основно схващане, което отличава обикновения политеизъмъ отъ индийското многобожие, защото когато индийцитѣ се отнасятъ къмъ своитѣ богове, тѣхното богопочитане се изражава така, че като се отправятъ тѣ съ своята молитва къмъ който и да е богъ, билъ той Индра или Агни, Варуна или Сома, тоя богъ затуля съвсемъ другитѣ богове, като да не сжществува тѣ покрай него, и като да е той едничкиятъ богъ. Така когато въ една химна се говори за богинята Aditi, която се схваща като майка на висшитѣ небесни богове, на таканареченитѣ *Ādityāh*, казва се: „Адити е всички богове и хора, всичко що е било родено, и което ще бжде.“ Тая особеностъ въ ведическата литература Максъ Мюлеръ означава като хенотеизъмъ който се отличава отъ монотеизма и политеизма.

Тази черта заедно съ други подобни схващания въ религиозната мисълъ на индийцитѣ довежда нѣкои отъ по-философски настроенитѣ ведически пѣвци до убеждението, че надъ многото разнообразни богове стои едно върховно божество, което сетне се превръща въ Единия или Онуи Едно, що

лежи задъ всички богове, и отъ което разнитѣ богове сж само разни имена. Така два стиха отъ дветѣ забелѣжителни химни на ригведата, що стоятъ на чело на индийското философско развитие и изражаватъ ядката на философската мисълъ въ ригведата, гласятъ:

„Мждрецитѣ зоватъ Онуи Едно (*Tad Ekam*) по разенъ начинъ, зоватъ го Агни, Яма, Матарिशванъ.“¹⁾

„Туй Едно дишеше безъ дѣхъ само отъ себе си, защото освенъ него нѣмаше нищо друго.“²⁾

Въ първата отъ тия химни (*Rgv. I, 164*), приписвана на *Dirghatamas* (Дълга-тѣма), пѣвецътъ излиза отъ многостѣта и многообразието и се опитва да го схване въ единство, забърквайки се обаче при решението на своята умисълъ отъ обикновенитѣ религиозни схващания, поради което и не успѣва да дойде до една много или малко крепка философска представа. Това търсене на единството естествено трѣбаше да доведе нѣкои пѣвци до опити, да се схване туй единство като едно върховно божество, което обаче не можеше да бжде никое отъ божествата на обикновената религия. Този неизвестенъ богъ, когото пѣвцитѣ търсятъ, е ту *Prajāpati* (господаръ на творенията)³⁾, ту *Viṣvakarman* (всетворецъ), ту *Brahmāspati* или *Bṛhaspati* (господаръ на

1) *Ekam sat viprah bahudha vadanti Agnim, Yamam, Matariṣvānam āhuḥ.*

2) *Ānit avātam svadhayā tat ekam, tasmāt ha anyat na paraḥ kim cana āsa.*

3) Въ химната, която се отнася до тоя богъ, и която Максъ Мюлеръ нарече „химна къмъ неизвестния богъ“, пѣвецътъ се пита на края на всѣка строфа: „Кой е богътъ, комуто да служимъ чрезъ жертва?“ (*Kasmai devāya havishā vidhema?*) „Който бѣ едничкиятъ богъ отъ боговетѣ.“ (*Yah deveshu adhi devah ekaḥ āsit.*) Въ последната, десетата строфа най-сетне пѣвецътъ се провиква: „*Prajāpati!* Ти си и никой другъ, който държишъ заедно всички тия нѣща.“ Наистина обаче Максъ Мюлеръ смѣта тая последна строфа като прибавена отъ единъ подиренъ пѣвецъ, защото тя ни по съдържание, ни по форма не е въ съгласие съ първитѣ деветъ строфи. „Съ тая мисълъ за *Prajāpati* като господаръ на всички създадени нѣща и като върховното божество монотеистичниятъ копнежъ бѣ задоволенъ, макаръ и сжществуването на други богове да не се отричаше.“ (*M. Müller, The six Systems* и пр. Стр. 47)

молитвата)¹⁾, ту *Nâmadhâ* (имедавачъ), ту *Pṛāla* (дъхъ, духъ) или *Puruṣa* (човѣкъ, душа)²⁾, които сж все единиятъ богъ (*eko devah*).

§ 25.

Химната X, 129 на ригведата.

Но най-забелжителната измежду ония химни на ригведата, които въ търсенето на едно начало, било то отвлѣчено или пъкъ по-достъпно схванато като единъ богъ, като принципъ или творецъ на вселената и нѣщата, турятъ начало на индийската *jâtavidyâ*, на учението за произхода на нѣщата, и съ това водятъ вече къмъ истинската философска спекулация, е прочутата химна X, 129 на ригведата³⁾, известна по нейнитѣ начални думи подъ името *Nâsadâsiya* или *Nâsadîya*, за която *Deussen* казва, че тя „въ нейната

1) „Молитвата, чието лесно прозорно олицетворение е тоя богъ, вече въ ригведата се смѣта като укрепително средство на боговетѣ, чрезъ което растатъ тѣхнитѣ сили, и отъ което тѣ сжщо тѣй не могатъ да се лишатъ, както човѣцитѣ отъ дароветѣ на боговетѣ, които получаватъ въ замѣна на молитвата. Заради това често се казва за боговетѣ, че тѣ се „усилватъ чрезъ молитвата“ (*brahmalâ vâvrdhânâh*), или за молитвата, че тя е „укрепително средство, (*brahma devânâṃ vardhanam*). Колкото се усилваше мисльта за зависимостта на боговетѣ отъ молитвата, толкова се подигаше и значението на *Brahmalaspatî*, така че въ нѣкои покъсни химни виждаме да израства той отъ първоначално скромното свое положение, да става могъщъ и въ устата на пѣвцитѣ да се превръща въ „баща на боговетѣ“, комуто се приписватъ всички тѣхни велики дѣла. . . Ако преди боговетѣ, карани отъ молитвата, вършеха всички тия дѣла, сега боговетѣ ставатъ второстепененъ факторъ или пъкъ се оставятъ съвсемъ настрана, а самата молитва, въ нейното олицетворение като *Brahmalaspatî*, извършва било чрезъ боговетѣ, било направо чудеснитѣ дѣла на създанието и покровителствува набожнитѣ.“ (*P. Deussen, op. cit. Стр. 141—142.*)

2) Пѣсенъта за *Puruṣa* е една отъ ная-последнитѣ химни на ригведата; тя е едничката, въ която се споменуватъ четиритѣ части; това предполага вече окончателно засѣждане на индийцитѣ въ долината на Гангъ,

3) Отдѣлнитѣ химни въ ригведата съставятъ кржгове (*mandalam*, мн. число *mandalâni*), които заедно образуватъ ригведата. Именно въ десетата *mandala* се намира тая химна подъ брой 129.

благородна простота, въ величието и чистотата на нейнитѣ философски схващания е можеби най-достойниятъ за удивление кжсъ философия, който ни е предаденъ отъ древно време“.

Ето накжсо съдържанието на тая чудновата химна: Пѣвецътъ (*rshi*), поетътъ захваща химната съ това, че изказва мисльта, разсждавайки върху всемира и неговото начало и поставяйки се въ момента преди сътворението на свѣта, какво въ начало не е имало нѣщо, не е имало битие, онова което е, обаче той не се задоволява съ тая мисль, ами прибавя, и съ туй напомня едного отъ модернитѣ дълбокомислени философи, Хегела, че въ началото не е сжществувало и онова, което не е, небитието, нищото, защото то никога не е могло да бжде: тогава нѣмаше нищо, па и нѣщото не бѣше (*na asad na u sad* — ни небиващето нито пъкъ биващето). Тогава не е имало небосводъ, ни небо отвждъ, и поради това мждрецътъ се пита, де е било всичко това, що го е обгръщало, обхващало, въ чия властъ, подъ чие було се е намирало то? Не е ли била водата дълбоката бездна, дето е било то? — Тогава не е ималс смъртъ, та не и безсмъртие! (И това е една чудновата мисль, достойна за Хегеловата логика. Само тамъ, дето има смъртъ, може да има безсмъртие, да се мисли безсмъртие, така че дето нѣма смъртъ, нѣма и безсмъртие.) Не бѣше видѣлината (т. е. разликата) на нощта, ни на деня (*nâ râtrûâ ahna âsît praketah*). Дишеше безъ дъхъ чрезъ себе си онуй Едно (*tad ekam*), защото друго освенъ него, каквото и да било, не сжществуваше. — Бѣше тъмнина, въ начало обвито отъ мракъ безсвѣтло море; зародъкътъ, който бѣ обвитъ отъ люспата, онуй Едно, се роди отъ силата на топлината (*tapas*). — И яви се отъ него въ начало копнежътъ, любовта (*kâma*), която бѣ първото семе на сърцето, на познанието. Кореня, основата на битието въ небитието намѣриха мждрецитѣ въ сърцето, търсейки съ умъ, съ мждрость. — Тѣхната (на мждрецитѣ) мѣрилка е прѣсната прѣко презъ срѣдата¹⁾; е ли то (първобитното) отдолу, или то е отгоре? Имаше семениосци, имаше сили, самосили (сжщини) отдолу, напѣнъ

1) Сир. мждрецитѣ разпредѣлятъ вселената въ две половини, едната представява скрититѣ нѣща („нѣщата въ себе си“), другата проявитѣ.

(прояви) отгоре. — Ала все пакъ кой знае това, кой би могълъ (между васъ събранитѣ тука) да обяви туй, отде се то изпърво зело, отде (иде) туй сътворение? Боговетѣ (не защото) сж отсамъ сътворението на това; е тогава кой ще го знае, отде то е станало изпърво? — Отъ когото първоначално е станало това сътворение, било че го е създалъ, или не го е създалъ²⁾ (yadi vâ dadhe yadi vâ na dadhe), той, който е висшиятъ гледачъ на тоя свѣтъ отъ висинитѣ, той сигурно знае, — или и той не знае това?

Ето и самата интересна химна въ български, макаръ и не напълно задоволителенъ преводъ отъ г. Кир. Христова:

Ни битие, нито небитие то бѣ.
Тогава нѣмаше безкрайното небе.
Какво поглѣщаше безброя на нѣщата?
Де бѣха безднитѣ, моретата, земята?

Безсмъртье нѣмаше, че нѣмаше смъртта.
Бѣ непознатъ деньтъ, незнайна бѣ нощъта.
Чрезъ себе дишещи таеше се Единътъ
Тамъ, дето още се не раждатъ и не гинатъ.

Въ безкрайна тъмнина бѣ хаосътъ обвить,
Безкрайний хаосъ. И, въ чурупка яка скритъ,
Жизнеспособенъ, Той роди се въвъ мъчене,
Единъ съсъ силата на самопроявление.

Тогазъ явява се на духа кълнѣтъ прѣвъ,
Любовъ названъ. — И не единъ мждрецъ съсъ стрѣвъ
Позна, въ небитие че почва битието;
И въ себе вникнали проникнаха въ небето.

И прѣко теглѣха предѣла тѣ. Но що
Отдолу бѣ? Кое отгоре? И защо?
Отдолу семенникъ и сила е подвижна,
Отгоре устремность безкрайна, непостижна.

²⁾ Ами го е произвелъ нѣкакъ иначе.

О, кой ще възвести съсъ пламенни слова
Отде тѣ, първитѣ, дойдоха? И това
Прераждане отде? Отсамъ сж боговетѣ,
Въвъ дѣлото сж тѣ съсъ своитѣ завети.

Отде сж тѣ тогазъ? Знай само Онзи, кой —
Създалъ или не свѣта — яви се първи; Той,
На безпредѣлний миръ надзорникъ, що се тае
Въ най-горни небеса. Или и Той не знае?

Както виждаме, въ тая чудновата химна срѣщатъ се вече дълбоки философски мисли, белѣжити за такава отдалечена епоха и посредъ тоя народъ. Явно е отъ нея, какъ всредъ индийцитѣ захваща да се пробужда вече сериозно философското размишление още въ онова далечно тъмно минало и дава да се очаква, че то при такива дълбокомислени заченки ще се развие и въ величествени спекулации.

§ 26.

Младоведически периодъ.

И действително туй става въ втория, младоведически периодъ, началото на който съ Deussen'a можемъ постави около годината 1000, когато намираме индийцитѣ вече окончателно завзели плодитата тропична долина на Гангъ, кждето се премѣстя центърътъ на индийския животъ и култура, и която особено засилва насоченитѣ къмъ философски размишления наклонности на индийскитѣ племена. Въ тоя периодъ тѣзи племена се впускатъ сетне било по на изтокъ къмъ устието на Гангъ, било обхващатъ чрезъ странични обикаляния, които достигатъ дори до Цейлонъ, високата поляна на южна Индия, въ която проникватъ постепенно, подчинявайки първобитното тъмнокожо население. Сега се развиватъ въ пълна свобода особенитѣ качества на индийския народъ, придобити въ живота му въ Пенджабъ и въ първитѣ времена на проникването въ страната на Гангъ; и тия качества произвождатъ именно оригиналната индийска култура, напълно своеобразна, защото се развива домородно, безъ да получава особени странични влияния отъ други културни центрове. Тази епоха въ философията,

която се простира докде годината 500, се характеризира главно съ вдълбочаване въ мисълта за единството на битието, която вече се появява въ последнитѣ химни на ригведата, като това единство най-накрая се открива въ самата наша вжтрешност, въ онова, което индийцитѣ наричатъ âtman (самото, душата). Това само се схваща именно като идентично съ сжщината на вселената (brâhman), която лежи въ основата на разнообразието на тоя свѣтъ и поглъща това разнообразие. Тия мисли съставятъ ядката особено на философскитѣ текстове на ведическата литература, що се съдържатъ въ таканареченитѣ упанишади, последнитѣ производи на тази литература, въ които е сбрана философската отайка на индийския умъ, когато той зе да става все по-свободенъ спрѣмо натиска на религиознитѣ схващания и убеждения.

Философскитѣ мисли, които въ първо време се явяватъ откъсччно въ химнитѣ, въ начало сж погълнати и затъмнени отъ религиознитѣ схващания; обаче когато зе да се пробужда и постепенно да се засилва една опозиция противъ обредния култъ на брахманитѣ, който не може вече да удовлетвори интелектуалнитѣ потребности на по-развититѣ умове, особено всредъ кшатрийцитѣ, засилва се и философската спекулация, която изглежда да е намѣрила особено сгодна почва именно въ кшатрийската каста. Защото често въ упанишадитѣ се натъкваме на такова положение, че брахманъ идва при единъ кшатрия, нѣкой кралъ, и иска отъ него освѣтление върху основни философски въпроси. Вън-кашно проявява се това отношение на ученика, който иде при учитель, дето брахманътъ по обичая се приближава до кшатриятъ съ дърва за горене.

Забелѣжително е притова, че брахманитѣ, макаръ и много отъ философскитѣ разсждения въ упанишадитѣ да сж явно противни на религиознитѣ схващания, не се противупоставятъ тѣмъ, ами напротивъ ги възприиматъ въ ведата, правейки ги съставна часть отъ свещенитѣ книги. Така философията остава тука винаги въ връзка съ религията, та не успѣва да постигне потребното за истинска философска пекулация пълна свобода и независность.

§ 27.

Следведически периодъ.

Най-сетне третиятъ отдѣлъ въ индийската философия е следведическиятъ периодъ, който захваща около годината 500 пр. Хр. и се простира до наше време. Въ тоя периодъ философскитѣ размишления, които преди се движатъ предимно около основния философски въпросъ за божествената праоснова на нѣщата, значи съдържаха онова философско учение, което индийцитѣ наричаха jâta-vidyâ, учение за произхода на нѣщата, и което заврѣшваше въ упанишадитѣ въ възгледа за идентичността на собствената наша сжщина, на âtman'a, на самото, съ сжщината на вселената, съ brâhman'a, се оформяватъ въ особени философски системи, които ни показватъ богатъ развой на философската мисълъ върху индийска почва.

§ 28.

Ведата и нейниятъ съставъ. Жрецитѣ.

Веда (знание) се нарича сбирката отъ онѣзи индийски писмени паметници, които въ своята цѣлость надминаватъ по обемъ шесть пжти нашата библия и иматъ за правовѣрния индиець божественъ произходъ и авторитетъ, та му служатъ за основа както на неговото мислене, така и на неговото действуване. Понеже въ първо време до III. ст. пр. Хр. въ Индия не сжществува книжна писменость, а цѣлата литература, химни и объяснителни текстове, както и философски разсждения, се предаватъ устно отъ пѣвци и брахмани на тѣхнитѣ ученици, тъй че дълго време имаме само мнемонически периодъ въ книжнината, можемъ да предположимъ съ пълна увѣренность, че на потомството не е предадено цѣлото богатство на индийската писменость, и че навѣрно много отъ това богатство се е изгубило особено въ тъмнитѣ периоди на индийската история. Пъкъ твърде е вѣроятно, че и онова, което е достигнало до насъ, не ще е предадено винаги въ първоначалната му форма, както то е било съставено отъ първитѣ му творци. Навѣрно то е било често пжти преиначавано и преработвано отъ подирни поети и мислители. Много

пжти дори единъ и сжщъ текстъ сжществува въ разни варианти, които сж се учили и предавали въ различнитъ школи.

Ако тъй късно се е появило писмото въ Индия, именно презъ третия вѣкъ преди Христа, когато то за пръвъ пжтъ се срѣща въ будистически надписи, тогава удивително е, какъ така вѣрно сж се предавали индийскитъ свещени писания, тъй многобройни, отъ вѣкове на вѣкове, па сж достигнали и до насъ устно предавани презъ повече отъ 25 вѣка, защото и много по-късно, когато вече отдавна е сжществувало писмото въ Индия, пакъ свещенитъ текстове сж минавали устно отъ поколѣние на поколѣние, чрезъ което отчасти и брахманитъ сж запазвали своето изключително значение въ индийския животъ. Защото на първо мѣсто брахманитъ бѣха пазителитъ на тия свещени текстове, считайки за свещенъ дългъ, да ги изучаватъ наустъ съ най-голѣма точностъ. Дори и днесъ по мнението на Максъ Мюлера ригведата би могла да се въстанови съ пълна точностъ отъ мѣстнитъ студенти (*çrotriyâh*), ако се биха изгубили всички ржкописи, както и печатнитъ издания на ригведата; защото и денъ днешенъ тия студенти изучаватъ както нея, тъй и други съчинения отъ устата на своитъ учители, не отъ писменитъ паметници. Въ подирно време дори изрично се забраняваше въ законницитъ да се преписва ведата и да се учи тя отъ ржкописи, тъй като и подиръ появението на писмото брахманитъ се искаха да си останатъ едничкитъ законни учители на тия свещени книги.

Цѣлостъта на ведата, на ведическата книжнина, се разпредѣля въ четири разни дѣла, които иматъ особени названия и отговарятъ донѣкжде на четиритъ главни свещеника, що участвуватъ въ жертвоприношението на сомата; тия четири веди сж: I. *rgveda* (*rigveda*), ведата на химнитъ; II. *sâtmaveda*, ведата на пѣснитъ; III. *yajurveda*, ведата на жертвенитъ поговорки; IV. *atharvaveda*, ведата на *Atharvan*¹⁾. Всѣка отъ тия веди има пакъ три части, които се отличаватъ както по своето съдържание, така сжщо и по формата на изложението и по времето, когато е било съставено съдържанието;

1) *Atharvan* е име на старо жреческо семейство и на тѣхни сборки отъ химни, които сетне сж били събрани въ общата сборка *atharvaveda*.

и тия части носятъ особени названия: *samhitâ*, *brâhmalam* и *sûtram*. Това е днешниятъ видъ на ведата, който, разбира се, не е пързобитенъ, защото, както казахъ, тѣзи части сж се образували въ разни времена, една следъ друга; а именно най-стара е *samhitâ*, най-последенъ производъ *sûtram*. Самитъ веди сж ржководствата на брахманитъ, на брахманскитъ жреци и съдържатъ материала отъ химни, пѣсни и поговорки, които се употрѣбятъ при изпълнението на обредитъ при жертвоприношението, както и упжтванията за начина, по който жрецитъ трѣба да употрѣбятъ материала, за да се изпълни жертвоприношението така, щото да бжде угодно на бога, комуто се принася жертвата. А въ изпълнението на обреда при жертвуването на сомата, което е най-важното жертвоприношение у индийцитъ, зиматъ участие четири главни жреца: *hotar* — който казва стиховетъ (*rc*, мн. число *rgah*) отъ химнитъ, подканяйки съ това боговетъ да приематъ жертвата, която имъ се поднася (сомата); *udgâtar* — който при приготвянето и поднасянето на сомата пѣе известни химни съ особени мелодии, наречени *sâman*; (мн. число *sâmâni*); *adhvaryu* — който извършва свещения обредъ, жертвенитъ действия, мърморейки притова съответни стихове и поговорки, изречения (*yajus*, мн. число *yajûlshi*); *brahmân* — върховниятъ жрецъ, най-важниятъ отъ всички, който съ зорко внимание следи и надглежда хода на свещеното действие, за да не стане нѣкаква грѣшка, която той изглажда съ особени поговорки, защото и при най-малка грѣшка жертвата губи своето действие. Всички тия четири главни жреца заедно се казватъ *brâhmalâh* (ед. ч. *brâhmala*).

Книгата, която служи на първия жрецъ (*hotar*) като материалъ и ржководство за службата му, е *rgveda*; вториятъ жрецъ (*udgâtar*) сѣ служи съ *sâtmaveda*, третиятъ (*adhvaryu*) съ *yajurveda*; най-сетне на върховния жрецъ (*brahmân*) служатъ всички веди; той е обикновено домашниятъ жрецъ на краля и като такъвъ се зове *rigohita*, а не обикновенъ *rtvij*. Понеже като *rigohita* тоя жрецъ има за дългъ, да отклонява нещастия и всѣкакви напасти отъ краля и отъ държавата и да насочва гнѣва на боговетъ, особено на бога на боя *Indra*, върху неприятеля, да действува при миропомазване на краля и пр., служейки си съ химнитъ и съ разнитъ магьоснически поговорки, съдържаци се въ четвъртата

веда, atharvaveda; заради това той трѣбаше да знае науствѣ и сборката (samhitâ) на тая веда. Покрай това тази веда съдържа и богатъ материалъ отъ стихове за обреди при сватби и погребения, заклинания, благословия за хора и животни, магьоснически поговорки противъ болести и разни бѣсове, противъ неприятелска магия и т. н.

§ 29.

Жертвуването.

Жертвуването на сомата е ставало особено по поржка на знатни и богати, които сж искали да си придобиятъ благоволенieto на боговетѣ и свещеницитѣ и сж уреждали това празненство въ тѣхна угода, за да се наслаждаватъ тѣ отъ сомата. Жертвоприношението е ставало при много тържествена обстановка. Стичали сж се многобройни зрители, свѣтски и жречески, запалiali се три жертвени огньа; за колове вързани сж стоели наоколо жертвени животни, именно 11 пѣрча, приготвени били огненъ олтарь и седалище за всѣки жрецъ, сждове съ света вода за прѣскане, стѣгалки за изстискане на сомата и особени делви и други прибори. Присѣтствували сж многобройни жреци съ всѣкакви прислужници, а така сжщо и самиятъ жертвоприноситель (yajamâna), по поржка на когото се е устройвало тържеството, придруженъ отъ съпругата си, и двамата измършавѣли отъ предходния постъ.¹⁾

¹⁾ „Текстоветѣ, които боравятъ съ жертвоприношението на сомата, ни представятъ нагледно предъ очи съ всичката пълнота на своитѣ подробности гъмжилото, което е владѣло на мѣстото на жертвоприношението, и поне въ главнитѣ черти можемъ безъ двоумѣние да отнесемъ тая картина назадъ въ времето на ригведата. Тѣлпа отъ свещенически и свѣтски зрители се е стекла. (Който получава дарове при сомата, и който не, и единтъ и другитѣ се стичатъ: стичатъ се тѣ, за да видятъ оная блѣскавина. Çatapatha-brâhmanam II, 2, 3, 1.) На равната площъ на жертвено мѣсто, най-високата въ цѣлата околина, безъ дървета, ала богата съ трева, горятъ тритѣ огньа окръжени съ жертвена трева. Между тѣхъ, най-близко до източния огньъ предназначенъ за приношенията, лежи издълбаната чрезъ изкопаване площъ на ведитѣ посипана съ трева, единъ дългнестъ четиригълникъ съ завити страни. Тукъ-тамъ се виждатъ всѣкакви плѣвни, коловетѣ, за които сж вързани

Жрецитѣ, които извършватъ обреда, зиматъ молитвенитѣ формули (mantra, мн. число mantrâh) отъ сборката (samhitâ) на съответната веда, а именно hotar отъ сборката отъ стихове или химни (rc, rgañ) на rgveda (rgvedasamhitâ или rksamhitâ) съставя всѣки пжтъ подканата къмъ боговетѣ, да приематъ жертвата, която имъ се приготвя; тая сборка брои 1017 химни въ 10580 стиха; udgâtar пѣе пѣсни отъ сборката на втората веда (sâmavedasamhitâ или sâmasamhitâ), като приготвя и предлага питието сома; тя съдържа 1549 стиха, зети повечето (съ изключение на 78 стиха) отъ сборката на rgveda-та и приготвени по разнообразенъ начинъ за пѣене; adhvaryu, извършвайки самото свещенодействие, мърмори жертвени изречения и поговорки (yajus, yajushsi) въ стихове или въ проза, събрани въ samhitâ-та на таканаречената бѣла yajurveda и зети сжщо тѣй повечето отъ материала на samhitâ-та на rgveda. Именно отъ тая веда (yajurveda) има два вида, две школи, бѣлата yajurveda, наречената yajurveda, дето химнитѣ (mantrâh) и разсжденията сж отдѣлени както въ другитѣ веде, докато при черната, безредната yajurveda обясненията и разсжденията сж размѣсени съ химнитѣ. Първоначално тия три санхити съставяха таканареченото „тройно знание“ (trayî vidyâ), къмъ което едва по-късно се прибави четвъртата сборка, atharvavedasamhitâ или atharvasamhitâ, която съдържа 760 химни, отъ които само

жертвенитѣ животни, седалищата и огненитѣ олтари на отдѣлнитѣ жреци, сждове съ вода за рѣсене и съ светâ вода отъ всѣкакъвъ видъ, сждове за изстискване, делви и паници за сомата. Между тѣхъ тѣлпата жреци, които вършатъ своитѣ обреди тихо или съ мърморене поговорки, на които стоятъ на помощъ прислужници и странични лица отъ всѣкакъвъ видъ, господарѣтъ на жертвоприношението самъ съ своята съпруга, измършавѣли отъ лишенията на подготовителнитѣ посветявания. Действието, на което сж предхождали презъ дълги дни най-разнообразни приготовления, захваща въ ранни зори съ тържествена молитва къмъ ранобуднитѣ божества. Ту се приготвятъ и поднасятъ жертвени пити и млѣчни подаяния, ту се закалятъ единайсетѣтъ пѣрча и се поднасятъ на разни божества, ту се изстиска растението сома, пречиства се добитото отъ това питие, размѣсва се по разнообразенъ начинъ, като се прелива въ разни сждове, и се поднася сомата на боговетѣ, като жрецитѣ изпиватъ частъта, що имъ се пада; между тия работи даватъ се заповѣди отъ единъ жрецъ на другъ, предаватъ се подвиквания, подхващатъ се отъ жрецитѣ, правятъ се поклони предъ огненитѣ

малка частъ, една шеста, се намиратъ и въ *ṛgveda*, докато другата много по-голяма частъ е отъ сравнително доста покъсно време и заима своеобразно мѣсто въ литературата на мантрите.¹⁾

§ 30.

Брахманани и упанишади.

Следъ като индийскиятъ духъ се бѣ проявилъ въ химнитѣ, родината на които очевидно е главно долината на Индъ, прекъсва се тая книжовна духовна дейность отъ важното събитие въ историческия животъ на индийския народъ, каквото ни представява завзимането на долината Гангъ и уреждането на живота въ новитѣ заселища. Тепърва следъ като се бѣ вживѣлъ въ новитѣ условия тукъ, индийскиятъ народъ захвана наново усилената писмена дейность, която се оформява въ втория производъ на ведическата литература, таканареченитѣ брахманани (*brāhmaṇam*, мн. число *brāhmaṇāni*). А именно съ време бѣха възникнали особени ведически школи, въ които учителятъ съобщаваше устно на уче-

олтари, пипатъ се сждове за осветяване или се правятъ подобни пипания на собственото тѣло, раздаватъ се на жрецитѣ дарове отъ жертвувателя, които се състоятъ въ говеда, коне, злато, дрехи. Пречистването на свещеното питие презъ сито отъ овча вълна се придружава отъ монотонното пѣние на тримата жреци-пѣвци, което пѣние се движи само въ нѣколко ноти; притова жрецитѣ седятъ единъ до другъ и неотклонно гледатъ прѣдъ себе си право на небосклона. Седейки и рецитуватъ жрецитѣ своитѣ химни, на които *adhvaṇu*, най-главниятъ изпълнителъ на сжчинскитѣ жертвени действия, който седи срещу тѣхъ, отглася съ извика *om* (аминъ); — това сж ония рецитации, въ които подъ стереотипни обрати и съ изкуствена игра съ гатанки и тайни блика нѣкоя мисль пълна съ тънкоумна (*sinnige*) поезия, нѣкоя дума пълна съ смѣла хубость, отправена къмъ невидимитѣ зрители, които се мислятъ седейки на жертвената плѣва; цѣлокупнитѣ чети отъ богове заедно съ богинитѣ, преди всичко богъ Индра, който е дошелъ съ своята сива конска двойка, неспиранъ отъ подканата на други жертвувачи, за да се наслаждава отъ предлаганото му опойно питие.“ (*Негманн Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894, Стр. 459—461.*)

1) „*Atharvaveda* не се употрѣбя изобщо при жертвата, ами дава само поука върху дѣлата, които сж годни, за да се отклони зла напасть, да се подкрепи сполука и да се причини нѣкому злина; значи е отъ съвсемъ различенъ видъ.“ (*Madhusūdana-Sarasvatī, Prasthāna-bheda, Разнообразие на методитѣ.*)

ницитѣ си вече крепко установения материалъ на *samhitā*-та, мантрите, карайки ги чрезъ повторение да ги научатъ буквално наустъ. Притова учителятъ даваше на ученицитѣ подробни объяснения относително изпълнението на обреднитѣ церемонии, тѣхния поводъ, тѣхното значение и начина на извршването имъ, описвайки точно вървежа на жертвеното действие. Покрай това той всестранно обосноваваше предъ ученицитѣ предписанието за извршване на обреда, тълкувайки символично материала и разнитѣ церемонии на обреда. Съ течение на времето тия устни поучения на учителя, които естествено можеха да бждатъ доста разнообразни въ зависность отъ неговата индивидуалность и добиваха различенъ видъ въ разнитѣ школи, се оформяваха въ крепки прозаични текстове, които после се изучаваха отъ ученицитѣ наустъ заедно съ мантрите. Къмъ тия обредни и алегорични текстове се прибавиха сетне и догматични пояснения, отъ които мисльта минава по-нататкъ къмъ свободни разсждения върху въпроси, които все повече зеха да вълнуватъ по онова време индийския умъ и се издигаха надъ религиозния култъ, отъ който се бѣха наистина породили. Така къмъ първоначалния основенъ *brāhmaṇam* съ неговия обреденъ материалъ, който значи даваше упжтване, какъ да се употрѣбятъ при обредитѣ молитвенитѣ формули, се присъединява таканареченитѣ *āgalyakam*, „горската книга“, названа тѣй, защото, — съдържаща „горски“ размишления — бѣше предназначена за назидание въ горския животъ на оттеглилитѣ се въ старини отъ свѣтския миръ въ гората индуци, за да се вдълбятъ тука въ спасението, и защото поради своето тайнствено съдържание тя трѣбаше да се съобщава на ученицитѣ не въ селото, ами въ уединение, въ пустинята (*āgalye*), следъ като ученицитѣ бѣха вече изучили другитѣ части на ведата. Въ тия *āgalyakāni* именно се намиратъ, обикновено въ заключителната имъ частъ, прочутитѣ упанишади, дето индийскиятъ спекулативенъ духъ се въздига до най-високия философски полетъ, до величествени мисли върху битието и неговитѣ тайни, и дето се съдържа оная философска мисль, въ която кулминира индийската философия: че всичкото множество и разнообразие на света е само блѣнъ (*māyā*), на който въ сжщность отговаря едно абсолютно единство, *brāhmaṇ*, който е вѣчниятъ принципъ на всичко

битие; тоя brāhmaṇ твори свѣтоветѣ и ги поглъща пакъ въ себе си, и е идентиченъ съ нашата вжтрешна сжщина, съ нашата душа, нашето самó, нашия âtman.¹⁾ Тая часть на brāhmalâpi-tѣ, ако думата земемъ въ по-широкия ѣ смисълъ, който подразбира цѣлата тази объяснителна обредна и догматично-философска книжнина на ведата, — понеже думата се отнася както до тая цѣла книжнина, така сжщо въ по-тѣсния ѣ смисълъ до първата ѣ часть, до изложението и обяснението специално на обредитѣ, — идѣше въ края на ведическото учение, заради това тя се нарече съ време vedâṇṭa, сир. край на ведата. Защото съ упанишадитѣ собствено се свръшваше ведата. Естествено тия текстове не сж дѣло на единични личности, ами на цѣли поколѣния, резултатъ отъ труда на разнитѣ школи, които сж работили цѣли вѣкове надъ тѣхъ, докато тѣ най-сетне сж получили оная форма, въ която ги намираме днесъ, и която е била вече окончателно установена преди появлението на Буда.

Както споменахъ, въ Индия възникнаха разни школи (çâkhâh), следъ като изучаването на ведитѣ не ставаше вече само въ семейната срѣда, дето бащата предаваше съдържанието на текста на своя синъ, ами се пое отъ брахманитѣ като тѣхно изключително право, което постепенно зе да се упражнява въ особени школи. Въ тия школи се образуваха разни варианти отъ brāhmalâpi-tѣ и упанишадитѣ, като всѣка отъ школитѣ си имаше свои собствени обредни и особено догматични текстове, свои упанишади, които представяватъ сжщия обреденъ и догматиченъ материалъ въ разна наредба и разработка и въ различно философско осветление. Така отъ тритѣ първи веди се запазили по нѣколко главни школи, като другитѣ сж изчезнали въ течение на времето. За ригведата се споменаватъ главно две школи: aitareyîn (мн. число aitareyinah) и kaushîtakin съ по единъ brāhmalam и âgalyakam, отъ които последниятъ съдържа въ себе си съответната на школата упанишада (aitareya-upanishad и kaushîtaki-upanishad); за черната яджурведа е известна школата на taittiriyakâh съ taittirīya-upanishad, а за бѣлата яджурведа главната школа е оная на

1) „Sarvam vâ idam âtmâ jagat, тоя цѣлъ свѣтъ е самóто“, казва се въ çatapatha-brāhmalam.

vajasaneyin, чийто brāhmalam е прочутиятъ стопжтенъ б; ахманамъ (çatapatha-brāhmalam), който съдържа най-хубавата упанишада, brhadâgalyaka-upanishad, която очевидно не е дѣло на едно лице, а сбирка отъ текстове отъ разенъ произходъ и отъ различно време.¹⁾

§ 31.

Сутри.

Съ упанишадитѣ, тия най-величави производи на ведическата литература, престава книжовно-поетическото творчество въ Индия, и съ това се спира развоятъ на философската спекуляция, която бѣ захванала тѣй грандиозно и бѣ стигнала до сравнителенъ разцвѣтъ. Изново настава празнина въ туй творчество, която навѣрно се простира пакъ нѣколко вѣка. Твърде е вѣроятно, че една отъ главнитѣ причини за това прекъсване трѣба да се търси въ появата и възхода на будизъма, който привлича по-развититѣ умове къмъ себе си, отклонявайки ги така отъ ведическата мисълъ. Тепърва съ упадъка на будизъма въ Индия и съ повръщането къмъ старата религия и къмъ старата книжнина поражда се потрѣба отъ по-кжсо схващане на разтегнатото съдържание на brāhmalâpi-tѣ, които и по своя езикъ следъ тия изтекли вѣкове бѣха станали мжчно понятни. Така се явяватъ въ индийската литература ония кратки изречения наречени sūtram²⁾ (множ. число sūtrâṇi), въ които съдържанието на brāhmalâpi-tѣ се предава въ сбита форма, за да може по-лесно да се усвои дословно отъ ученицитѣ и да се приложи на практика, като притова то се излага и по-систематично и се допълня. „Тѣзи сутри представяватъ крайния резултатъ отъ едно дълго продължавано занимание съ философията, поддържано презъ вѣкове въ горитѣ и постническитѣ убѣжища на Индия.“³⁾—„Тия сутри трѣба да се смѣтатъ като последния израстъкъ на една дълго продължавана философска дейность, поддържана само по паметъ.“⁴⁾ Отъ това прекалено съкращаване стилътъ става

1) Вж. притурката въ края на тоя отдѣл.

2) Конецъ, нишка.

3) M. Müller, op. cit. Стр. 4.

4) Пакъ тамъ, Стр. 6.

твърде загатенъ и много мъчно понятенъ безъ пояснение и коментаръ. Заради това по-късно се съставятъ къмъ по-важнитѣ сутри особени дълги коментари. Така напр. къмъ *çâîṅṅaka-mîmâmsâ-sûtrâni* или *brahma-sûtrâni* на *Bâdarâyana*, въ които накжсо въ 555 сбита афоризми се представя една теоложко-философска система, въ основата на която лежи съдържанието на упанишадитѣ, и която носи названието система на *vedânta*-та, пише коментаръ *Çankara*, който живѣе въ VIII. столетие сл. Христа и е основалъ една прочута школа, като е действувалъ въ полза на своето учение и съ пространни пътувания по Индия и съ своята дейность е спомогналъ много за новъ цѣвтежъ на учението на *vedânta*-та. Докато обаче мантритѣ и брахмананитѣ се смѣтатъ за откровение на висша сила, на *brâhman'a*, вдѣхнати на хората отъ тая висша сила, и заради това трѣба да си оставатъ непожтнатъ източникъ на истинската вѣра и знание,¹⁾ сутритѣ нѣматъ тоя божественъ характеръ и заради това не притежаватъ канонически авторитетъ, ала все пакъ се смѣтатъ къмъ ведата като нейна часть, поради което се наричатъ и *vedânga*, членъ отъ ведата. Ведическитѣ сутри сж отъ три вида: 1) *çrauta-sûtrâni*, които съдържатъ церемониала на публичния култъ, 2) *grha-sûtrâni*, които посочватъ обредитѣ при домашни случки, като рождение, сватба, погребение, и 3) *dharma-sûtrâni*, дето се посочватъ длъжноститѣ на каститѣ и на разнитѣ периоди въ живота (*âçmata*, множ. число *âçmatâh*, стжпало), отъ които сж произлѣзли по-сетне между друго и законницитѣ на Ману. Първитѣ сутри почиватъ върху божественото откровение (*çruti*), докато другитѣ два вида сутри притежаватъ човѣшки авторитетъ, като иматъ основата си въ традицията (*smṛti*) и обичая (*âçâga*). Въ течение на времето тая литература на сутритѣ се разширява все повече, като се простира върху

1) „Сжщо тѣй както, когато се накладе огънь съ влажни дърва, облаци отъ димъ се разпростиратъ наоколо, сжщо така, наистина, отъ това велико сжщество сж били издѣхнати ригведата, яджурведата, самаведата, (пѣснитѣ) на атарванитѣ и на ангираситѣ, приказкитѣ, разказитѣ, наукитѣ, тайнитѣ учения, стиховетѣ, поговоркитѣ, разправиитѣ и обясненията, — всички тия сж били издѣхнати отъ него.“ (*Bṛhadâraṇyaka-upanishad* 2, 4, 10.)

цѣлата област на знанието, дори и тогава, когато туй знание вече не се намираше въ никаква непосредна връзка съ ведата. Особено нѣма областъ въ философията, която да не е намѣрила мѣсто за едно много или малко сериозно разглеждане въ тия сутри.

§ 32.

Учене на ведата и жизнени периоди въ живота на индицеа.

Както казахъ вече, ведата се изучаваше буквално наустъ отъ ученицитѣ. Всѣки *dvija*, всѣки членъ на една отъ тритѣ горни касты, трѣбаше да се запознае съ ведата, инакъ той не бѣше достоенъ за жертвоприношение, и никой не биваше да се сношава съ него. Брахманскитѣ момъкъ трѣбаше обикновено да захване учението въ осмата си година, кшатрията въ единайсетата си година, вайшята въ дванайсетата година; но ако брахманътъ не е захваналъ това учение до 16. година, кшатрията до 22. година и вайшята до 24. година, никой не бива вече да го зима като ученикъ. Постжпилъ ученикъ, *âṅya*-та става *brahmacârin* (брахмански ученикъ) и като такъвъ прекарва редъ години, споредъ единъ текстъ най-малко дванайсетъ години, въ дома на учителя, брахманътъ — за да се подготви за бждещото си звание, кшатрията и вайшята — да придобие онова учение и ония упжтвания, които ще му бждатъ потрѣбни въ бждещия му животъ. Ученикътъ трѣбаше да поддържа свещенитѣ огънове въ дома на учителя, да си изпросва прехраната, да върши домашната и полска работа на своя учителъ, да пази добитъка му, да му събира въ селото обичайнитѣ дарове и въ края на учението да му поднася подаръци. Покрай тия длъжности той въ свободното време трѣбаше да изучава ведата и да се упражнява въ послушность спрѣмо учителя и въ усиленна, самострицателна дейность. Това време на учене се наричаше затова *âçmata*, време на упражнение. Книгитѣ, които трѣбаше да се изучатъ презъ него време, съдържаха около 30,000 реда съ по 32 срички, така че ако земемъ само осемъ години за ученето, ученикътъ трѣбаше да изучава всекидневно по 12 реда, докато научи всички 1000 страници. Обикновено се полагаха около дванайсетъ години за изуча-

ването на всѣка веда, така че който искаше да научи всички четири веди, трѣбаше да употреби 48 години. Нѣкои свръшваха наистина това учение и въ по-късо време, но други пъкъ оставаха въ дома на учителя и на неговитѣ приемници до края на живота си, безъ да основаватъ сами семейство (naishthika-brahmacârin);¹⁾ други се оттегляха следъ това въ гората, за да се предадатъ на лишения и измъчвания, а трети отиваха още по-далечъ, като се отказваха отъ всичко и се скитаха като просяци. Обикновено обаче ученикътъ следъ свръшването на учението връщаше се въ своето семейство, основаваше като *grhastha* (къщовникъ, домакинъ) своя собствена челядь и се отдаваше на жертвования и добри дѣла, а брахманътъ се отдаваше на жертвоприношение и обучение; въ старини, следъ като индиецътъ получаваше и внуци, оттегляше се отъ своята челядь и отиваше като пустинникъ въ гората (*vânaprastha*), дето се отдаваше на измъчвания и размишления, докато най-сетне въ края на живота си като *sannyâsin*, свободенъ отъ всѣкакви земни връзки като скитникъ, поклонникъ (*parivrajaka*) и просякъ (*bhikshu*), живѣе отъ милостиня, очаквайки изчезването на своя *âtman* въ общия, висшия *âtman*. Това сж четиритѣ редовни жизнени периода (*âçrama*, мн. ч. *âçramâh*) въ живота на индиеца.

§ 33.

Първитѣ начала на сериозна философска спекулация.

Видѣхме, какъ вече въ химнитѣ намира изразъ философско-религиозниятъ възгледъ, който зима да си пробива пътъ въ индийския спекулативенъ умъ, какво многообразието е блѣнъ (*mâyâ*), и въ неговата основа лежи единство.²⁾ Естествено тая мисълъ се прилага изпърво къмъ мира на

1) Самъ Индра е трѣбало да прекара 101 година като ученикъ при Prajâpati, за да получи пълно поучение. „Сю и една година дарителътъ на дарове (*maghavant*, прѣкоръ на Индра) е прекаралъ при Господаря на сътворението (сир. Prajâpati)“, казва се въ *chândogya-upanishad*, VIII 11, 3.

2) „*Ekam vâ idam vi bābhūva sarvam*“ (едно е и това и станало всичко), се казва въ така наречената пѣсенъ *vākhilya*, ригведа VIII, 52, 2.

боговетѣ, като се предполага и се търси единъ богъ като начало и творецъ на мира на мѣстото на владичеството на много богове въ природата. Тоя философски стремежъ, който лежи и въ основата на това тѣй да кажемъ обединение на боговетѣ, по всѣка вѣроятностъ ще е намѣрилъ добра почва и подкрепа въ кастата на кшатриите, които по пасажи въ самитѣ упанишади се представятъ много често като обладани отъ тоя философски стремежъ и въздигнали се до сериозни философски размишления. Наистина първоначално брахманитѣ сж били учителитѣ на кшатриитѣ, и на кралетѣ, които сж търсили у тѣхъ поучение върху онова, що ги е особено интересувало, и за тая цель богато ги обдарявали съ всѣкакви скъпи подарѣци, дори сж имъ давали за жени свои дѣщери, за да си спечелятъ тѣхното приятелство и да получатъ поучение отъ тѣхъ. Обаче покъсно много пжти въ тия упанишади се разправя обратно, какъ брахманъ, дори и нѣкой виденъ брахманъ, се явява предъ нѣкой кшатрия, често нѣкой кралъ, и го моли настоятелно да му отговори на нѣкакъвъ сериозенъ философски въпросъ, на който той самъ не може да намѣри задоволително обяснение, да му разясни нѣкой проблемъ, който го вълнува. Особено изглежда кшатрийци да сж се смѣтали за дълбоки мислители по въпроса за *âtman*'а, за самото, за нашата сжщина, която е и свѣтската сжщина. Така въ една упанишада петъ видни брахмана, следъ като напразно търсятъ у единъ прочутъ брахманъ поучение върху *âtman*'а, отиватъ като ученици при кралъ *Açvapati Kaikeya* и го молятъ да разгледа съ тѣхъ въпроса: какво е нашето самó и какво е *brāhman*? — въпроси, които той по-добре знае отъ тѣхъ. — Или въ друга упанишада се води разговоръ между прочутия ведически ученъ брахмана *Gārgya Bālāki* и краля на *Kāçī* (Беларесъ) *Ajātaśatru*, въ който разговоръ изпърво брахманътъ дава нѣколко (дванайсетъ, споредъ втора упанишада шестнайсетъ) погрѣшни обяснения върху *brāhman*'а, следъ което кралътъ му казва, че „е опака работа, щото единъ брахманъ да дохожда като ученикъ при единъ кшатрия, за да му се обясни *brāhman*; е добре, азъ ще те поуча“, и му посочва *brāhman* на единъ дълбоко заспалъ като *âtman*'а.

„Въ тоя разказъ, забелѣзва Deussen, който притовани се предава отъ две разни ведически школи, безъ всѣко съмнение е изказано, какво главната точка на цѣлото учение на ведантата, познанието на brāhman'a като ātman, е било извѣстно на краля, а пъкъ непознато на прочутия като ведически ученъ брахманъ.“¹⁾ — Въ śatapatha-brāhmana се разказва, че Janaka, царь на Videha, прочуть наширь и надлъжъ въ Индия, се срѣща еднажъ съ брахманитѣ Śvetaketu, Somaśushma и Yājñavalkya и ги пита, какъ всѣки отъ тѣхъ разбира и поднася огнената жертва (agnihotra), която се прави заранъ и вечерь. Обяснението на Yājñavalkya го задоволява наистина най-вече, за което той му дава богатъ даръ (сто крави), ала все пакъ царьтъ му отговаря, че и той не е разбралъ както трѣба истинското значение и сжщината на жертвата. Като си отива царьтъ, Śvetaketu и Somaśushma предлагатъ ядосани да поканятъ царя на единъ богословски споръ (brahmodyam), обаче Yājñavalkya не се съгласява. Ако тѣ надвиятъ кшатриеца, нѣма да спечелятъ особена честь, ако ли пъкъ ги победи кшатриецьтъ, тѣ ще се изложатъ предъ народа. Заради това той догонва съ своята кола царя и получава отъ него истинското обяснение на поменатата жертва. — Сжщиятъ царь се представя като председател на философски събори, въ чиито метафизически разисквания зима самъ живо участие, и като покровител и приятел на видни мислители. Когато еднажъ сжщиятъ тоя царь е изврѣшвалъ едно голѣмо жертвоприношение²⁾, опредѣлилъ е особенъ день за философско-богословски споръ (brahmodyam), въ който деятелно участие зели видни мислители като Yājñavalkya, Aśvala, Ārtabhāga, пъкъ дори и жени като Gārgī, дъщерята на Vācaku. Победителътъ въ тоя споръ щѣлъ да получи отъ царя хиляда крави и известно количество злато окачено на роветѣ имъ. Понеже Yājñavalkya е поискалъ тая награда поради своитѣ по-

¹⁾ P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, zweite Abteilung. Die Philosophie der Upanishad's. II. Auflage. Leipzig 1907. Стр. 18.

²⁾ Посочватъ се жертвоприношения, които сж траяли цѣла година; но ставали сж и жертвоприношения съ дванайсетгодишно траене; а на теория се посочватъ и такива, за които се искали 36, 100, па дори и хиляда години.

високи познания, присжтствуващитѣ брахмани предложили редица въпроси, на които е трѣбало да отговори Yājñavalkya, за да докаже своето върховенство надъ другитѣ. Отъ зададенитѣ въпроси между друго сж били следнитѣ: Какво е душата? Кой управлява всичко и пакъ е различенъ отъ всичко? Какво съдържа свѣтоветѣ? „Познаваме ли друга нѣкоя страна, пита се по тоя поводъ Максъ Мюлеръ, дето въ тѣй ранно време се е мислило за такива събори, и дето сж се раздавали царски награди на ония, които сж излизали победители въ тѣзи философски състезания?“¹⁾ — И учението за пжтуването на душата (samsāra), което е втората главна идея въ упанишадитѣ, се посочва като учение, което изпърво е известно на кастата на кшатриитѣ и отъ тѣхъ се съобщава на брахманитѣ. Така въ chândogya-upanishad, която принадлежи къмъ sâmaveda и е една отъ най-обширнитѣ и най-важнитѣ упанишади (покрай brhadâ-galyaka-upanishad), излага се отъ царя Pravāhala Jaivali туй учение за пжтуването на душата въ видъ на поучение, което той дава върху тоя въпросъ на брахмана Ārūli (Gautama). Въ тая упанишада се разправя именно, че Śvetaketu, синъ на Gautama и внукъ на Ārūli, се срѣща съ тоя царь на единъ съборъ, и тукъ царьтъ го пита, дали го е училъ баща му. На утвърдителния отговоръ той му задава петъ въпроса, на които Śvetaketu не може да даде обяснение. Тогавъ царьтъ изказва своето очудване, какъ той е могълъ да се мисли поученъ, когато не знае тия нѣща, за които той го пита. Śvetaketu се връща сърдитъ при баща си и му казва, че не го е поучилъ никакъ, макаръ и да е твърдѣлъ, че го е изучилъ вече, защото той не е могълъ да отговори на петъ въпроса, които му задалъ единъ простъ кшатриецъ. Бащата признава, че и той не знае отговоръ на тия въпроси, и отива при царя, когото моли да му обясни въпроситѣ. Царьтъ захваща поучението съ думитѣ: „Както ми каза, Гаутама, че тая наука въ предишно време дори до тебе не е стигнала до брахманитѣ, така и е; и това е причината, дето властѣта въ всички свѣтове се е паднала на военното племе.“

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 16.

Отъ тия посочвания виждаме, какъ по самото призна- ние на брахманитѣ, защото тия разкази се разправятъ отъ самитѣ ведически школи, значи отъ самитѣ брахмани, кшатрийцитѣ въ първо време сж възприели и сж тачили най-сериознитѣ философски възгледи, които намираме въ упанишадитѣ, макаръ тия въпроси можеби и да сж възникнали изпърво въ брахманска срѣда. Това ще да е било по всѣка вѣроятностъ така, защото тия учения собствено сж рѣзко противни на цѣлата ведическа вѣра и на нейнитѣ обреди и първоначално сж могли да се развиватъ само въ кшатрийска срѣда, дето сж могли да вирѣятъ възгледи противни на ведическата обредна система. Очевидно е, че тия учения ще да сж се развивали, както е явно и отъ разказитѣ, въ първо време скритомъ и тайно отъ брахманитѣ въ таканаречени „упанишади“, тайни учения, които обаче не ще да сж могли да останатъ твърде дълго време скрити отъ любознателността на брахманитѣ. Така видни брахмански учители, подстѣквани отъ тая любознателностъ, сми- рено се явяватъ, въпреки непристойността на такава по- стѣпка, като ученици предъ кшатрийцитѣ притежатели на тия учения и ги молятъ да имъ ги съобщятъ. А еднажъ тѣзи учения усвоени отъ брахманитѣ, колкото и да сж тѣ несъобразни съ старата вѣра и съ обредното дѣло, се по- ставятъ въ съгласие съ вѣрата и съ обредитѣ, като се при- лага едно алегорично тълкуване на обредното дѣло, което да изглажда разноречията, така щото новитѣ възгледи, про- дуктътъ отъ съвсемъ свободно философско размишление, оформени въ упанишадитѣ, се възприиматъ въ свещенитѣ писания и ставатъ тѣхенъ интеграленъ дѣлъ.

Както казахъ, въ упанишадитѣ индийскиятъ философски умъ, търсейки да постигне самата истина и съ това своето избавление, се вдълбява въ най-дълбокитѣ мисли върху би- тието и свѣта, върху произхода и значението на свѣта, върху отношението на нашата вътрешна сжщина къмъ сжщината на свѣта, върху безсмъртието на душата и пжтя, по който душата може да се освободи отъ страданията на тоя свѣтъ и да постигне своето спасение, и пр. Думата упанишада (upa-ni- shad) означава етимологически „присѣдка“, присѣждане, отъ upa-sad, желая поучение за което присѣдвамъ къмъ учи- теля, значи присѣждане на ученика при учителя, за да по-

лучи той въ интимна беседа поучение отъ него, значи единъ видъ тайна седѣнка съ учителя, отъ тамъ тайна беседа, сетне тайна, тайно учение. Тоя смисълъ на тайно учение се явява отъ обстоятелството, че не само първоначално кшатрийцитѣ, у които очевидно най-напредъ се появяватъ сж- щественитѣ възгледи на упанишадитѣ за âtman'a като наша сжщина и сжщина на свѣта и за сждбата на душата следъ смъртта, пазятъ тия учения въ своята срѣда и ревниво ги скриватъ отъ любознателнитѣ и хитроумни [брахмани, но и самитѣ брахмани, следъ като възприиматъ тия учения, не ги правятъ лесно достѣпни за по-широки кръгове. Така въ упанишадитѣ много често се посочва, какво тия дълбоко- мислени възгледи трѣба да се съобщаватъ само на изпи- тани лица, на синове или близки ученици. „Преди времена се състави въ vedânta висша тайна; не я съобщавайте ни- кому,—казва се въ края на една упанишада — çvetâçvatara- upanishad отъ черната яджурведа —, който не е успокоенъ, не е синъ или ученикъ.“—Или въ края на mundaka-upanishad отъ atharvaveda: „Това е истината. Нея е прогласи преди мждриятъ Angîras. Никой не бива да чете туй, който не е изпълнилъ обета.“ — „Туй най-тайнствено, казва се и въ maitrayala-upanishad на черната яджурведа, не трѣба да се открива никому, който не е синъ или ученикъ, и който още не е успокоенъ. А който не е свързанъ съ никого друго (освенъ съ учителя) и е украсенъ съ всички добродетели, нему нека се съобщи.“

§ 34.

Âtman и brâhman.

Не може обаче да се каже, че упанишадитѣ съдър- жатъ едно цѣлостно, еднобитно учение. Въ много отъ тѣхъ се изказватъ възгледи, които се намиратъ въ взаимно не- съгласие и дори противуречие. И това е съвсемъ понятно, като се земе предъ видъ, че упанишадитѣ не сж дѣло на единъ умъ, а продуктътъ отъ духовната работа на вѣковни поколѣния, на единъ умственъ трудъ, който се простира прѣко три до петъ и повече столѣтия. Ала все пакъ може да се каже, че ако не навсѣкжде въ тия упанишади, то въ

повечето отъ тѣхъ се съдържа и се развива една главна мисль, учението за *âtman'a* и за *brâhman'a*, за това, че единствено реалното е *âtman'ътъ*, който съставя и ядката на свѣта и е идентиченъ съ *brâhman'a*.

Явно е отъ постоянното разглеждане на тия идеи за *âtman'a* и за *brâhman'a*, че най-дълбокитѣ мислители въ Индия сж обзети отъ тоя кардиналенъ въпросъ за онова, що съставя ядката на нашата вътрешность и на свѣтовната сжщина. Тѣ искатъ да проникнатъ въ тия коренни проблеми на човѣшкия умъ. И като резултатъ отъ тѣзи настойчиви размишления надъ тия важни за човѣшкото сърце и човѣшкия умъ въпроси се явява именно мисльта, която ще си остане завинаги една отъ най-дълбокомисленитѣ придобивки на философския стремежъ къмъ познанието на свѣта, че въ основата на тоя свѣтъ лежи умътъ, че духъ е неговата сжщина, духъ подобенъ на оная, който ние намираме и като наша сжщина, че значи единство, духовно единство съставя ядката на вселената. Това се разкрива за индийскитѣ мислители като самата истина, като свѣтовната истина.

Задачата, която си поставятъ упанишадитѣ, е да установятъ и предадатъ учението за сжщината на свѣта, знанието за *âtman* и *brâhman* (*âtmanavidyâ*, *brahmanavidyâ*). Единъ отъ първитѣ мислители, който схваща и излага това учение, е мждрецътъ *Yâjñavalkya*. Ако и да е той брахманъ, очевидно не намира изпърво съчувствие за своето учение въ срѣдата на своето съсловие, което не посрѣща одобрително мислитѣ на мждреца. Напротивъ пкъ то намира още въ начало пълно съчувствие и одобрение въ срѣдата на кшатриитѣ, които охотно възприиматъ дълбокитѣ мисли на остроумния брахманъ и ги тачатъ и разпростиратъ въ своята срѣда, грижливо пазейки ги отъ ревнивитѣ брахмани, докато най-сетне и тѣ ги възприиматъ и ги правятъ съставна часть на ведитѣ.

Вдълбавайки се въ основнитѣ проблеми на битието, *Yâjñavalkya*, макаръ можеби той пръвъ и единственъ, намира, че *âtman'ътъ*, който е нашата сжщина, значи нашето самб, нашето я, е единствената сжщина на свѣта, която лежи въ кореня на всички нѣща. Тая мисль за единството на всичко битие е изказана вече въ ригведата съ

думитѣ: *ekam sad viprâ bahudhâ vadanti* (многократно наричатъ поетитѣ, каквото е едно). А понеже битието, *âtman* или *brâhman*, е едно, заради това тоя *âtman* като единенъ е само субйектъ на познанието и не може да бжде предметъ на познание, защото би трѣбало тогава да бжде и нѣщо второ, двойко; ето защо той е непознаваемъ. Така *Yâjñavalkya* казва: „Нѣма извънъ него нѣщо що вижда, нѣма извънъ него нѣщо що чуе, нѣма извънъ него нѣщо що разбира, нѣма извънъ него нѣщо що познава.“ — „Ти не може да видишъ виждача на виждането, не можешъ да чуешъ чувача на чуенето, не можешъ да разберешъ разбирача на разбирането, не можешъ да познаешъ познавача на познанието.“ — „Защото само дето има нѣкакъ едно друго, вижда единиятъ другото, мирише, вкусва, говори, чуе, мисли, чувствува и познава единиятъ другото.“ — „Понеже е станалъ едно, заради това той не вижда, както казватъ; защото е станалъ едно, заради това той не мирише, не вкусва, не говори, не чуе, не мисли, не чувствува, не познава, както казватъ.“

Сир. като не сжществува нищо друго покрай *âtman'a*, той е само субйектъ на познанието, значи не може да стане обйектъ на познание, той е следвателно непознаваемъ. И понеже нѣма нищо второ покрай него, заради това той е едничката реалность, извънъ която нѣма друга реалность. Така *âtman* е цѣлата вселена схваната като единство на всичко що сжществува, значи той е *brâhman*, сир. оная тайнствена сила, що прониква всичко битие. Така *âtman* е и *brâhman*, е сжщината на свѣта; сжществува значи пълна идентичность между тия понятия, *âtman* е *brâhman*, и *brâhman* е *âtman*, и азъ мога да кажа: *aham* (т. е. моятъ *âtman*) *brahma asmi* (азъ съмъ *brâhman*). Който достигне до това познание за *âtman'a* като идентиченъ съ *brâhman*, за бездвойствеността на *âtman* и *brâhman*, той естествено ще съзнае, че *âtman* или *brâhman* е по своята сжщина неузнаваемъ, той знае, както казва *Yâjñavalkya*, че *âtman* е *neti*, *neti* (не тѣй, не тѣй, сир. ни такъвъ, ни онакъвъ), той е постигналъ висшето познание, истинското познание и съ това се е слѣлъ съ самия *brâhman* и така е постигналъ пълно освобождение отъ тоя лъжовенъ свѣтъ, е постигналъ висше блаженство: „Който е намѣрилъ самъ и позналъ това, той по-

стига всички мѣста и всички желаня, дори щастливостта на боговетѣ е несравнено по-долна отколкото блаженството на висшето познание.“ — „Но ако *âtman* наистина е моята душа, моето самó, тогава нѣма нужда отъ изчезване, ами самото това познание стига, за да постигне човѣкъ напълно спасение. Който е позналъ: *aham brahma asmi*, „азъ съмъ брахманъ“, той не се спасява чрезъ това, ами той е вече спасенъ, той е проникналъ въ илузията на многостта, съзнава се като едничкото реално, като цѣлостта на всичко съществуващо и съ това е освободенъ отъ всѣко желание (*kâma*), защото, „какво може да желае, който има всичко?“ — И това учи, като пръвъ, *Yâjñavalkya* съ думитѣ: „Който е безъ желание, свободенъ отъ желание, съ задоволено желание, самъ е своето желание, неговитѣ жизнени духове не го напушатъ; ами той е *brâhman*, и въ *brâhman* се изгубва той.“¹⁾

„Който знае това нѣщо, той е веселъ и доволенъ, може да се владѣе, става спокоенъ, търпеливъ и събира своитѣ мисли. Въ себе си вижда той *âtman*'а и вижда *âtman*'а въ всичко и въ свѣта. Никакво страдание нѣма власт надъ него; той има власт надъ всичко страдание. Никакво страдание не го изгаря; той изгаря всичко страдание. — Свободенъ отъ злото, свободенъ отъ страсть и нечистота, свободенъ отъ съмнение, той става брахманъ. Това е свѣтътъ на *brâhman*.“ (Така заврѣшва *Yâjñavalkya* единъ свой разговоръ съ царя *Janaka* на *Videha*, когато той по желанието на царя разкрива последнитѣ тайни на битието въ най-хубавата частъ на най-хубавата можеби упанишада, *brhadâranyaka-upanishad*.)

§ 35.

Yâjñavalkya за *âtman*'а.

Въ сжщата тая упанишада се съдържа и единъ прочутъ и интересенъ разговоръ, който тоя виденъ индийски мъдрецъ има съ своята жена *Maitreyi*. *Yâjñavalkya* е ималъ две жени, едната отъ които на име *Maitreyi* е разбирала отъ речта на брахманитѣ, докато другата, *Kâtyâyanî*, е знаела

само онова, което знаятъ обикновенитѣ жени. *Yâjñavalkya* е на пжтъ, да напусне вече въ старини домакинството и да се оттегли по обичая въ пустиннишкия животъ. По тоя поводъ заврѣзва той разговоръ съ жена си *Maitreyi*, въ който разговоръ се изказватъ основнитѣ философски идеи на упанишадитѣ.

Ето главнитѣ мисли на тоя чудноватъ разговоръ:

Напуштайки домакинството, *Yâjñavalkya* иска да раздѣли имота си между обетѣ си жени; ала *Maitreyi*, жена, която се интересува не само за земни блага, пита по тоя поводъ, дали тя съ това, че би имала имущество, дори би притежавала всички съкровища на земята, дали съ това тя би станала безсмъртна. Получавайки отрицателенъ отговоръ, тя предпочита, щото *Yâjñavalkya*, преди да я напусне, по-скоро да я поучи, какъ тя би могла да стане безсмъртна, отколкото да ѝ оставя имоти, които не могатъ да ѝ дадатъ безсмъртие.

Yâjñavalkya зима поводъ отъ това, че той винаги е обичалъ *Maitreyi*, за да обясни, че ние обичаме другитѣ нѣща заради това, че и тѣ сж самитѣ ние, нашето я, нашиятъ *âtman*, нашето самó. Изобщо, стремейки се къмъ нѣщо, ние гледаме да удовлетворимъ съ него своя *âtman*. А тоя *âtman* е идентиченъ съ сжщината на свѣта, съ *brâhman*'а. И който се е въздигналъ до това познание, че неговиятъ *âtman* е идентиченъ съ *brâhman*'а, той постига пълно задоволство, истинско блаженство, спасение, каквото не може да получи оня, който се стреми къмъ отдѣлнитѣ нѣща, които смѣта достойни за неговия стремежъ. Ако следвателно искаме да познаемъ свѣта, *brâhman*'а, трѣба да познаемъ себе си, своя *âtman*. „Който е видѣлъ, чулъ, разбралъ и позналъ самото, *âtman*'а, той е позналъ цѣлия тоя свѣтъ“, и той се е тѣй позналъ като идентиченъ съ битието, съ *brâhman*'а. А *âtman* може да се познае, да се схване не въ неговитѣ несжщи прояви, ами въ онова, което произвожда тия прояви, въ самата негова сжщина, сжщо тѣй както не можемъ улови тона, освенъ ако уловимъ онова, що ги произвожда, свирача или инструмента. А на въпроса, защо ние собствено не виждаме самия *âtman* или *brâhman*, ами несжщитѣ явления, отговаря се съ сравнението: както солта се разтопя въ водата и прониква всѣкъде въ нея, така е и съ тоя всеобемливъ

¹⁾ P. Deussen, op. cit. I. Band, II. Abteilung. II. Auflage. Leipzig 1907. Стр. 365—366

безкраенъ âtman, който обгръща всичко, и въ когото следъ смъртѣта изчезва всѣко съзнание. А понеже тази мисль, че следъ смъртѣта се изгубва съзнанието въ âtman'a, смущава Maitreyi, тя пита, какъ така изчезва съзнанието, когато ние сме безсмъртни; Yâjnavalkya обяснява, че въ âtman'a или brâhman'a не може да има съзнание, защото съзнава онова, което има срещу себе си нѣщо друго, отлично отъ себе си, а понеже вънъ отъ общия âtman нѣма нищо друго, той не може да познава и да има съзнание.

Ето и самия тоя интересенъ разговоръ въ пълень преводъ:

1. Yâjnavalkya имаше две съпруги, Maitreyi и Kâtyâyani; отъ тѣхъ Maitreyi разбираше отъ речѣта за brâhman'a, докато Kâtyâyani знаеше само, каквото знаятъ женитѣ. Yâjnavalkya искаше да премине въ другото жизнено стѣпало (сир. да напусне положението на кжщовникъ и да стане пустинникъ).

2. „Maitreyi!“ рече Yâjnavalkya, „азъ ще излѣза вече отъ това положение; е добре, искамъ тогава да направя дѣлежъ между тебе и Kâtyâyani.“

3. Тогазъ Maitreyi рече: „Е ако сега, господарю, цѣлата земя съ всичкото ѣ богатство ми принадлежеше, бихъ ли била съ това безсмъртна или не?“ — „Никакъ не“, рече Yâjnavalkya, „ами твоятъ животъ би билъ подобенъ на живота на имотнитѣ; но за безсмъртие нѣма надежда отъ богатството.“

4. Тогазъ Maitreyi рече: „Съ което нѣма да стана безсмъртна, какво да правя съ него? Каквото ти знаешъ, господарю, това ми съобщи.“

5. Yâjnavalkya рече: „Наистина ти, домакиньо, ни бѣше вече любима, и сега още усилвашъ любовѣта; е добре, съруго, азъ ще ти го обясня; а ти внимавай на онова, което ти казвамъ.“

6. И той каза: „Наистина, не заради съруга обичаме съруга, ами заради самото (âtman'a) се обича съругътъ; наистина, не заради съругата обичаме съругата, ами заради âtman'a се обича съругата; наистина, не заради синоветѣ се обичатъ синоветѣ, ами заради âtman'a се обичатъ синоветѣ; наистина, не заради богатството се обича богатството, ами заради âtman'a се обича богатството; на-

истина, не заради животнитѣ се обичатъ животнитѣ, ами заради âtman'a се обичатъ животнитѣ; наистина, не заради брахманството се обича брахманството, ами заради âtman'a се обича брахманството; наистина, не заради кшатрийството се обича кшатрийството, ами заради âtman'a се обича кшатрийството; наистина, не заради свѣтоветѣ се обичатъ свѣтоветѣ, ами заради âtman'a се обичатъ свѣтоветѣ; наистина, не заради боговетѣ се обичатъ боговетѣ, ами заради âtman'a се обичатъ боговетѣ; наистина, не заради ведитѣ се обичатъ ведитѣ, ами заради âtman'a се обичатъ ведитѣ; наистина, не заради сжществата се обичатъ сжществата, ами заради âtman'a се обичатъ сжществата; наистина, не заради вселената се обича вселената, ами заради âtman'a се обича вселената.

Âtman'a, наистина, трѣба да виждаме, трѣба да чуемъ, трѣба да разбираме, трѣба да премисляме, Maitreyi; наистина, отъ когото âtman'ътъ е вижданъ, чутъ, разбранъ и познатъ, отъ него се знае цѣлиятъ този свѣтъ.

7. Брахманството ще напусне оногова, който знае брахманството вънъ отъ âtman'a; кшатрийството ще напусне оногова, който знае кшатрийството вънъ отъ âtman'a; свѣтоветѣ ще напуснатъ оногова, който знае свѣтоветѣ вънъ отъ âtman'a; боговетѣ ще напуснатъ оногова, който знае боговетѣ вънъ отъ âtman'a; ведитѣ ще напуснатъ оногова, който знае ведитѣ вънъ отъ âtman'a; вселената ще напусне оногова, който знае вселената вънъ отъ âtman'a. — Това е брахманството, това кшатрийството, това сж свѣтоветѣ, това боговетѣ, това ведитѣ, това всички сжщества, това вселената, каквото е това само, тоя âtman.

8. Съ него е, както, когато се удари тѣпанъ, не могатъ да се уловятъ тоноветѣ вънка; но уловимъ ли тѣпана или тѣпанаря, уловили сме тона.

9. Съ него е, както, когато се духа въ една мида, не могатъ да се уловятъ тоноветѣ вънка; но уловимъ ли мидата или оня, що духа въ мидата, уловили сме тона.

10. Съ него е, както, когато се играе на гусла, не могатъ да се уловятъ тоноветѣ вънка; но уловимъ ли гуслата или гусларя, уловили сме тона.

11. Съ него е, както, когато се накладе огънь съ влажни дърва, облацитѣ отъ димъ се разпростиратъ на-

около; сжщо тѣй, наистина, отъ това велико сжщество е издѣхната ригведа, яджурведа, самаведа, (пѣснитѣ) на атарванитѣ и ангираситѣ, приказкитѣ, разказитѣ, наукитѣ, тайнитѣ учения, стиховетѣ, поговоркитѣ, разправиитѣ и обясненията, жертвуваното и дареното, нахранването и напояването, тоя свѣтъ и оня свѣтъ и всички сжщества,—всички тия сж били издѣхнати отъ него.

12. Това е, — сжщо тѣй както обединението на водитѣ е океантѣ, — сжщо тѣй обединението на всички опипни осѣщания е кожата, и сжщо тѣй обединението на всички вкусови осѣщания е езиктѣ, и сжщо тѣй обединението на всички миризми е носѣтѣ, и сжщо тѣй обединението на всички форми е окото, и сжщо тѣй обединението на всички тонове е ухото, и сжщо тѣй обединението на всички стремежи е тапас, и сжщо тѣй обединението на всички спомени е сърцето, и сжщо тѣй обединението на всички дѣла сж ржцетѣ, и сжщо тѣй обединението на всички наслади сж органитѣ, и сжщо тѣй обединението на всички изпражнения е задницата, и сжщо тѣй обединението на всички ходове сж нозетѣ, и сжщо тѣй обединението на всички науки е словото.

13. Съ това е като съ една буца соль, която нѣма (стлична) вжтрешность или вѣнকাশность, ами се състои изцѣло отъ вкусъ; — така, наистина, и тоя *âtman* нѣма (отлична) вжтрешность и вѣнকাশность, ами се състои изцѣло отъ познание: отъ тия елементи (земя, вода, огънь, въздухъ, етеръ) той се издига, и въ тѣхъ той пакъ изчезва съ тѣлото; следъ смърттѣта нѣма съзнание; така, наистина, ти казвамъ.“ — Тѣй говорѣше *Yâjñavalkya*.

14. Тогава *Maitreya* рече: „Съ туй, господарю, ме постави въ състояние на смущение; тоя (*âtman*) наистина не разбирамъ.“ — А той рече: „Не смущение, наистина, говоря азъ; неизчезваемъ, наистина, е тоя *âtman*, отъ неразрушимо естество.

15. Защото дѣто е нѣкакси двойность, тамъ вижда единиятъ другия, тамъ мирише единиятъ другия. тамъ вкуса единиятъ другия, тамъ заприказва единиятъ другия, тамъ слуша единиятъ другия, тамъ разбира единиятъ другия, тамъ опипва единиятъ другия, тамъ познава единиятъ другия; дете наопаки нѣкому всичко е станало негово самó,

какъ би могълъ той да види другиго нѣкого, какъ би могълъ той да мирише другиго нѣкого, какъ би могълъ той да вкуса другиго нѣкого, какъ би могълъ той да заприказва другиго нѣкого, какъ би могълъ той да чуе другиго нѣкого, какъ би могълъ той да разбере другиго нѣкого, какъ би могълъ той да опипа другиго нѣкого, какъ би могълъ той да познае другиго нѣкого? Чрезъ когото той познава това всичко, какъ би могълъ той него да познае? —Той, *âtman*’ътъ не е нито тѣй, нито тѣй (*neti, neti*); той е неуловимъ, защото той не се улавя, неразрушимъ, защото той не се разрушава, неполепчивъ, защото нищо не се полепва по него, той не е вързанъ, той не се клати, той не претърпява вреда. — Какъ би могълъ нѣкой да познае познавача?

Ето ти знаешъ вече учението, *Maitreya*; това, наистина, стига за безсмъртието.“

Така рече *Yâjñavalkya* и си замина.

§ 36.

Пжтуване на душата (*samsâra*).

Втората главна мисълъ въ ведантското учение на упанишадитѣ, която лежи въ основата на всички по-късни размишления на индийцитѣ, особено на будизъма, е учението за пжтуването на душата (*samsâra*), на което сж подчинени не само хората, ами и боговетѣ и всички други сжщества въ свѣта. Преди упанишадитѣ нѣма ни следа отъ това учение въ ведическата литература. Така въ химнитѣ на ригведата се казва, че добритѣ следъ смърттѣта живѣятъ при боговетѣ, а лошитѣ отиватъ въ бездната. Заради това хората принасятъ жертви на боговетѣ и ги молятъ да ги приематъ следъ смърттѣта при себе си. Постепенно въ брахмананитѣ се появява мисълъта за възмездие за дѣлата на хората, поради което се предписватъ обредни дѣла, за които се предрича награда, докато за тѣхното невършене се предказватъ наказания, страдания. Блаженитѣ следъ смърттѣта постигатъ мира на боговетѣ, докато ония, които трѣба да получатъ възмездие, отиватъ въ мира на бацитѣ. Последнитѣ не сж постигнали безсмъртие, а могатъ да прекаратъ нова смъртъ (*punarṃtyu*), противъ което захващатъ да се стре-

мятъ хората. На това съдействуватъ разни дѣла. Тая нова смъртъ се случва обаче на почвата на брахмананитѣ сѣ въ оня свѣтъ, дето става новото раждане на нѣкои хора и новата смъртъ. Въ упанишадитѣ се прехвърля сетне новото раждане и новата смъртъ отъ оня свѣтъ въ тоя свѣтъ. А отъ това се получава вече и учението за пжтуването на душата, мотивътъ за което се поставя въ нравствената стойностъ на човѣцитѣ.

Пръвѣ изказва мисълта за пжтуването на душата, макаръ още затулено, Yājñavalkya, който учи, че човѣцитѣ сж добри отъ добри дѣла, лоши отъ лоши дѣла; т. е. тѣ се явяватъ въ тоя свѣтъ като добри, ако въ предишно сжществуване сж вършили добри дѣла, като лоши, ако тогава сж вършили лоши дѣла. „Споредъ както нѣкой се състои отъ това или онова, казва Yājñavalkya, споредъ както той действува, споредъ както той постъпва, споредъ това той се и ражда: който е вършилъ добро, ражда се като добъръ, който е вършилъ зло, ражда се като лошъ.“ (Bṛhadâraṇyaka-upanishad 4, 4, 5.) Отъ това трѣба да се заключи, че човѣцитѣ сж били въ друго сжществуване и преди и сж се явили наново.

Но не всички се явяватъ въ такова ново сжществуване. Тава става само съ ония, които не сж се въздигнали до истинско познание, т. е. не сж познали, че тѣхната сжщина е âtman, тѣхното самó, тѣхната душа, и че тоя âtman е идентиченъ съ сжщината на свѣта, съ brâhman. Именно тѣзи следъ смъртъта отиватъ на месеца и отъ тамъ се връщатъ на земята, дето споредъ предишнитѣ си дѣла се раждатъ или пакъ като човѣкъ или като нѣкое животно, тигъръ, глиганъ, лъвъ, птица, риба, муха или червей или нѣщо друго, дори и като нѣкое растение. „Ония, които чрезъ жертви, мнлостиня и пустиннишки животъ на аскетъ спечелятъ небесния свѣтъ, тѣ отиватъ въ дима (на изгорения трупъ), отъ дима въ ноцъта, отъ ноцъта въ тъмната половина на месеца, отъ тъмната половина на месеца въ полугодие, въ което слънцето отива къмъ югъ, отъ полугодие въ мира на бацитѣ, отъ мира на бацитѣ въ месечината. Като отидатъ въ месечината, ставатъ храна: тамъ, както се наслаждаватъ отъ царя Сома съ думитѣ: „набъбни и изчезни“, така отъ тѣхъ (сир. отъ тѣхнитѣ дѣла) се на-

слаждаватъ боговетѣ. Тѣ, като мине това, минаватъ въ етера, отъ етера въ вѣтъра, отъ вѣтъра въ дъжда, отъ дъжда въ земята. Следъ като сж дошли въ земята, тѣ ставатъ храна и пакъ се жертвуватъ въ мжжката жертва и се произвождатъ въ женската жертва и наново се явяватъ въ свѣтоветѣ. Така тѣ обикалятъ въ кржгъ.“ (Bṛhadâraṇyaka-upanishad 6, 2, 16.) Това е тѣнаречениятъ „пжтъ на бацитѣ“ (pitṛyâna).

Който пжкъ е постигналъ пълно спасение чрезъ истинско познание, съзнавайки многостъта и многообразието за измама и свеждайки всичко къмъ единството на своя духъ, на своя âtman, и е позналъ âtman'a като идентиченъ съ сжщината на свѣта, съ brâhman, та може каза: âham brahma asmi (азъ съмъ брахманъ), той се слива съ тоя brâhman и вече не се връща въ ново раждане. „А ония, които така познаятъ това, и ония тамъ, които проявяватъ въ гората вѣра и истина, тѣ отиватъ въ пламъка (на изгореното тѣло), отъ пламъка въ деня, отъ деня въ свѣтлата половина на месеца, отъ свѣтлата половина на месеца въ полугодие, въ което слънцето отива къмъ северъ, отъ полугодие въ мира на боговетѣ, отъ мира на боговетѣ въ слънцето, отъ слънцето въ областъта на мълнията; къмъ тѣхъ, като дойдатъ въ областъта на мълнията, идва единъ интелигибеленъ мжжъ; той ги завежда въ свѣтоветѣ на brâhman. Тамъ въ свѣтоветѣ на brâhman тѣ обитаватъ висшитѣ далечини. За такива нѣма вече възвръщане.“ (Bṛhadâraṇyaka-upanishad 6, 2, 15.) Това е таканаречениятъ „пжтъ на боговетѣ“ (devayâna, devapatha, brahmapatha).

Ония най-после, които не познаватъ тия два пжтища, тѣ се явяватъ въ новото раждане като животни или като растения.

Тия основни мисли влизатъ сетне въ учението за пжтуването на душата, което по-нататкъ играе важна рола въ индийскитѣ вѣрвания и въ всички почти системи на индийската философия внушава като цѣль на човѣцитѣ избавление отъ тоя кржговъртежъ въ сжществуването, отъ това пжтуване на душата, което се смѣта като зло.

Философски мисли въ махабарата.

Така и въ голѣмия индийски народенъ епосъ махабарата (mahābhāratam), който съдържа въ значителенъ размеръ и философски мисли, особено отъ религиозно-философски и етически характеръ, на първо мѣсто въ дванадесетата книга (parvan), наречена śanti-parvan, дето е изложено напространно учението за спасението (mokshadharmā), и който въ философията образува прехода отъ периода на упанишадитѣ въ оня на особенитѣ философски системи, се засѣга това учение за пѣтуването на душата и особено за спасението, което се поставя сѣ въ свръзка съ истинското познание на идентичността на ātman'a и brāhman'a. И въ тоя епосъ често се изтъква изрично голѣмиятъ авторитетъ на ведата, която се признава за производъ на божествено откровение, макаръ да има и мѣста, които не сж съобразни съ това схващане. „Отшелници, характерни лица, учени въ писанията сж на мнѣние, казва се въ посочената книга на махабарата, че всичко, що се срѣща въ ведата, ни е откровено отъ познавача на свѣтовната сжщина.“ И тоя висши богъ Brahman самъ казва тамъ за ведата: „Ведитѣ сж моето върховно око, ведитѣ сж моята върховна сила. ведитѣ сж моето върховно мѣсто, ведитѣ сж моята върховна светиня. . . Какъ мога да извърша безъ ведитѣ изредното свѣтовно творение.“

И както въ упанишадитѣ, така и тука се изказва мисълта, че brāhman е цѣлата истинска реалностъ, докато свѣтътъ съ своята многостъ и разнообразие е измама (māyā), е несжщинска проява на brāhman. И съ тоя brāhman идентиченъ е ātman. „Който знае brāhman'a, той чрезъ него постига (сир. узнава) вселената; нѣма другъ пѣтъ къмъ това.“ — „Туй е основата, туй безсмъртното, свѣтоветѣ, туй е brāhman, туй е величественото, защото отъ него сж възникнали сжществата, и пакъ изчезватъ въ него. . . . Туй, въ което има своята основа тоя цѣлъ свѣтъ, — ония, които познаятъ това, ставатъ безсмъртни.“ — „Преходни сж тия тѣла, вѣченъ оня, който одухотворява тия тѣла; той е непреходенъ и неизмѣримъ.“ — „Азъ съмъ, казва проявилиятъ се като богъ Kṛshna—ātman, първоизточникътъ на вселената, отъ мене про-

излиза всемирътъ.“ — „Азъ съмъ душата, която преждва въ дълбочината на всички сжщества, азъ съмъ началото на сжществата, съмъ тѣхната срѣда и тѣхниятъ край.“ — „Всичко, което е можщо и добро, всичко, каквото е хубаво и силно, всичко това, знай, произлиза като една частъ отъ моята сила.“ — „Защото въ всички сжщества, подвижни и неподвижни, обитава оня единъ великъ ātman, отъ който е проснатъ тоя всемиръ.“ — „Тоя (brāhman) е семето на всички сжщества, чрезъ тоя живѣятъ всички твари.“

А „който знае това, който познае безсмъртния, вѣчния, неуловимия, всетрайния, непреходния, свободния, незаплетения ātman, той не е вече смъртенъ. Който постигне първоначалния, несъздадения, вѣчния, несъмняващия се ātman, неуловимия, ядещия безсмъртие (amṛtam, питие на безсмъртието), той става неуловимъ и безсмъртенъ и поради това стои крепко. Преодолявайки всички жизнени впечатления и улавяйки себе си въ себе си, той познава оня хубавъ brāhman, отвждъ който вече не остава да се знае нищо друго.“

Сжщината на свѣта се схваща като вжтрешно единство на разнообразнитѣ нѣща и прояви, и то чрезъ рефлексия (sāmkhyam), или като вжтрешната наша сжщина, което става чрезъ оттегляне отъ вънкашното разнообразие и вдълбочаване въ собствената наша вжтрешностъ (yoga). Така се разкрива за истинското познание идентичността между сжщината на свѣта и нашата сжщина, и тая идентичностъ се намира въ ātman'a. И това познание, което е висшата целъ, води къмъ спасение, къмъ избавление, както казва и единъ изразъ въ махабарата: „отъ познанието иде спасението“ (jñānād mokshah). „Чрезъ познанието се докарватъ всички до преуспѣване, които се стремятъ къмъ спасение.“ А това спасение се състои въ изгасване, въ nirvālam, което обаче не е пълно унищожение, ами състояние, въ което самото на спасения гледа въ себе си висшето само и изпитва висше блаженство. „Удушвайки чрезъ познанието всички желаня, тѣлеснитѣ, както и умственитѣ, постепенно той придобива nirvālam (изгасване), както огънятъ, чието гориво е изгорѣло. . . И когато сетне той като такъвъ вреденъ може да вдълбочи себе си въ себе си, тогава той, единствено отдаденъ на това, ще гледа висшето само въ своето само.“ — „По тоя начинъ отдавайки се винаги на своя ātman, йогинътъ (yogin), сво-

боденъ отъ грѣхъ, охотно ще постигне безкрайното блаженство, което се състои въ обединяването съ *brāhman*. Той вижда своето самó въ всички сжщества и всички сжщества въ собственото самó; съ своето самó отдаденъ на уога, той всегде вижда сжщото сжщество.“

Тоя, що се е въздигналъ до тамъ, става безсмъртенъ и вече не се връща въ ново сжществуване. „Постигнали висшия *ātman*, станали сами такива и влѣзли въ неговитѣ основи, тѣ сами чисти участвуватъ въ безсмъртието и вече не се връщатъ.“

Но не всички могатъ постигна тая висша цель. Мнозинството дори има да мине още презъ разни сжществуваня, докато се въздигне до истинското познание и съ това най-сетне постигне спасение и блаженство. Споредъ дѣлата си въ живота човѣкъ се явява различно въ ново сжществуване, което се повтаря несмѣтно пжти, докато се завърши кръгътъ на сжществуванята чрезъ истинското познание. „Сжщо както човѣкъ съблича старитѣ дрехи и надѣва нови, така и носителътъ на тѣлото (сир. душата) съблича старитѣ тѣла и влазя въ други нови.“ — „Споредъ както е обусловено отъ причини (т. е. споредъ дѣлата въ живота), човѣкъ минава отъ едно тѣло въ друго; пжтникъ е човѣкъ по друма и влиза притуй отъ кжща въ кжща.“ — „Чрезъ добри дѣла придобива се божие битие, чрезъ смѣсени—раждане като човѣкъ, чрезъ зли дѣла изпада човѣкъ ще-не-ще въ рождение като животно.“ Така очистенъ чрезъ многократно рождение, човѣкъ може най-сетне да стигне до висшето стжпало, до спасението. И това спасение могатъ придоби споредъ махабарата вече всички, които сж постигнали истинското познание, па били тѣ и отъ низки касти, каквото староведическото схващане не допускаше. „Ония, които се отдадатъ на това учение, па и да произлизатъ отъ лоша майчина утроба, па и да сж жени, вайши или шудри, и тѣ отиватъ по висшия пжть.“

А тоя висши пжть, тая висша цель е изчезване, изгасване въ *brāhman'a* (*brahma-nirvālam*), което не се мисли като вливане на душата като нѣщо отдѣлно въ безкрайното, като една капка въ всемирното море, ами душата е самото това безкрайно, и съ изгасването тя става самиятъ безкраенъ, вѣченъ *brāhman*, какъвто е тя въ своята сжщина.

„*Nirvālam* е самиятъ висши *brāhman*.“ — „Следъ като той придоби силата чрезъ уога, която се състои въ медитация, и така спечели висшето познание, той влѣзе въ вѣчното и висшето съвършенство, което се нарича *nirvālam*.“ — „Той се откъсва отъ връзкитѣ на привързаността къмъ свѣта, които произлизатъ отъ рождение, смъртъ и старостъ, и несебиченъ и безъ съзнание за своето я, той придобива спасение, нѣма никакво съмнение въ това.“ Това спасение, както се каза, може да постигне всѣки, независимо отъ своя произходъ и положение, стига само да се проникне отъ истинското познание.

§ 38.

Философскитѣ школи.

Философскитѣ мисли, що се съдържаха въ ведата, въ упанишадитѣ, брахмананитѣ и въ епическата поезия, особено въ махабарата, естествено трѣбаше въ течение на времето да предизвикатъ по-жива философска спекулация, която се прояви въ разни посоки и така даде основа на специални школи, поддържащи въ своята срѣда опредѣлени възгледи. Тия възгледи се оформиха въ крепки учения, които често пжти се поставяха едно срещу друго и съ това предизвикаха твърде оживени философски спорове. Така възникнаха съ време редица установени философски течения, които заслужаватъ да се нарекатъ философски системи. Изглежда, че тия системи ще да сж били доста многобройни. Така *Mādhava-ācārya*, виденъ представител на философската мисълъ въ Индия около срѣдата на четиринайсетото столѣтие, въ своето прекрасно съчинение *Sarva-darṣana-samgraha*, дето дава хубавъ прегледъ на индийскитѣ философски учения, наброява шестнайсетъ системи, за които дава една по индийски понятия доста ясна характеристика. Наистина обаче въ тоя брой отъ индийски философски системи сж помѣстени и учения, на които едвали може да се припише философски характеръ. Между тия системи шесть се отдѣлятъ отъ другитѣ както по своята философска стойностъ, така и по обстоятелството, че тѣ, колкото инакъ и да се отличаватъ една отъ друга, все пакъ иматъ обща основа, се държатъ примирително една спрѣмо друга, ако и да влизатъ

често пъти въ междуособни спорове. Именно тѣ всички почитаватъ върху ведата, чийто авторитетъ признаватъ както въ религиозната и моралната, така и въ философската областъ. Поради това тѣ сж били наречени съ общото название правовѣрни учения, защото не се намиратъ въ разногласие съ основнитѣ идеи на ведическата религиозна мисълъ, макаръ нѣкои отъ тѣхъ да се поставятъ по-свободно спрѣмо ведата. Тая мисълъ въ философското ѝ разбиране признаваше като реалностъ едно висше сжщество или по-право висша сила, която се наричаше *brāhman* или *paramātmān* (висши атманъ), по-късно, особено въ епическата поезия, и *puruṣa*¹⁾. Тази висша реалностъ се отрича отъ другитѣ философски учения, поради което и тѣ се наричатъ общо еретични учения, по индийски *nāstika*²⁾; срещу тѣхъ правовѣрнитѣ шестъ системи (*śaddaṛṣānam*) сж *āstika*. Къмъ еретичнитѣ учения принадлежатъ между друго будизъмътъ и учението на материалиститѣ (*cārvākāh*).

Шестътѣ правовѣрни учения, които Максъ Мюлеръ намира, че би трѣбало по-вѣрно да бждатъ наречени ведически системи, носятъ особени названия и сж свързани съ имената на особени мислители, които се смѣтатъ за тѣхни основатели. Ала покрай името имъ, което се е запазило за потомството, нищо друго не е известно за тия лица, дори не се знае и времето, въ което тѣ сж живѣели. Така че не се знае, и кога да се постави началото на появлението на тѣзи учения, което обаче не ще отива по-назадъ отъ второто столѣтие преди Христа. Отъ обстоятелството, че въ оная форма, въ която тѣ ни сж предадени, и която представява крайния резултатъ отъ едно вѣковно развитие, тия учения се позиватъ едно върху друго, като се оборватъ взаимно, трѣба да заключимъ, че тая форма имъ е дадена, когато вече всички тия системи сж сжществували и сж се поддържали сжщовременно въ разни школи.

Тѣзи шестъ правовѣрни системи сж по наредбата на *Mādhava: vaiṣeṣhikam*, която се приписва на *Kaṇāda* и е из-

1) Думата означава човѣкъ, мжжъ, душа, духъ, всемирень духъ.

2) Отъ *na asti*, не е, нѣма, сир. висше битие, висше сжщество.

ложена въ 370 афоризми или сутри (*sūtrāni*), *pyāya* на *Gotama* въ 538 сури, *mīmāṃsā* или *pūrva-mīmāṃsā* (първа миманса) на *Jaimini* въ 2742 сутри, *sāṃkhya* на *Karīla* въ 526 сутри, *yoga* на *Patanjali* въ 194 сутри и *vedānta* или *uttara-mīmāṃsā* (втора миманса) на *Bādarāyana* въ 555 сутри. Отъ тѣхъ системитѣ *vaiṣeṣhikam*, *pyāya*, *sāṃkhya* и *yoga* се държатъ въ своитѣ възгледи по-свободно спрѣмо ученията на ведата, не зимайки въ строго внимание философскитѣ възгледи изповѣдвани въ ведата, и образувайки своитѣ учения самостоятелно, докато системитѣ известни подъ еднаквото име *mīmāṃsā*, а именно оная на *Jaimini* и системата *vedānta*, се придържатъ строго о съдържанието на ведата.

Що се отнася до самото съдържание на тия учения, три отъ тѣхъ собствено могатъ да се нарекатъ действително философски учения; тѣ сж *sāṃkhya*, *yoga* и *vedānta*, докато другитѣ три носятъ повечето природонаучень, логически и обредень характеръ. Ние ще изложимъ накратко първень последнитѣ учения, следъ което ще разгледаме *yoga* и *sāṃkhya* и ще завършимъ съ *vedānta*-та, която е била наречена „вѣнецътъ на всички системи“, и която по своето философско съдържание далечъ превъзхожда другитѣ системи и е най-интересното и най-разработеното отъ всички индийски философски учения.

I. *Mīmāṃsā* на *Jaimini*.

§ 39.

Предметъ на *mīmāṃsā*.

Както казахъ, това учение се нарича още, за разлика отъ *vedānta*-та, която е била названа сжщо така *mīmāṃsā*, първата *mīmāṃsā*, *pūrva-mīmāṃsā*. 2742-тѣ сутри на това учение сж разпредѣлени въ дванайсетъ книги или урока, въ които подъ 915 надслова (*adhikāraṇa*) се разглеждатъ въпроси, що се отнасятъ до обредната частъ на ведата. А именно въ ведата индийскитѣ богослови различаватъ два дѣла, единъ дѣлъ, който се отнася до деятелната страна на ведата, свързана съ обредитѣ, и главно обгрѣща химнитѣ и брахмананитѣ, и вториятъ, който се отнася до познанието и обгрѣща предимно упанишадитѣ. Първиятъ дѣлъ предписва обреднитѣ дѣла, които има да се изврѣшватъ, и се нарича

karṃakāṇḍam отъ karṃan (дѣло), а вториятъ jñāpakāṇḍam.

Първата mīmāṃsā на Jaimini се отнася именно до karṃakāṇḍam, като разглежда ония обредни дѣла, които се предписватъ за извършване въ ведата, и свързания съ тѣхъ плодъ, сир. наградитѣ, възмездие, което има да получи оня, който извършва тия дѣла, тия обредни действия, свързани съ жертвоприношенията. И именно защото учението на Jaimini се отнася до тоя дѣлъ на ведата, заради това то иде преди онова учение, което има за предметъ втория дѣлъ, и се нарича първа mīmāṃsā, докато последното, учението на vedānta-та, що се отнася до познанието въ ведата, е втората mīmāṃsā.

Тѣзи дѣла или жертви, предметъ на учението на Jaimini, сж отъ най-разнообразенъ характеръ и сж отлични за всѣки день, и съ време, следъ като се бѣха окончателно установили, изискваха точно посочване на разнитѣ обреди, свързани съ тия жертви. Обредитѣ изискваха естествено обяснение и изглаждане на противуречия, които можеха да съществуватъ между действията въ разнитѣ жертвувания. Покрай това явяваше се потребъ, да се разгледатъ тия дѣла като дългъ на жертвоприносителя, отъ което се пораждаше и въпросътъ за дълга изобщо. Така и Jaimini захваща своето учение въ сутритѣ съ думитѣ: „Ето явява се желание, да се запознаемъ съ дълга (dharma)“, именно следъ като ученицитѣ сж се запознали съ ведата. Обаче тоя дългъ се разглежда не въ истинско философско разсуждение, ами като специално предписание при обреднитѣ дѣла, като се установяватъ точно правилата, които трѣба да се спазватъ при жертвата.

Първенъ се установява авторитетътъ на дълга, който произтича отъ божествения произходъ на ведата, сетне се разглеждатъ разнитѣ длъжности, редътъ, въ който тѣ трѣба да се изпълняватъ споредъ тѣхната важностъ, и т. н. Така се излага цѣлъ нравственъ кодексъ, обаче почиващъ върху религиозна основа.

Въ тия разглеждания собствено не се съдържатъ твърде много философски мисли, освенъ дето се разсуждава върху дълга и неговата основа, както и върху длъжноститѣ при жертвуването. А дългътъ има своята основа въ ведата, именно въ брахманитѣ, които предписватъ дълга, и които

заедно съ химнитѣ, пѣснитѣ и поговоркитѣ (mantrâḥ) съставяватъ ведата, дѣловата частъ на ведата, която е предметътъ на това учение. Каквото не е mantra, е brâhmalam, каквото не е brâhmanam, е mantra, казва Jaimini. А главната частъ отъ ведата сж за него брахманитѣ, които съдържатъ предписанията (vidhi) и тѣхнитѣ обяснения (arthavâda), докато мантритѣ сж само средство за правилното изпълнение на тия предписания. Предписанията пкъ или ни заповѣдватъ да извършимъ нѣщо, което не е било направено преди, или ни каратъ да узнаемъ нѣщо, което преди не е било познато. Обяснението има значение, доколкото отъ него се получава потикъ, да се извърши заповѣданото действие, или се извлеча предупреждение, да не се извърши забранено действие.

§ 40.

Надчовѣшки произходъ на ведата.

Но дългътъ може да бжде установенъ отъ ведата като категорична заповедъ, ако ведата не е човѣшко дѣло, а откровение, значи ако има надчовѣшки произходъ. Само тогава тя може да притежава върховенъ абсолютенъ авторитетъ и само тогава може да обещава награда, особено въ отвждния миръ, съ която да съдействува за изпълнението на дълга.

Но противъ това утвърждение за „нечовѣшкия произходъ“ (apauruṣheyatva) на ведата сж се подигали възражения; ето защо за това учение, въ което отъ съществено значение е възгледътъ за нечовѣшкото потекло на ведата, се явява необходимостъ, да докаже и защити, че ведата не е човѣшко дѣло (apauruṣheya). Това става по обикновения способъ, съ който си служи учението, за да покаже достоверността на своитѣ утвърждения и да установи окончателни положения. За тая цель се посочватъ петъ точки или члена, когато доказателството е прокарано въ своята пълнота. Тия части иматъ и свои особени имена: 1. vishaya, сир. предметътъ, който има да се разгледа и обясни, 2. samçaya, съмнението, което може да се подигне върху предмета, 3. pûrvarapaksha, противното мнение, 4. uttarapaksha или siddhânta, окончателното мнение, доказаното заключение, 5. samgaṭi, свързката съ сродни положения.

Ето какъ се показва по тая метода положението за надчовѣшкото потекло на ведата.

1. Vishaya: Ведата не е човѣшко дѣло, ами издѣхната отъ brāhmaṇ следъ сътворението на свѣта; тя е самиятъ brāhmaṇ, разкривайки на свѣта своята сжщина. Пѣвцитѣ-мждреци (*rshi, rshayaḥ*), които сж се проникнали отъ мждростѣта на ведата, я съобщаватъ на човѣцитѣ.

2. Samçaya: Противъ тая вѣра въ нечовѣчността и вѣчността на ведата сж се появявали и се появяватъ съмнения.

3. Pūrvapaksha: Противникътъ, признатиятъ възразителъ, pūrvapakshin, посочва противъ възгледа, че ведата има нечовѣчно потекло, че както други поеми иматъ свои съчинители човѣци, имената на които се посочватъ като известни тѣхни автори, като Kālidāsa, авторъ на поемата Raghuvamça, Valmiki на Rāmāyala и други, така е и съ ведата. И тя не е безъ начало, отъ вѣчно време, ами е творба на човѣци. Дори и въ самата веда има посочвания за автори на известни части отъ нея. Така напримеръ, като се говори за отдѣли въ ведата като kâḥaka, kauthuma и пр., очевидно въ тия названия сж вече посочени и авторитѣ на тия отдѣли, Kaṭha, Kuthuma и пр. Но ако на тия доводи се отговори, че тия лица не сж автори на самитѣ текстове, ами личности, които сж възприели ведическитѣ предания и сж ги предали устно по-нататкъ на човѣцитѣ, опонентътъ идва съ други доводи, каквото е напримеръ обстоятелството, че въ ведата се споменаватъ исторически лица като Babara Prāvāhalī, Kusuruvinda Auddālakī и др. Сетне се посочва, че въ ведитѣ се разправятъ работи, които сж явно невъзможни и дори абсурдни, като когато се говори въ тѣхъ, че дървета или змии сж изврѣшвали жертви, или че единъ старъ волъ билъ пѣлъ смѣшни пѣсни.

4. Uttaraksha или siddhānta: Следъ като се отговаря на възражението, че Kaṭha и други лица сж автори на части отъ ведата, оспорва се, че думитѣ Babara Prāvāhalī и пр. сж имена на исторически лица; ами Babara Prāvāhalī е име на вѣтъра, означавайки го ономатопоетично. А жертвуването на дървета и змии се посочва не като действителенъ фактъ, за който се съобщава въ ведата, ами то е една arthavāda, едно пояснение, което иска да засили значението на жер-

твуването, като че съ това се иска да се каже: „ако дори дървета и змии изврѣшватъ такава жертва, колко повече трѣба да я поднасятъ човѣци“.

Ако ведата би могла да бжде производъ човѣшки, какъ би могло да се подкрепя извѣстна жертва съ изгледа, че съ нея се спечелва блаженството, небото (svarga), защото кой смъртенъ може да знае и да предвиди връзката между известно дѣло (karman) и неговия плодъ (phalam), който е отъ неземно естество?

Тѣй значи ведата сжествува отъ вѣчностъ и е отпреди всѣко врѣме. Наистина би могло още да се възрази, че ние бихме могли зле да разбираме словата на ведата, както изобщо често лошо разбираме думи, и както зимаме и единъ предметъ за другъ. На това се отговаря, че думитѣ на ведата сж надчовѣшки и надприродни, че тѣ иматъ своето вѣчно значение, както и звуковетѣ, отъ които се състоятъ словата на ведата, сж вѣчни. Звукътъ не възниква тепърва съ гласа, ами той става тогава само достъпенъ за възприимане; сжщо тѣй както и Хималая е сжществувала винаги, а става видима, когато бжде освѣтлена, както и не изчезва, когато се махне свѣтлината, и тя стане невидима.

Така споредъ Jaiminī се установява твърдо и окончателно, че ведата има надчовѣшки произходъ и авторитетъ.

§ 41.

Въпроси отъ областѣта на логиката и психологията.

Покрай тия разсждения, които се отнасятъ главно до проблеми отъ областѣта на нравственостѣта, учението на Jaiminī разглежда тукъ-тамъ и въпроси отъ кръга на логиката и на психологията, които винаги много или малко интересуватъ индийскитѣ мислители.

Така, що се отнася до познанието, което предимно е насочено къмъ това, да се установи естеството на дълга (dharma), единичниятъ неговъ изворъ собствено съставя священото писание на ведата, ала отъ тоя единичкъкъ източникъ може да се получи познанието при помощѣта на разни средства (pramāṇāḥ), каквито тѣ посочватъ на брой петъ, а именно: 1. сетивно възприимане (pratyaksham), когато сетивнитѣ органи встѣпятъ въ непосредна допирка съ единъ

предметъ; 2. изводъ (anumânam), т. е. схващане на единъ невиденъ членъ, който стои въ непозната свързка съ другъ непосредно възприетъ членъ; 3. сравнение (uramânam), което дава познание въз основа на подобие; 4. самопонятност и предположение (arthâpatti), сир. познание за едно невъзприимано нѣщо, което се извлича отъ друго познание тѣсно свързано съ него; 5. словесно удостоверение, извлѣчено отъ авторитативни източници (çabda); къмъ тия петъ извора една секта отъ школата допускала е още единъ шести изворъ, нареченъ несжществуване (abhâva), който се състои въ това, че се извлича познание отъ несжществуването на известно опредѣление, както напримеръ когато се заключава отъ отсъствието на облаци, че нѣма да вали.

II. Vaiçeshikam на Kaṇāda.

§ 42.

Предметъ на това учение.

Както посочихме по-горе, това учение е изложено въ 370 сутри, които се приписватъ на нѣкого си Kaṇāda, за когото обаче вѣнъ отъ името му не е известно нищо друго. Възможно е дори и то да не е истинското име на автора на тия сутри, а нѣкакъвъ прѣкоръ неговъ, защото привърженицитѣ на туй учение се наричатъ често aulūkuāḥ, което сочи на едно първоначално авторово име Śūka (кукумявка). Но преди да сж били съставени сутритѣ, по всѣка вѣроятностъ предхождали сж дълготрайни философски разсждения отъ тоя характеръ, какъвто притежаватъ сутритѣ, и тия разсждения най-сетне сж получили оня сбранъ изразъ, който имъ е даденъ въ сутритѣ.

Що се отнася до времето, въ което се е появило това учение, то не може да се опредѣли дори и приблизително точно; но отъ обстоятелството, че въ съчинението на единъ брахманъ, умрѣлъ въ 528. г. сл. Христа, въ което се разглеждатъ шесть индийски учения, четири отъ тѣхъ сж отъ правовѣрнитѣ системи (mīmāṃsā, vaiçeshikam, nyāya, sāmkyam), е явно, че въ всѣки случай това учение, както и онова на Jaiminī, е било вече точно установено въ началото на шестото столѣтие. Наистина има и сведения, отъ

които би могло да се заключи, че тая система е имала привърженици още въ първото столѣтие следъ Христа, обаче въпросъ е, доколко тия сведения сж достовѣрни.

Сутритѣ, въ които е изложено учението, сж разпредѣлени въ десетъ книги или отдѣла (adhyañh), отъ които всѣка съдържа по два дѣня (āñnikāḥ). Въ първитѣ сутри се посочва като крайна целъ на учението постигане на върховното благо, което се състои въ висше щастие, въ блаженство, а това става чрезъ изпълнение на дълга, който се проявява въ запознаването съ таканареченитѣ padārthāḥ или, както бихме могли да ги наречемъ, служейки си съ Аристотеловия изразъ, категории, защото изразътъ padārtha има въ значението си въ това учение най-много сродство съ категорията на Аристотела.

Ето първитѣ четири сутри, въ които се изказватъ тия основни мисли на учението:

„1. Сега искаме следвателно да обяснимъ дълга.

2. Дългъ е онова, отъ което произтича щастие и блаженство, сир. спасение.

3. Поради неговото (на бога, īçvara) изказване важи авторитетътъ на свещеното предание (т. е. понеже ведата е изказана, издѣхната отъ бога).

4. Отъ познанието на сжщината на основнитѣ понятия субстанция, свойства, деятелностъ, общностъ, особеностъ (или отлика), принадлежностъ или отношение, което познание произхожда отъ изпълнение на дълга, се получава блаженството.“

Ведата, а именно въ една упанишада, препоръчва като единичка метода за следване, когато се изучава нѣщо, да се изкаже първенъ предметътъ, който трѣба да се разглежда, сетне да се опредѣли той и най-накрая да се изследва, като се гледа да се оправдае съ това даденото опредѣление, Отъ тукъ излиза и Kaṇāda, изказвайки мисълта, че предметитѣ, които могатъ да се разглеждатъ, могатъ се разпредѣли въ шесть групи или категории, padārthāḥ, които обгръщатъ всички нѣща, що могатъ да бждатъ наименовани, сир. да бждатъ познати.

Шестътъ категории.

Подъ думата *padârtha* (словно нѣщо) учението очевидно разбира не само основни понятия, които обгръщатъ родоветъ, видоветъ и индивидитъ, ами и действителни сжщности, реалности, които се означаватъ съ тия думи. Така субстанцията е деятелна сила, която чрезъ своето действуване прави субстанцията; и отликата е тѣй сжщо такава деятелна сила, която лежи въ нѣщата, които се отличаватъ, и ги отличава, като ги свързва чрезъ отликата.

Такива *padârthâh* или категории сж, както споменахъ, шестъ: субстанция (*dravya[m]*), свойство (*guna*), деятелность (*karman*), общность (*sâmânya[m]*), особеность или отлика (*viçesha*), принадлежность или отношение (*samavâya*); освенъ това нѣкои по-късни привърженици на това учение посочватъ една седма категория, отрицание или несжществуване, *abhâva*, като напримеръ когато отсъствува действието, преди да е то настъпило, или причината, следъ като тя се е превърнала въ действие, Така кжщата отсъствува, преди да сж приготвени и съставени материалитъ, огньтъ не е вече, когато е изгорѣла купа сѣно. Най-сетне други мислителци сж прибавяли още две, сила, способность (*çakti*) и подобие (*sadrçya*).

Изброявайки тия категории, *Kalâda* ги разглежда сетне подробно поотдѣлно, посочвайки всичко, което влиза въ всѣка отъ тѣхъ.

Субстанция (*dravyam*).

1. Субстанцията е субстратътъ, носителтъ на свойствата и действията. „Да носи на себе си деятелность и качество и да бжде вътрешна причина, това сж белѣзитъ на субстанцията“ (*kriyâgunavat, samavâyikâgalam, iti dravya-lakshalam*). Субстанцията лежи въ всички отдѣлни субстанции, каквито системата приема деветъ, а именно: земя, вода, свѣтлина или огнь, въздухъ, етеръ, време, пространство, душа или самó и *manas*, умъ, съзнание или вътрешно чувство. Субстанцията не може да се възприеме чрезъ сетивата, ами се извлича отъ свойствата, безъ които не могатъ

да сжществуватъ субстанциитъ, и които сж достъпни за сетивата. Земя, вода, свѣтлина (огнь) и въздухъ сж или вѣчни или невѣчни и се състоятъ отъ вѣчни много тѣнки атоми (*anu, anavah*), които, съединявайки се по две и две въ разни смѣшения, образуватъ всички тѣла. А именно два атома образуватъ двоенъ атомъ; три двойни атома образуватъ троенъ атомъ, четири тройни атома—четворенъ атомъ. Атомътъ е невидимъ, тепърва тройниятъ атомъ става видимъ, имайки голѣмината на една слънчева пращинка. Като атоми субстанциитъ сж вѣчни, а като съставни тѣла тѣ сж преходни. Споредъ *Kalâda* трѣба, анализувайки нѣщата, да дойдемъ най-сетне до най-малки частици, които по-нататкъ не се поддаватъ на дѣлежъ; иначе дѣлението би вървѣло до безконечность, каквото за индийски мислителъ е невъзможно, пкъ и би се приравнили най-голѣмитъ съ най-малкитъ нѣща, планината би била по голѣмина еднаква съ горчично зърно, защото и дветъ биха се състояли отъ безкрайно много частици. Тия най-малки и невидими частици, които сж вѣчни, сж атомитъ (*anu, anavah*), по форма обли.

Преходнитъ субстанции биватъ органически, неорганически или органи на сетивата. Така човѣшкото тѣло е органическа, организувана земя, способността за мириса, който е едно отъ главнитъ свойства на земята, е земенъ органъ, камъне сж неорганическа земя. Сжщества водни сж водни организми, вкусъ е воденъ органъ, извори, реки и пр. сж неорганическа вода. Свѣтли сжщества, които се намиратъ на слънцето, сж организми на свѣтлината или огня, зракътъ е органътъ на свѣтлината, огньтъ на огнището и пр. е неорганическа свѣтлина. Духоветъ, които обитаватъ въ въздуха, сж въздушни организми, опипътъ, който лежи въ кожата, е въздушниятъ органъ, вѣтъртъ е неорганически въздухъ.

Богъ, който е *âtman* въ висшата му форма, е далъ тласкъ на атомитъ.

Етерътъ не се състои вече отъ атоми, ами е единъ, вѣченъ и безкраенъ. Той не се възприема сетивно, ами се извлича като носителъ на тона. Етерниятъ органъ е слухътъ, който се появява отъ това, че етерни частици се намиратъ въ слуховия органъ, въ ухото.

Времето и пространството сж споредъ Kalâda сжщо тѣй субстанции. И времето е едно, вѣчно и безкрайно. То се проявява като предходность, послешность и сжщовременность, като бавность и бързость. Отличията между минало, сегашность и бждещо, между пролѣтъ, лѣто, есенъ и зима почиватъ върху вѣнকাশни условия като обикалянето на слънцето. Пространството сжщо не се възприима сетивно, ами се извлича отъ отношението между нѣщата като едни до други, като близки или далечни помежду си, като находищи се тукъ или тамъ. И то е като времето едно, вѣчно и безкрайно.

Осмата субстанция е душата, âtman, самóто, което е нематериално, и за което заключаваме отъ душевнитѣ свойства, като: знание, наслада, болка, воля и пр.; душата е нѣщо различно отъ сетивата, защото тѣ схващатъ всѣко своя собственъ предметъ, докато душата ги схваща тѣхъ всички; сетне докато сетивата сж органи, орждия, и заради това безсъзнателни, душата е онзи деятель, който си служи съ тѣхъ. И душата е вѣчна и безкрайна. Но âtman сжществува въ два вида, като богъ (îçvaḡa), който е висшата му форма и е единъ едничъкъ, и като индивидуална душа, която се явява въ безбройно количество. И индивидуалната душа е вездесѣща, както е явно отъ обстоятелството, че тя се намира всегдето, дето е тѣлото, макаръ като наматериална да не може да се мѣсти.

Деветата субстанция е онова, което индицийтѣ наричатъ manas, и което мжчно може да се преведе; то означава умъ, съзнание, внимание, оная способность, която възпира да нахлуватъ изведнажъ разни сетивни впечатления и ги нарежда въ съзнанието ни; тя превръща осещанията въ възприимки, а възприимкитѣ въ понятия. Чрезъ тоя manas се предаватъ сетивнитѣ възприимки на душата; той е значи посредникъ между душата и сетивнитѣ впечатления, като стои въ свръзка съ нѣщата и предава сетивнитѣ възприимки, които идатъ отъ нѣщата, на душата.

§ 45.

Свойство (guṇa).

2. Свойство е онова, което е принадлежно на субстанцията, което лежи въ нея, а самó не притежава свойство; то не може да сжществува самостоятелно и не може да бжде причина за съединение и разединение. Kalâda посочва седемнайсетъ свойства: боя, вкусъ, миризма, опипъ, число, количество или разпространение, индивидуалность или отдѣлность, съединение, разединение, първичность (предишность), подирность, мисль (умствена дейность), наслада, болка, желание, отвръщение, воля (усилие). Подирни последватели на учението прибавятъ още седемъ свойства: тежина, течность, лепливость, звукъ, добродетель, порокъ, способность или разположение. Боята се намира въ огъня (свѣтлината), водата и земята; бои има седемъ: бѣла, жълта, зелена, червена, тъмносиня, мургава и пѣстра. Вкусътъ се намира въ земята и водата (сладъкъ, горчивъ, лютъ, трѣпчивъ, кисель, солень). Миризма се намира само въ земята, отъ която се пренася въ вода и въздухъ. Опипътъ е и въ четиритѣ елемента: въ водата студень, въ земята и въздуха хладъкъ, въ огъня горещъ; сетне има твърдъ, мекъ опипъ и др. подобни. Числото е основата на единство, двойность и пр., която лежи въ нѣщата; чрезъ него ние схващаме нѣщата като единствени или като нѣколко. Количеството и разпространението е основата на мѣрката, която лежи въ нѣщата; отъ нея има четири вида: голѣмо, малко, дълго, кжсо. Тежина е причината на падането; тя не може да се схване сетивно, ами се възприима тепърва отъ падащето тѣло. Звукъ е качеството на етера, свойствено само нему. Той се разпростира отъ единъ центъръ лжчеобразно по всички страни и се възприима отъ етеровидни частици въ слуховия ходъ. Мисль, познание е качество на душата и се възприима чрезъ вжтрешното сетиво, manas. Наслада и болка сж свойства на душата и стоятъ въ връзка съ желание и отвръщение, а волята, усилието е насочено къмъ усилване на дадена наслада, къмъ отстранение на болка. Добродетель и порокъ сж свойства на душата, които се основаватъ върху добро и зло; а добро е онова, което се заповѣдва въ ведата, зло—което се забранява отъ нея. Отъ тия свойства четири

принадлежат на земята (боя, вкусъ, миризма, опипъ), три на водата (боя, вкусъ, опипъ), две на огъня или свѣтлината (боя, опипъ), едно на въздуха (опипъ), едно на етера (звукъ). Опипътъ ни дава увѣрение за сществуването на въздуха, който е невидимъ, както звукътъ за сществуването на етера, тъй като звукътъ като свойство посочва на единъ носителъ, субстратъ на това свойство.

§ 46.

Другитъ категории.

3. Деятелность (кагмап) е причината на съединение и раздѣляне и се пада на субстанциитъ, а именно на земята, водата, огъня, въздуха и на тапас. А има петъ главни деятелности: хвърляне нагоре, хвърляне надолу, сбиране, разпускане, ходене.

4. Общность (sâtmânyam) е една сила, която лежи въ нѣщата, и поради която тѣ именно иматъ нѣщо общо. Тя се съдържа вътре въ субстанциитъ, свойствата и деятелноститъ. Висшата форма на общността е самото битие, биването (sattâ), условие на всичко друго, което по-нататкъ се диференцира чрезъ ограничения въ родове и видове и найсетне въ индивиди.

5. Отлика или особеность (viçesha) е сжщо така една присжца на самитъ нѣща сжщина, поради която ние ги разпознаваме едни отъ други като различни. Тя именно съставя индивидуалността, особеността на всѣки предметъ. Отъ тая категория очевидно системата е получила своето наименуване.

6. Принадлежностъ или отношение (samavâya) е едно специфично индийско философско понятие. И тя се съдържа въ самитъ нѣща и свързва цѣлото и частта, причината и действието, субстанцията и свойствата, понеже тѣ зависятъ взаимно между себе си и затова сж нераздѣлно свързани.

7. Несществуване, отсжтствие или отрицание (abhâva) е една седма, отрицателна категория, която прибавятъ посетнешни последватели на учението, и отъ която отличаватъ нѣколко отдѣлни вида, които иматъ специални названия: 1) предишно небитие (отсжтствие), когато предметътъ още не сществува, напр. сукно преди да бжде изтъкано;

2) подирно небитие, когато предметътъ не сществува, следъ като е унищоженъ, напр. стомна следъ като е строшена; 3) абсолютно небитие, невъзможность, напр. огънь въ вода, дете на безплодна жена; 4) взаимно небитие, взаимна разлика, като напр. между ледъ и вода, сукно и стомна, дете едното изключва другото.

Тая система не е атеистична. Тя признава не само, че âtmap въ най-висшата форма е богъ, който е далъ тласъка на атомитъ, ами Kalâda гледа да даде и доказъ за сществуването на бога, който той намира въ обстоятелството, дете неговото име сществува, както и въ неговитъ дѣла, които ние схващаме съ сетивата си.

III. Nyâya на Gotama.

§ 47.

Произходъ и разпространение на това учение.

И за оня мислителъ, съ името на когото е свързана тая философска система на nyâya-та, не е нищо известно. Именно сутритъ, на брой 538, въ който е изложено това учение, се приписватъ на нѣкой си Gotama, който споредъ народнитъ предания билъ единъ отъ първитъ велики мждреци (rshi, rshayah), които минаватъ за прадѣдитъ на брахманскитъ семейства. Ала очевидно туй предание не е достоверно, защото сутритъ не ще да сж отъ тѣй отдалечено време, щото тѣхниятъ авторъ да принадлежи къмъ най-старитъ мждреци. Така напримеръ единъ виденъ индийски ученъ, Mahâdeo Râjâgâm Bodas, поставя написването на сутритъ на nyâya въ петото или четвъртото столѣтие преди Христа, безъ обаче да дава нѣкакви докази затова. Максъ Мюлеръ намира пъкъ споредъ други дани въ индийската книжнина, че времето на Gotama може да се постави не много по-рано отъ шестото столѣтие подиръ нашата ера. Въ всѣки случай, колкото инакъ, както забелѣзва Максъ Мюлеръ, дати да сж слабитъ точки въ литературната история на Индия, шестътъ философски системи вече ще да сж сществуваели въ изложението имъ въ сутри къмъ началото на седмото столѣтие следъ Христа. Но това не ще да каже, че тия учения се появяватъ тепърва въ онова време, когато

тѣ сж били схванати въ формата на сутри. Очевидно дълго преди това подобни учения ще да сж били развивани въ разнитѣ философски школи, и само следъ продължително философско развитие ще се е дошло до установяване на ония крепки философски учения, които намираме фиксирани въ сутритѣ. Така че сутритѣ ще датуватъ отъ значително по-късно време, предъ което е предхождало твърде живо философско движение, единствено въ тоя родъ въ историята на културния развой на човѣчеството, и което очевидно е обхващало широки слоеве на индийското общество. Въ това философско движение изглежда, че въ начало ученията на Kanâda и Gotama (vaiçeshikam и пуâуа) ще да сж образували едно общо философско течение, въ което първоначално ще да сж преобладавали размишления върху външния свѣтъ и неговитѣ прояви, които могатъ да бждатъ предметъ на познанието. Тия размишления съставятъ ядрата на учението на Kanâda, а отъ тамъ сетне философскиятъ умъ се е насочилъ и върху вътрешността на човѣка и е поискалъ да разгледа самото мислене и неговитѣ пжтища. Първоначалната близость на тѣзи две учения е явна и отъ обстоятелството, че тѣ иматъ общо онова понятие, което лежи въ основата на тѣхнитѣ размишления, макаръ това понятие да не е напълно тждествено въ дветѣ учения. То е понятието padârtha, което въ vaiçeshikam се употрѣбя въ първоначалния смисълъ на думата, която означава оная реална основа (artha), що лежи въ нѣщата и отговаря на думата (padam) субстанция, свойство, дейность и пр. Въ системата пуâуа тая дума изгубва вече реалното си значение и се употрѣбя въ смисълъ на основно понятие, на категория.

Системата пуâуа е заимала отъ самото начало и въ течение на времето дори до днесъ видно мѣсто въ размишленията на индийскитѣ философи, които ту сж застъпвали и бранили това учение въ първоначалното му разбиране, ту сж му влагали другъ смисълъ или сж го критикували. Така логикътъ Dignâga отъ шестия вѣкъ е тълкувалъ сутритѣ на Gotama въ будистически смисълъ, докато другъ писателъ, брахманъ пакъ отъ шестия вѣкъ, се е опиталъ въ единъ коментаръ да отблъсне това тълкуване. Въ началото на седмия вѣкъ другъ будистъ защищава Dignâga противъ тоя брахманъ, и това становище се застъпя отъ трети

будистъ въ деветия вѣкъ, докато най-сетне въ десетия вѣкъ, когато настава въ Индия брахманска реакция противъ будизъма, който преживява тамъ общъ упадъкъ, се възстановява брахманското схващане на пуâуа-та.

И днесъ още това учение се изучава твърде много въ Индия и упражнява силно влияние върху тамошнитѣ мислители, та може да се каже, че съ изключение на ведата никой дѣлъ отъ индийското знание не е възбуждалъ такъвъ интересъ както тая философия, съ която се занимаватъ многобройни коментари.

§ 48.

Предметъ и задача на учението.

Учението е изложено, както казахъ, въ 538 сутри въ проза, разпредѣлени въ петъ книги, всѣка съ по два дневни дѣла или дневника. Отъ тѣхъ първата книга, която съдържа всичко 61 аксиома излага догматически единъ общъ прегледъ на учението, докато другитѣ четири книги разглеждатъ по-подробно по-важнитѣ идеи на учението, като въ сжщо време водятъ полемика противъ действителни или въображаеми противници, които излизатъ съ възражения противъ учението.

Названието на това учение иде отъ думата pi (вода, ржководя), тѣй пуâуа значи ржководство, правило, сетне разсжждение, умозаклучение, метода, която ржководи човѣшкия умъ въ научнитѣ спорове. Отъ тамъ получава и самата наука на тая метода и на разсжждението, логиката, това название. Логиката съставя и сжществената частъ въ тази система; целта на знанието се постига тука чрезъ разсжждението, чрезъ диалектиката.

Тая система наистина отдава голѣмо мѣсто на разсжждения върху въпроси отъ областта на логиката въ широкъ смисълъ на думата, обаче не може да се каже, че тоза е нейната главна задача, да се занимава теоретически съ тия логически въпроси. Ами нейната крайна целъ, както изобщо на всѣка индийска философия, особено на шеститѣ системи, е спасението, вѣчното блаженство или, както казва Gotama, онова, отъ което не може да има нищо по-добро (niçreyasa), върхътъ на блаженството, което се състои въ откъсване и

отказване отъ всѣкакви наслади на тоя животъ, както и въ освобождение отъ страдания. За тая цель трѣба да се удушатъ всѣкакви желанія и стремежи, дори и желанія, които сж насочени къмъ награди въ бждещъ животъ, защото такива желанія придържатъ човѣка къмъ земното сществуване, а не водятъ къмъ сливане съ *brāhman*. „Като отъ редицата отъ болка, раждане, деяние, грѣшка—съ изчезването на всѣко подирно изчезва предходното нему, настѣпва спасението, освобождението (*apavarga*),“ казва втората сутра. А за да се постигне туй състояние на свобода отъ всѣко желание, отъ страхъ и надежда, системата препорѣчва като средство познанието, и то познанието на шестнайсетъѣ категории на тая система. Чрезъ тѣхното познание се отстранява заблуждението и се постига истината, а това води къмъ блаженство. „Въ това отношение всички шестъ философски системи сж си подобни, тѣ всички обещаваатъ на своитѣ последватели или привѣрженици постигането на висшето блаженство, което може да придобие човѣкъ. Пѣтищата, които водятъ къмъ това блаженство, биватъ различни, и характерътъ на обещаното блаженство е не винаги сжщиятъ; обаче въ всѣка отъ шестъѣ системи философията не се препорѣчва, както у насъ, заради самото познание, ами за висшата целъ, къмъ която човѣкъ може да се стреми въ тоя животъ, за своето собствено спасение.“¹⁾

§ 49.

Шестнайсетъѣ категории.

„Чрезъ познание на сжщината на средството за познание, на предмета на познанието, на съмнението, на мотива, на примера, на утвърждението (теоремата), на частитѣ или членовѣтѣ на умозаклучението, на разсждението, на заключението, на разискването, на препирнята, на закачката, на софизма, на извъртането или измамата, на глупавия отговоръ и на неспособностъ за споръ настѣпва придобивка на висшето благо“, казва първата сутра на *Kalāda*, която, както виждаме, дава и цѣлата програма на учението, което има да разгледа всички тия категории. И действително вече първата книга

¹⁾ M. Müller, The six Systems etc. Стр. 370.

или първиятъ урокъ въ 61 сутри разглежда тия категории и съ това дава единъ изчерпателенъ прегледъ върху цѣлото учение, и то въ първия дневни дѣлъ се излагатъ първитѣ деветъ категории, въ втория дѣлъ останалитѣ седемъ категории. Особено подробно се спира учението върху първата категория, нормата и средството за познанието, която е предметъ не само на шестъ отъ първитѣ сутри на първата книга, но върху което учението се връща изново и въ втората книга. Впрочемъ почти всички индийски учения, преди да се впуснатъ въ други размишления, разглеждатъ предварително тоя въпросъ за мѣрилото, средството или нормата на познанието (*gramālam*). А разнитѣ школи посочватъ тия средства на познанието въ различенъ брой, отъ едно до шестъ, дори и до осемъ, при което у всички се срѣща възприимането, което у една отъ школитѣ, тѣйнаренитѣ *cārvākāh*, които сж индийскитѣ чисти материалисти, е единственото средство, чрезъ което се получава познание.

§ 50.

Средства на познанието (*gramālanī*).

Школата на *puṣya-ga*, привѣрженицитѣ на която се наричатъ *paṣyāyikāh*, признава като такива средства четири, а именно възприимане (сетивно схващане), изводъ, сравнение и откровение или съобщение.

Признавайки реалността на сетивното възприимане, както и реалността на външнитѣ предмети, учението обяснява възприимането (*pratyaksham*) като онова познание, което възниква отъ допирането между сетивния органъ и съответния предметъ. Така четвъртата сутра казва: „Онова познание неоспоримо, окончателно, което не може да се опредѣли по-близко, и което произлиза отъ допирането на сетивнитѣ органи и на предметитѣ, се нарича възприимане.“

Второто средство или норма на познанието е изводътъ (*anumānam*), който предполага предварително възприимането. Той бива троякъ; а именно или се извлича отъ предишно, и тогава изводътъ се нарича *rūpavāt*, когато се заключава отъ причината за действието, отъ натрупването на тежки облаци за предстоящъ дѣждъ; или се извлича отъ подирно, отъ действието за причината, отъ пълноводие и буйно течение

на реката за паднали дъждове въ планинитѣ, и тогава имаме изводъ *çeshavat*; или най-сетне се извлича отъ онова, което е постоянно заедно; така напримеръ отъ това, дето слънцето се вижда на разни мѣста на небосвода, се извлича, че слънцето се движи, сжщо тѣй както човѣкъ, който се движи, се явава едно следъ друго на разни мѣста, така че белѣгътъ за движението на слънцето е тука виждането му на разни мѣста; тоя изводъ се нарича *sâtmânyato drshtam* (познатото отъ аналогия). Тука значи заключаваме отъ белѣзитѣ на единъ предметъ, които изцѣло сж дадени нагледно, въ възприимка, за еднаквостъ и въ другъ случай, дето белѣзитѣ сж дадени само отчасти (движение на човѣкъ — движение на слънцето).

Нѣщо подобно на тоя трети видъ изводъ е разсжждението при третото средство на познанието, именно сравнението (*uramânam*), дето отъ нѣщо познато поради неговата едновидностъ, подобие, се заключава за нѣщо друго, което не е тѣй познато. Така напримеръ азъ знамъ добре, какво е волъ, говедо изобщо, а за бивола зная само, че прилича на говедото, че той има едновидностъ, подобие съ говедото, но иначе не го познавамъ, не съмъ го видѣлъ. Виждайки за пръвъ пжтъ действително биволъ, азъ мога тогава да го позная, извличайки така, заключавайки, че туй трѣба да е биволъ, защото е подобенъ на волъ.

Най-сетне четвъртото средство за познание е съобщението или откровението (*çabda*, собствено: слово), което е поучение отъ нѣкого, който може да има нашето довѣрие. А това бива или поучение върху видими или върху невидими предмети. Така напримеръ нѣкой може да ни съобщи нѣщо като поучение, което той самъ е изпиталъ, узналъ. И въ такъвъ случай всѣки заслужва нашето довѣрие въ това отношение, стига да сме увѣрени, че той самъ е добре освѣтленъ върху онова, което ни съобщава. Вториятъ видъ съобщение е такова, което не може да се узнае по опитъ, ами ни се съобщава или открива отъ ведата.

Предметъ на познанието (*prameyam*).

Предметъ на познанието (втора категория) е онова, за което може да се отнася нашето познание, което може да бжде изобщо познато. Тукъ учението посочва произволно и не твърде систематично дзанайсетъ такива предмета, до които може да се простира познанието; отъ тѣхъ първитѣ шесть сж физически и психически обьекти, другитѣ шесть сж етични понятия. Тѣ се изброяватъ въ деветата сутра както следва: душа или самó, тѣло, сетивни органи, сетивни предмети, разсждѣкъ, умъ или съзнание, деятелностъ или воля, грѣшка, преселение или отвждно състояние, плодъ или награда, болка или страдание, спасение или блаженство.

Като характеристични белѣзи на душата сж желание, омраза, усилие или воля, наслада, болка и познание или умъ. Но тия свойства сж присжщи само на индивидуалната душа (*jivâtman*), която е нематериална, вѣчна и безкрайна, но е различна индивидуално. Отъ нея е различна висшата душа, висшиятъ *âtman* (*paramâtman*), богъ, който е създалъ свѣта. Душата е онуй, което познава, служейки си съ сетивата и съ *manas* (внамание, съзнание) като съ орждия. Познанието се поставя тѣй като сжществената черта на душата, нераздѣлно свързана съ нея, съ самóто.

Тѣлото (*çarîram*) е седалището на дейността на сетивата и на тѣхнитѣ обьекти, така се опредѣля то въ една сутра. То се състои отъ земя, а не отъ смѣсъ отъ разни елементи, между които би имало невидими елементи, защото тогава би трѣбало то да бжде невидимо, и защото нѣколко елемента не могатъ да дадатъ такава крепка, здрава връзка, каквато представява тѣлото. То е седалището на душата, опредѣлено ней за наслаждаване и страдане съобразно съ дѣлата ѝ въ предишно сжществуване.

Сетивата (*indriyâni*) или сетивнитѣ органи сж: мирисъ, вкусъ, зракъ, кожа или опипъ, слухъ. Тѣ произлизатъ отъ елементитѣ, и то всѣко отъ съответния нему елементъ, така мирисътъ отъ земята, вкусътъ отъ водата, зракътъ отъ огъня, опипътъ отъ въздуха, слухътъ отъ етера. Тѣхната дейностъ има основата си въ материалнитѣ частици на еле-

ментитѣ, и тя се проявява поради съответния елементъ въ надлежния органъ.

Сетивнитѣ обьекти или предмети (*arthâh*) сж качествата на съответнитѣ елементи, а именно миризма, вкусъ, обликъ или боя, опипъ и звукъ.

Разсждъкъ (*buddhi*) е сжщото както и възприимане или познание изобщо. А то бива или вжтрешно схващане (*anubhâva*) или възпоминание (*smaramam*). И дветѣ могатъ да бждатъ вѣрни или погрѣшни.

Умъ или внимание, съзнание (*manas*) е оная вжтрешна способностъ, която не допуща, щото да има въ насъ, въ нашето съзнание повече отъ една представа въ сжщото време; тоя *tapas*, който мжно може да се предаде съ точно обозначение, пречи да нахлуватъ въ съзнанието изведнажъ всѣкакви сетивни впечатления и ги нарежда, контролирайки сетивата.

Дейностъ или воля (*pravrtti*) е проява на усилие съ тѣло, слово или умъ.

Грѣшки (*doshâh*) предизвикватъ дейностъ, въ която се проявяватъ тия грѣшки, що водятъ подире си плодове, добри или лоши.

Отвждното състояние (*pretyabhâva*), сир. състоянието следъ смъртта е едно постоянно раждане или преселване на душата отъ едно тѣло въ друго. Въ всѣко ново раждане душата получава възмездие за дѣлата въ предишното ѣ сжществуване, и това преселение трае вѣчно, освенъ ако душата се въздигне до истинското познание и така постигне спасение.

Плодътъ (*phalam*) или наградата, възмездието е необходима последица отъ дейността или грѣшкитѣ и се състои въ животъ съобразенъ съ предходната дейностъ и съ грѣшкитѣ извършени въ предишното състояние.

Болката (*duhkam*) има въ основата си спънка; сир. тя се появява, когато волята се натъкне на спънка, а това е нѣщо обикновено въ живота. Ето защо животътъ е свързанъ съ болки. „Дето сжществува раждане, тамъ има болка“, казва единъ коментаторъ.

Спасението или блаженството (*apavarga*) е крайното, окончателно избавление отъ болката. Тѣй че крайната цель не е блаженство въ смисълъ на положителна наслада, ами

освобождение отъ мъка и страдание. „Безкрайното освобождение отъ оная болка и отъ раждането се зове спасение, казва коментаторътъ *Vâtsyâyana*. То се състои въ това, че човѣкъ се откъсва отъ приетото вече раждение и не приема никакъ ново раждение. Това безкрайно състояние назоваватъ спасение оная, които знаятъ спасението. Това състояние свободно отъ страхъ, старостъ и смъртъ се нарича придобиване на покой въ *brâhman*.“ Но той изрично изтъква, че това състояние не е състояние на безкрайно положително блаженство, което не бива и да бжде обьектъ на стремежа, защото такъвъ стремежъ не довежда до спасение. „Ако нѣкой, казва сжщиятъ коментаторъ, се стреми къмъ спасението съ надежда, че въ спасението се открива вѣчна наслада, която той желае да си придобие, той нѣма да постигне спасението и не може го постигна, защото всѣко желание се оказва една окова, а дето има окова, тамъ не е възможно спасение.“

§ 52.

Съмнение (*samśaya*), мотивъ (*prayojanam*), примеръ (*dṛshânta*) и утвърждение (*siddhânta*).

Съмнение (трета категория) е изследване насочено къмъ разликата, която намираме, разкривайки разни противоположни свойства въ единъ и сжщъ предметъ, или когато стоимъ предъ явно противуречие. Така напримеръ виждаме предъ себе си на известна далечина единъ предметъ, който може да бжде човѣкъ или нѣкакво дърво, и захващаме да разглеждаме разнитѣ принадлежни на единия и на другия обьектъ свойства; това изследване е именно съмнението. Вториятъ случай отъ съмнение се представя, когато се намираме предъ въпроса, дали има душа или нѣма.

Мотивъ (четвърта категория) е онова нѣщо, което ни кара да предприемемъ едно действие и предизвиква действието.

Примеръ, предположение или мѣродавенъ случай (пета категория), една особено произволно поставена „категория“, представява оная случай, при който лесно се установява съгласие и единомислие между мислителя и народната маса. Така напримеръ и за мислителя и за масата е

лесно понятно, че димъ въ готварницата показва, че тамъ гори огънь.

Утвърждение или теорема (шеста категория) е поставянето на едно положение, което може да важи въ всички други учения, или се признава отъ едни, сродни, системи, а отъ други не, или се изказва придружено отъ обосновка, или най-сетне като предположение се приема съ умисълъ, за да се изследватъ неговитѣ по-близки опредѣлености.

§ 53.

Части или членове на силогизъма (avayavâh).

Тука (при тая седма категория) собствено се разглежда доста обстойно умозаклучението и се дава една особена теория на силогизъма, която представява индийската логика въ оригинална свѣтлина. Тая логика, сравнена откъмъ тази важна страна съ гръцката логика на Аристотела, се показва твърде оригинална въпреки многото сходства, които естествено иматъ дветѣ логики, но пъкъ е по-заплетена и по-забъркана. Ще разгледаме тука малко по-основно индийския силогизъмъ, който не е свойственъ само на тая система, ами се разглежда и въ други учения.

Сжщината на силогизъма лежи въ извода (anumânam). А основното понятие въ тоя изводъ е понятието vyâpti (проникнатостъ), което играе важна роля въ индийската логика. То означава неизмѣнна, нераздѣлна съвмѣстностъ, дружностъ, свързка. Така напр. димъ е нераздѣлно свързанъ съ огънь, защото дето има димъ, тамъ има огънь; отношението на димъ съ огъня е отношение на дружностъ, на съвмѣстностъ, на vyâpti. Индиецътъ казва, че състоянието или битието на димъ, димностъ, да кажемъ, е проникнато отъ огненостъ, димътъ е проникнатъ отъ огънь, той е vyâpta, а огъньтъ прониква дима, той е vyârakam, онова, що прониква другото, дима. Ние отъ наблюдение намираме, че дето има димъ, тамъ има огънь, и установяваме така по индукция отношение на vyâpti, на неизмѣнна съвмѣстностъ между димъ и огънь. Значи vyâpti е една индуктивно придобита истина. Въ това отношение имаме единъ белѣгъ (linga) и единъ носителъ на тая белѣгъ (lingin). Димътъ е белѣгътъ, linga, огъньтъ носителътъ на тоя белѣгъ.

(lingin), отъ белѣга на димъ се заключава за присѣствие на огънь; а въ отношението на проникване между тия представи огъньтъ е онова, що прониква, vyârakam, именно той прониква цѣлия обемъ на дима, защото дето има димъ, тамъ има винаги огънь, димътъ е пъкъ онова, що трѣба да бжде проникнато, vyâruam, димътъ се прониква отъ огъня, ала огъньтъ не се прониква отъ цѣлия обемъ на дима, защото не винаги, дето има огънь, трѣба да има непремѣнно димъ, не всѣки огънь дими, както напримеръ при нажежено жельзо, при жаръ и пр. За да дими огънь, трѣба по индийската логика да има едно ограничително условие, едно upâdhi, именно условието, да има огънь отъ влажно дърво; така отношението между огънь и димъ е обусловено отъ влажно горещо дърво.

Споредъ това отъ сетивно възприимане на единъ фактъ ние чрезъ изводъ получаваме познание за другъ единъ фактъ, който не възприимаме, щомъ се намираме предъ едно отношение на vyâpti, на проникване, на проникнатостъ, щомъ притежаваме това познание на vyâpti. Тогава ние получаваме познание по изводъ (anumânam). Така напримеръ ако знаемъ, че има отношение на vyâpti, би казалъ индийскиятъ логикъ, между битността човѣкъ, значи между човѣчностъ и смъртностъ, сир. че човѣчностъ е проникната отъ смъртностъ, че човѣчностъ е vyâruam (което трѣба да бжде проникнато), а смъртъта vyârakam (прониквашо), тогава ако имаме предъ себе си единъ човѣкъ, човѣчностъ, извличаме отъ това смъртностъ, т. е. че тоя човѣкъ е и смъртенъ, трѣба да умре нѣкога. Или ако знаемъ, че сжествува отношение на vyâpti, на неизмѣнна съвмѣстностъ между морска вода и соленостъ, че морската вода е vyâruam (онова що трѣба да бжде проникнато), а соленостъта vyârakam (което прониква морската вода), тогава ако имамъ предъ себе си морска вода, мога да извлѣка отъ това отношение на vyâpti, че тая морска вода ще е солена.

Това е единъ видъ умозаклучение, което споредъ индийскитѣ логици се прави, когато ние извличаме едно познание за себе си; то лежи пъкъ въ основата на онова извличане, което е насочено да убеди друго, и което съставя истинския индийски силогизъмъ, който е по-сложенъ по своята форма, и който съдържа петъ члена, всѣки отъ които има

своз особено название. Ето типичния примеръ, който се посочва отъ индийскитѣ логици, особено отъ учението на пуауа, и който представява сжщинския пуауа:

1) утвърждение или положение (*ṅratijlā*): на планината има огънь;

2) основа (основание, *hetu*): защото отъ нея се издига димъ;

3) пояснение или примеръ (*udāharanam* или *nīdarṇanam*): защото дето има димъ, тамъ има огънь; напр. на огнището въ готварницата;

4) приложение (*ṅraṇaya*): на планината има димъ;

5) заключение (*nigamanam*): значи на планината има огънь.

Ако сравнимъ тоя силогизъмъ съ Аристотеловия силогизъмъ, който въ тоя случай би гласълъ:

Всичко, що дими, е огнено,
планината дими;
значи планината е огнена;

ще видимъ, че въ индийския силогизъмъ имаме излишни повторения, поради което въ него се явяватъ петъ члена намѣсто тритѣ сжждения на Аристотела. Така голѣмата представка (предсилка) на Аристотеловия силогизъмъ (всичко, що дими, е огнено) се съдържа въ третия членъ на индийския силогизъмъ, който тука се посочва като примеръ или пояснение; малката представка (планината дими) е изказана въ индийския силогизъмъ два пжти, именно въ четвъртия членъ (приложението) и въ втория членъ (основата), докато заключението (планината е огнена) е изказано два пжти, въ петия членъ (заключението) и въ първия членъ (утвърждението).

Очевидно е, колко по-ясно и точно е схваната работата въ силогизма на Аристотела.

„Заключаването, казва се въ едно съчинение, дето се излага това учение, бива двойко, като е насочено или за собствена потрѣба или за потрѣба на други. Първото е средство, за да се постигне познание за самия себе, и тогава неговиятъ строежъ е следниятъ: отъ повторни наблюдения, като въ случай на огнище въ готварницата и подобни, ние се подсещаме за едно отношение или правило (*vyāpti*),

по което, дето сме видѣли димъ, сме видѣли и огънь. Приближаваме се до една планина и се съмняваме, дали има въ нея огънь или не. Виждаме димъ и си спомняме правилото и веднага схващаме, че самата планина е огнена. Това е процесътъ, когато разсждаваме за себе си.

Но ако трѣба да убедимъ нѣкого друго въ онуй, което ние чрезъ изводъ сме познали като истинно, тогава случаятъ е различенъ. Ние излизаме тогава отъ утвърждението, че планината е огнена (има огънь). Задава ни се въпросъ: защо? и ние отговаряме: защото дими. Ние тогава даваме нашето основание, или голѣмата представка, че всичко което дими, е огнено, както може напримеръ да видите въ една готварница и другаде. Сега вие виждате, че планината дими, и тогава ще признаете, че съмъ билъ правъ, като казахъ, че планината е огнена. Това се зове петочленната форма на изложение, и петътъ члена сж особено наименоувани. (Следза посочване на петътъ члена на силогизма).“

§ 54.

Смисълътъ на индийския силогизъмъ.

Преценявайки тая индийска логика, Максъ Мюлеръ забелѣзва: „Ние не бива обаче да забравяме, че каквото въ тия кжси извлѣчения има отъ формалната логика, за Готама то има само едно назначение, именно да опише познанието като едно отъ свойствата на самото, а понеже познанието не е ограничено върху сетивно възприимане, Готама се чувствуваше задълженъ да обясни естеството и да докаже оправдаността и на познанието придобито чрезъ изводъ. А пъкъ не толкова логиката, колкото ноетиката интересуваше *Kaṇāda*. Той много ясно съзнаваше нераздѣлността на индуктивното и дедуктивното разсждение. Формалниятъ логикъ, отъ времето на Аристотела до наши дни, проявява само технически интересъ въ машинерията на човѣшкия умъ, той събира, нарежда и анализира функциитѣ на нашитѣ способности за разсждаване, както тѣ попадатъ подъ неговото наблюдение. Ала въпросътъ, който занимава *Gotama*, е: какъ става, че ние познаваме едно нѣщо, което не познаваме, дори повече: което ние не можемъ възприе съ сетивата; въ действителность: какъ мо-

жемъ да оправдаемъ познание чрезъ изводъ. Отъ това гледище лесно можемъ да видимъ, че нито индукция, нито дедукция, зета за себе си, би била достатъчна за него. Дедуктивно разсъждаване може само по себе си да бжде твърде ползовито за образуване на *vyâpti*, то може да даде на нашето познание едно разнообразие отъ различни изгледи, но то никога не може да прибави нѣщо къмъ него. И ако отъ една страна Gotama не може да употребя дедукция, защото тя не ни учи нищо ново, той отъ друга страна не може съвсемъ да се осланя върху индукцията, защото пъкъ тя не дава нищо сигурно или неусловено.

Единствената целъ на всѣко познание е споредъ Gotama абсолютна истина или *gramâ*. Той знаеше сжщо както и Аристотелъ, че *ἐπαγωγή* (индукция), за да бжде *ἔλως* (пълна), трѣба да бжде *διὰ πάντων* (извлѣчена отъ всички случаи), а пъкъ това е невъзможно. Познание получено чрезъ епагогично разсъждаване е, строго казано, винаги *ἐπὶ τὸ πᾶν* (извлѣчено отъ много случаи), а не каквото Gotama би нареклъ *gramâ*. Заключение, напримеръ, до което Аристотелъ дохожда по пътя на индукцията, че животни съ малка жлъчка живѣятъ дълго, може да се нарече *vyâpti*. Той идва до туй, казвайки, че човѣкъ, конь и муле (С) живѣятъ дълго (А); човѣкъ, конь и муле (С) иматъ малка жлъчка (Б); заради това всички животни съ малка жлъчка живѣятъ дълго. Gotama не се различава твърде много отъ туй, но той би се изразилъ по другъ начинъ. Той би казалъ, че дето ние виждаме признакъ на малка жлъчка, ние сжщо тѣй виждаме и белѣга на дълъгъ животъ, като напримеръ при човѣцитѣ, конетѣ, мулетата и пр. Но той не би спрѣлъ тука. Той би оценилъ туй *vyâpti* само като средство, за да се установи едно ново правило; той би го употребилъ като средство за дедукция и би казалъ: „ние знаемъ сега, че слонътъ има малка жлъчка, заради това знаемъ сжщо тѣй, че той е съ дълъгъ животъ“. Или за да употребимъ другъ примеръ: дето Аристотелъ казва, че всички човѣци сж смъртни, Kalâda би казалъ, че човѣчностъ е проникната отъ смъртностъ, или че ние никога не сме видѣли човѣчностъ безъ смъртностъ; и дето Аристотелъ заключава, че царе сж смъртни, защото принадлежатъ къмъ рода човѣци, Gotama, ако би разсъждавалъ само за себе си, а не за други, би

казалъ, че царственостъ е проникната отъ смъртностъ, и заради това царе сж смъртни.“¹⁾

§ 55.

Обсжждане или опровержение (*tarka*) и решение (*niraya*).

Обсжждането или опровержението (осма категория) е разсъждение, което, поради това че сжществува известна основа за една непозната истина, води къмъ приемане на тая истина, като се отблъсва прогивуположното положение, което се изкарва невъзможно, абсурдно. Така истината се установява, като се изкарва абсурдно противоположното положение, значи чрезъ *deductio ad absurdum*. Тѣй напр. ка-сае се да се установи, дали на планината има огънь. Изтъква се, че понеже се вижда на нея димъ, не може да нѣма на нея и огънь, защото ако нѣмаше огънь, не би трѣбало да има и димъ; абсурдно би било да нѣма огънь, пъкъ да има димъ.

Решението или заключението (девета категория) е окончателното установяване на истината, което става, следъ като се извърши изпитването и се претегли утвърдението и противното утвърждение.

§ 56.

Разискване (*vâda*), препирня или споръ (*jalpa*), закачка или шикана (*vitandâ*), софизъмъ (*hetvâbhâsa*, *hetu-âbhâsa*), извъртане или измама (*chalam*), глупавъ отговоръ (*jâti*) и неспособностъ за споръ (*nigrahasthânam*).

Тия седемъ категории се разглеждатъ въ втория дневникъ на първата книга и посочватъ, какъ се води по-нататкъ спорътъ, като се употребятъ отъ противника всѣкакви позволени и непозволени средства, които всички се оказватъ несъстоятелни, за да се обори положението, докато най-сетне опонентътъ, изчерпилъ всички средства на спора, дори и не твърде препоръчителни, и не искайки или не мо-

¹⁾ M. Müller, The six Systems etc. Стр. 432—434.

жейки да разбере спора, трябва да го прекъсне. Тъй се оказва, че утвърдението е било здраво основано.

Последицата от това е, че оня, който тъй добре е схваналъ методата, учението на Gotama и е показалъ, че умъе да го прилага и на практика, съ това постига истинско блаженство. И това обстоятелство, дето индийската логика съ преследването на истината свързва такава висока награда, каквато е блаженството, тя е могла да упражни силно влияние върху индийския духъ, насоченъ именно къмъ постигане на спасение, на блаженство.

§ 57.

Обща преценка на индийската логика.

Но логическите разсъждения не сж единствените въ това учение. Покрай тяхъ то засъга и метафизически проблеми, които се разглеждатъ предимно въ оня дѣлъ, който излага предметите на доказателството. Тамъ между друго се разглежда, както видѣхме, и въпросътъ за душата.

„Тая система, казва единъ историкъ на философията, е чудноватъ паметникъ на индийската диалектика, логика и метафизика, произведение на тоя духъ пълненъ съ проникателностъ, способенъ да се въздигне до най-висшите области на отвлѣчената абстракция, надаренъ съ известна сила за анализиране, но сжщо така и съ потънкостъ, която далечъ надминава оная на Аристотела и по-скоро ни кара да мислимъ на схоластиката отколкото на здравия, ясенъ и методиченъ умъ на гърците, наистина сжщо така тънъкъ, ала умѣренъ, не заключенъ въ граници, които да не може да прекрачи, чиито произведения, съвсемъ инакъ учени и плодови, сж станали въ философията, както и въ изкуствата образци за подражание и за следване.

Аристотеловиятъ силогизъмъ дисциплинира модерния духъ. Но какво е последвало отъ толкова прехваленото разсъждение на Gotama и отъ неговите категории? Безбройни коментари, въ които е заровена една смътна, заплетена и погрѣшна наука. Самата тая логика, която е служила на другите школи, имъ е дала средството, да подкрепятъ и продължатъ сжщите заблуждения, защото тя е

по-годна да задържи ума въ сжщия кръгъ, нежели да го насочи въ пжтя, дето науките, що си служатъ съ силогизма, сами иматъ нужда отъ едно орждие, което да ръководи техните издирвания и да формулира техните резултати.“¹⁾

§ 58.

Пълна независимост на индийската и гръцката философия една отъ друга.

Поради известни прилики, които могатъ да се посочатъ между логическото учение на пуѣа-та и онова, изложено въ Аристотеловия Органонъ, разглеждалъ се е тукъ таме въпросътъ, дали не може да се посочи известно влияние между философските построения на гърците и индийците. Така изказвано е било мнение, като се е излизало отъ убеждението, че индийската философия е твърде стара, какво гърците сж получили известни начала на своята философска спекулация отъ индийските философски учения; особено логиката на Аристотела не би могла да се обясни напълно безъ известни влияния отъ индийската логика, каквато особено я намираме фиксирана въ системите на пуѣа и vaiçeshikam. Това мнение настоятелно застъпи италианскиятъ ученъ и санскритистъ Coggesio (роденъ 1:08), който доказваше своето утвърждение, позивайки се на обстоятелството, че въ гръцката философия могатъ се посочи термини, които явно указватъ на индийско влияние. Обаче очевидно е, че за поддържане на това мнение не сжществуватъ достатъчно сериозни основания; а пъкъ явно е, какъ гръцката философия и специално гръцката логика възниква и се развива съвсемъ домородно успоредно съ развоя на другите страни на културния натредъкъ въ Гърция, който може да се проследи въ неговите отдѣлни прояви.

Но сжщо тъй неоправданъ е и противниятъ възгледъ, изказанъ и застъпванъ отъ Niebuhr, който, намирайки следи отъ голѣма прилика между индийската и гръцката философия, и имайки предъ видъ обстоятелството, че е вече напуснато предположението, какво гръцката философия е

¹⁾ Charles Bénéard, Philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie. Paris 1895. Стр. XC.

претърпяла влиянието на индийската философия, идва до заключение, че тая прилика може да се обясни само отъ близкитѣ сношения, които сж имали индийцитѣ съ гъркомакедонското царство въ Персия. Обаче и за индийската философска спекулация може да се каже сжщото, както и за гръцката философия. И при нея може да се види отъ самото начало нейното първо явление върху индийска домородна почва безъ никакви странични влияния, да се проследи сетне стѣпка по стѣпка нейното постепенно развитие въ упанишадитѣ, докато най-после въ системитѣ на разнитѣ философски школи тя получава своя завършенъ обликъ.

„Струва ми се, казва по тоя поводъ и Максъ Мюлеръ, че докато не може да се докаже исторически, какво гърцитѣ сж могли свободно да разговарятъ съ индийци на гръцки и на санскритски върху метафизически предмети или обратно, или докато не се откриятъ технически философски термини отъ гръцки произходъ въ санскритския езикъ или отъ санскритски произходъ въ гръцкия езикъ, ще бжде най-добре да се приематъ фактоветѣ и да се гледа на гръцката както и на индийската философия като на производи на умствената почва на Индия и на Гърция, и да се извлѣче отъ тѣхнитѣ явни подобия само простото убеждение, че и въ философията има сжщо тѣй цѣло богатство отъ истини, които образуватъ общото наследство на цѣлото човѣчество и могатъ да бждатъ открити отъ всички народи, ако тѣ потърсятъ това съ почтеностъ и постоянство.“¹⁾

И френскиятъ мислителъ Barthélemy St-Hilaire, който е особено изучилъ системата на пуауа-та, казва по тоя въпросъ: „Повлияла ли е пуауа-та върху Органона? Индия ли е страната, която е внушила логиката на Гърция? Безъ най-малко колебание може човѣкъ да се произнесе по тоя въпросъ и да каже: Гърция не дължи нищо на Индия; Органонътъ и пуауа-та сж тѣй различни, тѣй чужди единъ на другъ, както е отличенъ Гангъ отъ Еврота, Хималая отъ Пинда. Но и обратно Индия не дължи съвсемъ нищо на Гърция, и пуауа-та въ своя родъ е сжщо тѣй оригинална, ако не и тѣй дълбока, както и Органонътъ. . . Пуауа-та и Органонътъ нѣматъ никакво съотношение помежду си,

1) Max Müller, The six Systems etc. Стр. 3.7—38.

и ако се е говорило за тѣхното подобие, то е бивало, защото не сж познавали обетѣ тия произведения на човѣшкия умъ и сж се произнасяли, безъ да сж били тѣ проучвани. Разстоянието между пуауа-та и Органона, отъ гледище на науката и на философията на историята, е поне толкова голѣмо, колкото е разстоянието между Аристотеловия Органонъ и Кантовата „Критика на чистия разумъ“.

IV. Sâmkhyam на Kapila.

§ 53.

Сутритѣ, въ които е изложено това учение.

Докато проследенитѣ досега три философски системи разглеждатъ отдѣлни философски въпроси, които не засѣгатъ сжщинския основенъ философски проблемъ за сжщината на свѣта и за отношението между идеалната и реалната страна на вселената, учението sâmkhyam вниква по-дълбоко въ тая свѣтовна гатанка и се опитва да даде възъ основа на общия индийски миросгледъ едно задоволително за своитѣ последватели решение, та да имъ достави оноза спасение, което е винаги крайната целъ на индийската спекулация, защото въ дѣното на тая спекулация все лежи мисълта, обща на индийския животогледъ, че свѣтътъ е мѣсто на страдания и бедствия, отъ което трѣба да се намѣри изходъ и освобождение.

Въ начало философската спекулация въ Индия се е движела по всѣка вѣроятностъ въ една и обща посока; ала постепенно съ развитието и разпространението на философската мисълъ, която намира своята разработка въ разни школи, различава се тая мисловна дейностъ въ разни направления, които се оформяватъ въ особени учения. Отъ тия учения поникватъ въ тока на времето отдѣлни философски системи, между които изпжкватъ особено посоченитѣ шестъ системи, възгледитѣ на които се схващатъ за по-лесно усвояване въ кжсата форма на сутритѣ. Учението на sâmkhyam — думата означава „изброяване“ — е изложено най-накрая въ окончателната си форма къмъ четиринайсетото или петнайсетото столѣтие въ 526 сутри или изречения, очевидно предназначени, за да може въ кжсата форма на тия изречения да се запомни главното съдържание на това учение.

Но докато сутритѣ при другитѣ системи представяватъ най-старото изложение, каквото притежава потомството за тия учения, сутритѣ на *sâmkhyam* сж запазени въ единъ много по-стародревенъ източникъ, който датува можеби вече отъ последнитѣ столѣтия преди Христа и е известенъ подъ името *sâmkhya-kârikâ*, чийто авторъ въ края на тия сутри самъ нарича себе си *Īṣvarakṛshna*¹⁾, както казва предпоследната, на брой 71. сутра: „Предаденото отъ редицата ученици на кжсо изложи въ вѣрно схващане *Īṣvarakṛshna*¹⁾ въ стихове *âryâ*, следъ като бѣ съвсемъ вникналь въ учението.“ А самото учение се приписва по предание на митичния мждрецъ *Karila*, който едвали е нѣкаква историческа личностъ.

Въ всѣки случай учението ще е твърде старо и е изникнало отъ общото индийско мисловно движение, следъ като то се разклони въ разни посоки и се оформи въ опредѣлени възгледи. И то дълго време, въ течение на вѣкове, ще е било разработвано, поддържано и защищавано отъ отдѣлни мислители, както и отъ цѣли школи, докато най-сетне е било фиксирано въ кжситѣ сутри, за да получи оная изразъ, който лесно да може да се усвоява отъ паметъта на многобройнитѣ ученици. Ала естествено е било прито за потрѣбно, щото заради не твърде голѣмата ясностъ, съ която сж се отличавали тия кжси и повечето много загатно формулирани сутри, да се уяснява пълната мисль на сутритѣ било съ устни, било съ писмени коментари, издавани отъ видни мислители призърженици на учението. Такива коментари отчасти сж се запазили въ индийската философска литература и до днесъ. Сутритѣ, а така сжщо и коментаритѣ къмъ тѣхъ навѣрно не сж дѣло на единични личности, а последенъ продуктъ отъ дейността на многобройни мислители, чийто имена, каквото е нѣщо обикновено въ индийския културенъ животъ, сж се изгубили нѣ историческия ходъ на тоя развой. „... тѣзи сутри не могатъ да бждатъ дѣло на единъ индивидуаленъ философъ, ами въ тѣхъ ние имаме резултата отъ мисловенъ трудъ на цѣли столѣтия и краенъ резултатъ отъ работата на многобройни мислители, чийто имена сж забравени и никога нѣма да бждатъ разкрити.“²⁾

1) Дълго I.

2) M. Müller, *The six Systems* и пр. Стр. 219.

§ 60.

Цель на учението.

Оная основна мисль, отъ която е проникнатъ индийскиятъ умственъ животъ, именно страданието, болката, е потикътъ, който кара и мислителя отъ тая школа да се спре съ своята мисль върху произхода на тия страдания, да открие тѣхната причина и да намѣри способъ, какъ да се освободи човѣкъ отъ тоя свѣтъ на страдания. „Натискътъ на тройна болка възбужда познанието да потърси средства за отбрана,“ казва се въ *sâmkhya-kârikâ*. Тая тройна болка има своя изворъ или въ самитѣ насъ, или е предизвикана отъ други, или най-сетне ни е причинена отъ сждбата. Така познанието има своя източникъ въ потрѣбата, да се освободи човѣкъ стъ страданието, значи пониква отъ практически съображения. Деятелностъ, която не е насочена къмъ познание на самата сжщина на свѣта, къмъ разгатване на свѣтовната проблема, къмъ което се стреми всѣка истинска философия, не може да донесе освобождение. Всѣка друга деятелностъ, и най-съвършената, най-благородната, не може да постигне тая крайна цель, защото всѣко дѣло е свързано, — и това е една обща мисль на индийския мирогледъ, — съ действия, съ последици, които искатъ своя награда или наказа въ единъ новъ животъ, значи всѣко дѣло е единъ видъ семе за бждещо сжществуване, въ което дѣлото трѣба да намѣри свое възмездие. А понеже всѣко ново сжществуване извиква нови дѣла, явно е, че сжществуването или пжтуването на душата, *samsâra*, е безъ свършкъ, е една смѣна отъ отдѣлни бития безъ прекжсване, е едно вѣчно „колело отъ раждания“.

Има само единъ способъ, да се прекжсне тая вѣчна смѣна, да се спре всѣко по-нататъшно сжществуване, да се скжса нишката отъ отдѣлни бития, да се унищожи пжтуването на душата, *samsâra*, и така да се освободи човѣкъ отъ вѣчния страхъ на страданията. Това може да стане чрезъ истинското познание, чрезъ философията, която да ни разкрие ядката на вселената, да разбули свѣтовната гатанка предъ нашия погледъ.

И въ своя стремежъ, да даде отговоръ на тоя въпросъ на въпроситѣ за самата сжщина на свѣта, *sâmkhya*-та на истина ни представява единъ забелжителенъ опитъ отъ дълбоко вникване въ коренната свѣтовна проблема.

§ 61.

Рурusha и prakrti.

Въ основата на свѣта лежатъ споредъ това учение две основни начала, отъ което обаче едното има далечъ по-важно, по-сжществено значение въ тоя свѣтъ, дето то заима първо мѣсто, играе първенствуваща рола.

Именно учението вижда, че въ основата на свѣта лежи неотразимата разлика между субйективното и обйективното, между познаващия субйектъ и цѣлостъта на обйективния миръ, къмъ който е насочено познанието на субйекта. Субйектътъ, то е онова, което учението нарича *purusha*, душа, човѣкъ въ своята истинска сжщина, а обйективното се представява отъ онова, което учението назовава съ думата *prakrti*, която мжчно може да се предаде съ друга дума, що би означила точно понятието.¹⁾ *Prakrti* е първобитната природа, правеществото въ своето неразвито състояние (*avyaktam*), дето още нѣма нищо развито, разкрито, а само възможности за нѣщата; заради това тя е още неузнаваема и може да се познае само по нейнитѣ действия, ефекти. *Prakrti* е деятелна, докато *purusha* не е никакъ деятеленъ, а само познава. За сжществуването на *purusha*, който като субйектъ на познанието не може да се познае, да стане обйектъ за познанието, се даватъ отъ учението и нѣколко довода, а именно отъ петъ основи се убеждаваме въ сжществуването на *purusha*. Обйективното е единъ агрегатъ, съставъ, е сложно отъ тритѣ елемента, *gunâh* (наслада, болка, безчувственостъ), които лежатъ въ основата на *prakrti*; но тая сложность предполага нѣщо, за което то е съставено; свойствата на *prakrti* не могатъ да сжществува безъ нѣщо противоположно на цѣлостъта на тия свойства; трѣба да има единъ управникъ, за когото да става развитието, разкриването на свѣта; сжществуването на гунитѣ (наслада, болка, безчув-

¹⁾ Самата дума означава „онова що произвежда“.

ствие) предполагатъ нѣщо, което да ги чувствува, единъ „наслаждачъ“; н й-сетне, понеже развитието на свѣта става заради спасението, заради освобождение отъ страданието, отъ чувствуването на наслада и болка, трѣба да има нѣщо, което да бжде освобождено, а това е именно *purusha*.

Тая двойственостъ между *purusha* и *prakrti* е пълна, абсолютна, тъй като нѣма нищо общо между дветѣ начала.

А свѣтътъ съ своето разнообразие, като развита *prakrti*, се поражда отъ това, че се явява въ *purusha* измамата, блѣнътъ за тѣхната връзка. Ако *purusha* дойде до съзнание, че той е нѣщо свършено отлично отъ *prakrti* и отъ всичко, що става съ нея и въ нея, тогава би престанало всѣко страдание, всѣко взаимно обуславяне, всѣко ограничение, всѣкакви връзки и окови, свързани съ сжществуването. Това е именно и целъта на развитието на свѣта, на разнообразието въ тоя свѣтъ, — премахването на тоя блѣнъ.

§ 62.

Развиване на prakrti.

Затова и неразвитата *prakrti* става развита, тя напуска началното състояние на неразвитостъ (*avyaktam*) и минава въ състояние на развитостъ (*vyaktam*). А именно *purusha* гледа на *prakrti* и съ това я кара да захване да се развива предъ неговия погледъ, докато съ своето развитие тя го докарва до тамъ, щото най-сетне да бликне въ него съзнанието, че той е нѣщо различно отъ развиващата се предъ неговия погледъ *prakrti*, съ което престава за него всѣко страдание, всѣка окова и ограничение, и той е вече самъ за себе си.

Така свѣтовната картина се представя като единъ образъ, който *purusha* гледа като въ огледало, зимайки онова, което произходи въ огледалото, като нѣщо, което засѣга него, което става съ него, или като театрално представление, което се играе предъ *purusha* като зритель, който тъй се е захласналъ предъ играта, щото забравя, че е простъ гледачъ на чужди образи, а зима всичко, що става съ играещата предъ него *prakrti*, твърде близко до сърце и се увлича тъй, че забравя себе си и се пренася съ всичкото си сжщество въ представлението и въ мѣняващитѣ се картини и

зима участие въ сждбинитѣ на prakrti, радва се, страда, възлнува се и действува заедно съ нея, мислейки, че това е той: aham so, mama idam (азъ съмъ тоя, мое е това). И всичко произхожда предъ тоя зритель до тогава, докато той гледа, но щомъ той се отвърне и отдръпне, престава всичко и изчезва като по магически чаръ. Тия картини се изреждатъ предъ духа въ всѣко негово ново сжществуване, играта се подновява постоянно и върви вѣчно, дордето purusha не постигне чрезъ sâmkhya-та истинско познание, не познае, че всички промѣни на prakrti не засѣгатъ него, сж нѣщо абсолютно чуждо нему; тогава престава всѣко страдание, всѣкакво ограничение, всѣкакви окови, защото той съзнава всичко това като не свое. Играещата предъ взора на духа, на purusha танцовачка prakrti, щомъ purusha е сполучилъ да прозре нейната сжщина, да я види въ нейната голота, срамежливо се скрива вече завинаги отъ неговия погледъ, защото целта на нейнитѣ промѣни, на цѣлата нейна игра е постигната: purusha е прозрѣлъ свѣтовната, мировата тайна и е постигналъ своето спасение, заради което е ставала всичката тая промѣна въ свѣта.

„Както за да подкрепи растежа на телето, се раздвижва млѣкото, безсъзнателно, така се раздвижва prakrti, за да причини спасението на purusha,“ казва 57.-та сутра, както и следната: „Както за да се усмири волята, човѣцитѣ се впускатъ въ дѣла, така за спасението на purusha се развива неразкритото“ (сир. prakrti).

Съ тая целъ се захваща развитието на prakrti въ свѣта, развитие, което става предъ духа, предъ purusha.

„Както танцовачката заврѣшва танеца и се оттегля, следъ като се е показала предъ публиката, така prakrti се оттегля, следъ като се е разкрила предъ purusha;“ т. е. следъ свършването на сжществуването на духа оттегля се отъ него развитието, разкриването на свѣта, за да се появи изново въ новото му битие.

„Така се стареае тя съ всѣкаква подкрепа да помогне на бездеятелния purusha, снабдената съ гуни на безгунния за негова полза безъ собствена изгода.“

И когато най-накрая purusha дойде да съзнае себе си като съвсемъ отличенъ отъ prakrti, която се разкрива предъ него, прозирайки самата нейна сжщина, виждайки я въ истин-

ския ѝ обликъ, въ нейната голота, тогава тя свенливо се оттегля отъ неговия погледъ:

„Нѣма нищо, споредъ мене, по-нежнo чувствително отколкото prakrti, която, знаейки, че е прозрѣна, вече не се показва на погледа на purusha.“

Постигналъ това познание, че той е само чистъ зритель, който нѣма никакво участие въ всичко онова, което става съ свѣта, съ prakrti, която съ това съзнание на духа е стигнала до висшето свое дѣло, purusha стои вече като самодоволенъ зритель настрана, не засегнатъ отъ битието на prakrti.

„Доволенъ, настрана, стоейки като зритель, purusha гледа prakrti, която, понеже целта е постигната, се отдръпва отъ произвождане и отхвърля отъ себе си седемъ отъ своитѣ (осемъ) форми.“ (Сутра 65.)

„Позната е отъ мене! Така казва той и я отблъсва. Позната съмъ азъ! така казва тя и се отдръпва. И ако да сжществува още връзка между обетѣ, нѣма поводъ за ново творене.“ (Сутра 66.)

Наистина, следъ като духътъ се е проникналъ отъ философската истина на системата, все още остава връзката му съ тѣлото, но това е, защото още има да се изживѣятъ последицитѣ отъ дѣлата на предишното сжществуване; и когато и то се свърши, тогава тѣлото се разпада, а духътъ постига абсолютността, вѣчното освобождение.

За тоя духъ вече се прекъсва всѣко пжтуване презъ нови сжществувания, скжсанъ е кржговъртежътъ на прераждането, и той е спасенъ отъ всѣкакви страдания и окови на битието, които го не засѣгатъ по-нататъкъ, защото за него е разкрита тайната на битието.

„Споредъ Kapila — purusha или самото винаги си остава, както следъ, тъй сжщо и преди своето освобождение. Наистина той е само зрительтъ на всичко, което става съ prakrti, гледайки като въ огледало, въ което се отражаватъ всички деяния на prakrti. За известно време, поради нѣкаквъ недостатъкъ въ отличаването, тоя purusha, сѣ единъ отъ многото purushâh, забравя истинската си природа и се отъждествява съ тоя образъ на prakrti. Заради това той си въображава, че той самъ вижда и чуе, че той самъ страда и се радва, че той самъ е „азъ“, действително притежа-

вайки всичко, що му предлага свѣтътъ, и не желаеики да го отпусне пакъ, било въ живота или въ смъртъта. Ала самото негово тѣло, неговитѣ сетивни органи, па и неговиятъ умъ и индивидуалностъ, не сж нито той, нито негови; и ако само той може да усвои мждростъта на Kapila, той ще бжде завинаги надъ тѣлото си, надъ всѣко осещане, надъ всѣко страдание. Па и самата prakrti, която нѣма душа, ами действува само принудена отъ своята природа, когато на нея гледа purusha, прекжсва своята игра, щомъ purusha се отвърне отъ нея.¹⁾

Въ тая система обаче духътъ, purusha, — и въ това тя се отличава въ най-сжществената философска мисълъ отъ учението на vedânta-та, — не е единъ, ами има много такива purushâh, и за всѣки отъ тѣхъ се разкрива предъ неговия погледъ природата, обйективниятъ миръ, prakrti.

§ 63.

Prakrti като avyaktam.

А въ какво се състои това разкриване на първобитната природа?

Първоначално природата, обйективното въ своята цѣлостъ, е avyaktam, сир. неразвитото, нераздипленото начало. Докато въ свѣта различнитѣ предмети, като стомни, дрехи, легла и т. н., сж явни, разкрити, разгърнати, avyaktam не е явно, то не се възприема сетивно, не се вижда съ окото, не се чуе съ ухото и пр. То е безъ начало, срѣда и край, безъ части и безъ свойства, единно, общо на всичко, непромѣнливо, произведено и неразрушимо, самó обаче производително.

„Понеже е много тънка, ситна, фина, заради това не може да се възприеме (prakrti като avyaktam), а не защото не е, понеже тя явствува отъ своето действие, което захваща съ великото, което е отчасти еднакво съ prakrti, сир. съ първобитната природа.“

И всичко, което се явява отъ това праначало (avyaktam, непроявеното, неразвитото, неразгннатото), което вече принадлежи къмъ vyaktam (проявеното, развитото, разгъ-

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 298.

натото), се отличава въ деветорна относба отъ непроявеното; а именно то е причинено, докато prakrti е безпричинна; то е невѣчно, е невездесжщо, ами винаги на определено мѣсто, докато prakrti е вездесжща, защото е присжща въ всѣко отдѣлно нѣщо като прародителката на всички нѣща; то е деятелно, сир. се проявява въ определено действие, докато prakrti е вседейна; то е неединно, много, докато prakrti е абсолютно единство; то е опрѣно на нѣщо друго, сир. почива върху нѣщо друго; то е белѣгъ, свързано (сир. съ нѣщо друго), зависно, докато prakrti не зависи отъ нищо друго.

§ 64.

Отдѣлни прояви на prakrti.

Първата проява на prakrti, „най-чудноватата нейна проява“, въ която тя отъ avyaktam става vyaktam, е buddhi (интелектъ, умъ), сир. умътъ като проява въ вселената, не индивидуалниятъ разумъ, значи нѣщо като всемиренъ разумъ, като съзнание, просвѣтление въ prakrti, поради което се появява въ свѣта схващане; затова и buddhi се нарича тука още и mahân, великиятъ, значи всемирниятъ разумъ, който прониква цѣлата вселена и е предпоставка на всѣко индивидуално сжществуване. Buddhi е тѣй интелектуализуваната, проникната отъ свестъ, отъ съзнание prakrti, която получава така възможностъ, да съзнава и познава.

Buddhi се състои отъ доброта, сжщина (sattvam), страсть (rajas) и тъма, мракъ (tamas), които сж тритѣ (веществени) основни сили или съставки (gunâh) на prakrti, и се проявява по осемъ начина въ двойки отъ противоположности, а именно като добродетель или длъжностъ и порокъ, знание и незнание, безстрастие, сир. липса на страсть и страсть, и надприродна, надчовѣшка сила и безсилие. Тука обаче buddhi се зима като личенъ, не вече всемиренъ разумъ, като се смѣсватъ дветѣ понятия.

Отъ buddhi тепърва прозлиза онова, което учението нарича ahamkâra (производителъ на азъ, т. е. принципа на индивидуацията). Именно buddhi не може да се прояви безъ индивидуалността, въ основата на която пѣкъ лежи различието между субйективната и обйективната страна въ вселената, а това става

чрезъ появлянето на личното я. Така buddhi трѣба да мине презъ принципа на индивидуацията (aḥamkāra) къмъ разликата между субйектъ и обйектъ. „Aḥamkāra е присвоение, свеждане къмъ себе си или криво разбиране, а то се състои въ вѣрата, че азъ съмъ въ слуха, сир. азъ чуя, азъ чувствувамъ, азъ виждамъ, азъ вкусвамъ, азъ мириша, азъ съмъ господарь и богатъ, азъ съмъ богъ, азъ се радвамъ, азъ съмъ преданъ на добродетельта, отъ мене човѣкъ биде убитъ, азъ ще бжда убитъ отъ могъщи врагове и пр.“ Така се казва въ едно старо изложение на това учение.

„Aḥamkāra е въ учението на sāmkyam нѣщо произлѣзло отъ първобитното вещество, следъ като това вещество е минало презъ buddhi. Buddhi не може въ действителность безъ различаването на вселената въ субйектъ и обйектъ, безъ да се въведе ято или азъ, което пѣкъ е невъзможно безъ нея или безъ нѣщо обйективно. Само следъ това ние наблюдаваме развитието на онова, което е изобщо обйективно, въ онова, което е обйективно туй или онуй.“¹⁾ Съ други думи, съ изпжкването на индивидуалността се появява и рѣзкото отличаване между субйективно и обйективно, както и между различно обйективно.

Отъ aḥamkāra се явяватъ десетътъ таканаречени indriyâni (ед. ч. indriyam) или сетива, сетивни органи, отъ които петъ сж органи на познанието (buddhîndriyâni), а именно око, ухо, езикъ, носъ и кожа. Окото възприима като свой обйектъ боя, ухото звукъ, езикътъ вкусъ, носътъ мирисъ и кожата опипъ; другитѣ петъ сж органи на дейность (karmendriyâni): гласъ или езикъ, ржце, крака, органъ на изпражнение и на възпроизвождане. „Гласътъ издава думи, ржцетѣ вършатъ дѣла, краката проявяватъ движение, органътъ на изпражнение предизвиква изпражнение, на възпроизвождане наслада.“

Сроденъ съ тѣзи органи е manas, умътъ, който съдействува при тия сетива, нареждайки сетивнитѣ впечатления въ възприимки (възприятія) и представи, и обръщайки волевитѣ стремежи въ действия. Така той е въ сжщо време органъ на сетивно възприимане и на дейность, значи централниятъ органъ на сетивата. „Неговата функция е ,нареж-

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 249—250.

дането‘ (samkalpa), отъ една страна преобразувайки въ представи доставенитѣ отъ познавателнитѣ органи впечатления, които сетне се запазватъ въ buddhi като готови продукти на познанието, отъ друга страна превръщайки въ действия произлизащитѣ отъ buddhi стремежи чрезъ въздействие върху органитъ на дейността. . . При гледането на външния свѣтъ дадениятъ отъ buddhîndriyâni материалъ се оформява отъ manas въ представи, които чрезъ aḥamkāra се поставятъ въ отношение къмъ ято и сетне се слагатъ въ buddhi за употрѣба на digusha . . . Тая деятелность на manas, aḥamkāra, buddhi следва тѣй бърже едно следъ друго, щото нейната последовность не идва до съзнание. Това е процесътъ при познанието; при действуването произлизащитѣ отъ buddhi решения се турятъ въ изпълнение чрезъ въздействието на manas върху органитъ на действуването.“¹⁾

Въ 35.-та сутра петътъ сетивни органа се сравняватъ съ порти, презъ които влизатъ обйектитѣ въ насъ, а пѣкъ buddhi, aḥamkāra и manas сж вратаритѣ, пазачитѣ на портитѣ, които контролиратъ влизането.

Сжщо тѣй отъ aḥamkāra произлизатъ петътъ първобитни или чисти елемента или сжщини (tanmâtram—само това, мн. ч. tanmâtrâni), подъ които учението разбира възможноститѣ, да стане нѣщо достъпно за възприимане, възможността за свѣтлина, звукъ, миризма, вкусъ и опипъ, което предполага възможность за нѣщо, което възприима, и нѣщо, което е възприето. Но споредъ нѣкои коментатори подъ tanmâtram трѣба да се разбиратъ чиститѣ елемента етеръ, вѣтъръ (въздухъ), свѣтлина или огънь, вода и земя, въ които нѣма примѣсъ отъ другитѣ елемента, докато произлизащитѣ отъ тия tanmâtrâni петъ bhûtâni, mahâbhûtâni или груби елемента сж действителнитѣ елемента, които не сж чисти елемента, ами притежаватъ въ по-малки части и отъ другитѣ елемента. Притова за земята се казва, че тя притежава петъ качества: звукъ, опипъ, боя, вкусъ и миризма, водата четири: звукъ, опипъ, боя и вкусъ; свѣтлината или огъньтъ три: звукъ, опипъ и боя; въздухътъ две: звукъ и опипъ, етерътъ само едно, звукъ. Тѣзи елемента сж вече ясно различни единъ отъ другъ.

²⁾ P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, dritte Abteilung. Стр. 491—492.

§ 65.
Purusha.

Всичко това развитие става заради сществуването на духа, purusha, който е последното, 25. начало въ учението. Purusha е простъ пасивен зритель, бездейтелен, простъ субйектъ на познанието, докато всички дейтелностъ произлиза отъ prakrti, която действува поради присъщитѣ ней три свойства или: по-добре деятеля, gunâh, които сж доброта (sattvam), страсть (rajas) и тъма, мракъ (tamas), и които съ своята взаимна подкрепа или борба предизвикватъ нѣщата и проявитѣ въ тоя свѣтъ на прояви. „Действия се извършватъ отъ факторитѣ (gunâh на prakrti по всѣкакъвъ начинъ, обаче âtman, заблуденъ отъ самоизмамата на ahamkâga, си въображава, че той е деятельтъ.“ — „Тоя неразрушимъ висши âtman, бидейки безъ начало и лишенъ отъ деятели (фактори), нито действува, нито страда, дори и когато пребива въ тѣлото.“

Purusha се отличава отъ prakrti по това, че той не притежава нейнитѣ качества; така тя е трикачествена, трифакторна (trigunâ), не отличаваща, сир. тя не идва до познание на себе си като отлична отъ purusha, обйектъ, обща (сир. обща на всички purushâh, докато purusha е принадлеженъ само на мене), безъ съзнание, безсъзнателна, производителна; purusha притежава субйективностъ, индивидуалностъ, съзнателностъ, бездейственостъ.

Но purusha не е единъ, ами има много purushâh, които сж отлични единъ отъ другъ, както е явно отъ различията въ наслада, болка, мъжа, смущение, пречистване, принадлежностъ къмъ каста, рождение, смъртъ. И тези purushâh се явяватъ въ разни връзки съ prakrti; а сжщиятъ purusha се появява въ разнo сществуване, докато постигне окончателно спасение. Притова buddhi, ahamkâra, manas, indriyâni и tanmâtrâni съставятъ психичния организъмъ, тѣйнаречения lingam, който смѣнява въ тока на сществуванията тѣлата, както актьорътъ мѣнява ролитѣ си, като самъ си остава сжщиятъ. Въ тия различни сществувания обаче моралната направа на индивида, която е резултатъ отъ дѣлата въ предишния животъ, е различна и предизвиква различно индивидуално сществуване. Тая морална направа сж тѣйнаречениитѣ bhâvâh, които сж осемъ, по две въ противупо-

ложностъ: добродетель — порокъ, познание — невежество, безстрастие—страсть, надприродна мощъ—безсилие.

Така въ всѣко ново сществуване имаме единъ дѣлъ постояненъ, именно психичния организъмъ, lingam, и промѣнливия дѣлъ, моралната направа, която е съставена отъ тѣзи bhâvâh, която е въ всѣко ново явление различна, наспроти моралния животъ и дѣлата отъ предишния животъ. И при дѣлата тая смѣна отъ сществувания purusha е окованъ, вързанъ, или собствено prakrti е вързана съ purusha и трѣба да понася тия непрекъснати промѣни, докато не настане моментътъ, когато purusha, прозирайки лъжовността на всичко онова, което става предъ него, и което той зима за нѣщо, що засѣга самия него, постигне истинско познание, та се изгубватъ отъ осемтѣ bhâvâh седемъ, чрезъ които бѣ окована prakrti, и остава само осмото, познанието. Съ това престава вързаностъта както за prakrti, така и за purusha.

„Доволенъ, настрана, стоекъ като зритель, гледа тогазъ purusha върху prakrti, която, понеже е постигната дѣлата, престава да твори и произвожда и отхвърля отъ себе си седемъ отъ своитѣ форми.“ (Сутра 65.)

„Тя е позната, така казва той и се откъсва отъ нея. Азъ съмъ позната! така казва тя и престава. Ако и да сществува още връзката между двамата, нѣма никакъвъ мотивъ за творене.“ (Сутра 66.)

„Него (purusha) е постигнало абсолютното, безпогрѣшно, чисто съзнание, което не оставя вече нищо да се желае, съзнанието: ‚Азъ не съмъ, нѣма мое, нѣма азъ.‘ И тогава обетъ сж намѣрили миръ, purusha, казвайки: ‚Азъ я познахъ, prakrti, говорейки: ‚Азъ бидохъ позната отъ него.‘ Още продължава връзката (samyoga) между двамата поради това, че purusha известно време още е вързанъ за тѣлото, безъ да има вече причина за неговото проявление (sarga), сжщо както и грънчарската плоча още продължава да се върти малко време поради получения тласкъ, и следъ като е направенъ сждѣтъ. А настѣпи ли най-сетне отпадъкътъ на тѣлото у спасения още приживе, тогава prakrti се връща завинаги назадъ въ себе си, тогава обата дѣла сж постигнали съвършеното и вѣчно спасение. Какво става по-нататкъ съ тѣхъ, върху това мълчи учението, и въ това мълчание се

показва и на това късно стъпало на развой голѣмиятъ философски тактъ на индийското мислене, което простира булото на тайната върху обстоятелства, чието познание ни е скрито завинаги.“¹⁾

Пъкъ и за това учение не съществува потрѣба, да се занимава подробно съ онова, което става съ *purusha* и *prakṛti*, следъ като се е постигнало спасението, защото единствената задача за това учение бѣ, да се покаже, какъ може да се дойде до спасението, което се състои въ освобождение отъ страданието и отъ всѣкакви връзки съ свѣта, който е мѣстото на страданията. А това става, като последвателитѣ се проникнатъ напълно отъ това учение на *sāṃkhya*т.

§ 66.

Обща характеристика на учението.

„Следъ като разгледахме дългия списъкъ отъ предмети (*topics*), които съставятъ элементитѣ на философията *sāṃkhya*т, ще бжде можеби добре да хвърлимъ единъ общъ погледъ върху системата на *Karīla*. Било че захванемъ съ началото, съ постулираната *prakṛti*, или съ края, съ феноменалния свѣтъ, както се отражава той отъ *indriyāni* и отъ *tanpas*, съвсемъ естествено е, че *Karīla* ще да си е поставилъ въпроса, какъ онова, което е било постулирано като начало, неразвитата *prakṛti*, би могло да причини всичко онова, което имаше да следва, или какъ всичко онова, което е последвало, би могло да бжде сведено назадъ къмъ тая постулирана *prakṛti*. Еднажъ дадена неразвитата *prakṛti*, той си помисли, че нарушение на равновесието на нейнитѣ три съставки (*gunāḥ*) е причината, дето тя е била най-напредъ събудена за животъ и свѣтлина или мисълъ, за физическа и интелектуална дейность. Нѣкакъвъ подобенъ гласъкъ се предполага отъ всички метафизици, едно прѣтоу живовъ. Тая първа стъпка въ развитието на *prakṛti*, това първо пробуждане на инертната субстанция, се схваща отъ *Karīla* като *buddhi*, като просвѣтнуване, и заради това докато то е ограничено върху *prakṛti*, се описва като *prakāsa*

P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, dritte Abteilung. Стр. 505—506.

или свѣтлина, главното условие на всѣко възприимане. Следъ като *prakṛti* е била тѣй запалена и е станала *buddhi* или потенциално възприимане, друга разлика стана потрѣбна въ тая свѣтлива и възприимаща маса, въ тоя тѣйнареченъ *mahat* или *buddhi*, именно различаването между възприимачъ и онова, що се възприима, между субйектъ и обйектъ. Тая именно работа, мисля, бѣ възложена на *ahamkāga*, което азъ бихъ предпочелъ да преведа по-скоро съ субйективация (*Subjectivierung, Garbe*) отколкото съ я или съ егоизъмъ.

Тая стъпка отъ *buddhi* къмъ *ahamkāga* е била сравнявана съ Декартовото *cogito ergo sum*¹⁾, но не е ли то по-скоро *sum, ergo cogito*, което би показвало, че самото битие би било невъзможно, ако то не е първенъ запалено, свѣтнало и отличено въ субйектъ и обйектъ; че *esse* въ действителность е *percipi* или дори *percipere*?

Следъ като развитието на *avyaktam* бѣ стигнало до тамъ, явява се въпросътъ, какъ е могълъ да стане тоя процесъ на възприимане, какъ възприимането е възможно субйективно, какъ е то възможно обйективно. Ако захванемъ съ обйективната страна, отговорътъ на *Karīla* е, че трѣба да има *tanmātrāni* (*tan-mātra*, само това), потенциални *percipibilia*, които не сж потенциалноститѣ на всѣко нѣщо изобщо, ами само на това и това (*tan-mātra*). Тѣзи петъ потенциалности сж звукъ, опипъ, миризма, свѣтлина, вкусъ. Тѣ още не сж онова, каквото действително е чуто, видѣно и пр., нито онова, което действително чуе или вижда, ала тѣ съдържатъ възможноститѣ за обетъ нѣща. Както нѣма чуене безъ звукъ,—така изглежда да е разсждавала *sāṃkhya*-та,—сжщо тѣй нѣма и звукъ безъ чуене. Ала въ *tanmātrāni* има потенциалностьта на обетъ. Поради това, съобразно съ раздѣлянето извършено отъ *ahamkāga* въ субйектъ и обйектъ, петътъ *tanmātrāni* сж осжществени като петътъ субйективни способности за възприимане, способноститѣ за чуене, пипане, миришене, виждане и вкусване и съответно тѣмъ като петътъ сетивни обйекта, обйектитѣ на звукъ, опипъ, миризма, видъ и вкусъ. Въ тѣхната крайна форма петътъ потенциални *tanmātrāni* стоятъ предъ насъ въ тѣхния вещественъ видъ, субйективно като ухо, кожа, носъ, очи и езикъ, обйективно като етеръ, въздухъ,

¹⁾ Davies, Hindu Philosophy. Стр. 13.

свѣтлина, вода и земя (петѣтъ mahâbhûtâni). Тия петѣтъ запълнятъ всички възможни и действителни форми, подѣ които може да стане и действително става възприимането.

Трѣба обаче да се припомни, че за да се появи възприятие, както то е действително, потрѣбно е едно друго, шесто сетиво къмъ другитѣ петъ, което се казва tapas и обикновено се превозда съ разумъ, ала действително е единъ видъ централенъ органъ за възприимане, действуващъ кѣто вратарь, предназначенъ да предупреди нахлуването на възприимки, да ги нареди въ представи, и както бихме казали, и въ понятия, бидейки действително conditio sine qua non на всѣка добре наредена и разумна мисль. Човѣкъ би билъ наклоненъ да преведе tapas съ мозъкъ, ако мозъкъ да не бѣше станалъ единъ тѣй ненаученъ терминъ въ наше време. То би могло да се нарече и точката на вниманието и аперцепцията, ала това едвали би ни спомогнало да получимъ ясна представа за онова, което Kapila е мислилъ съ думата tapas. Ние трѣба само да се пазимъ да земемъ тая дума tapas или разумъ за истинското самó. Tapas е сжщо такова просто средство за познание и продуктъ на prakṛti, както петѣтъ сетива. Тѣ всички сж нужни за работата на възприимането, на образуването понятия и за всичко друго, като единъ видъ часовнишка машинерия, съвсемъ различна отъ висшето самó, било че то се нарича âtman или puruṣha. Puruṣha наблюдава часовнишката машинерия и е за известно време въведенъ въ заблуждение, да вѣрва въ своята идентичность съ дѣлата на prakṛti.

Това е само единъ слабъ опитъ, да се направи понятенъ възгледътъ на sâmkhya-та за битието и познанието, и азъ съмъ далечъ отъ да поддържамъ, че ние сме сѣкашъ добили пъленъ взоръ въ проблемитѣ, които сж вълнували Kapila, или въ решенията, които той е предлагалъ. Каквото азъ чувствувамъ, то е, че не е доста да се повтарятъ само кличкитѣ на нѣкоя древна философия, които сж лесно достъпни въ сутритѣ, но че трѣба да направимъ поне опитъ, да приближимъ къмъ насъ тия древни проблеми, да ги направимъ наши собствени, да се опитаме да следваме древнитѣ мислители по малкото следи отъ стѣпки, които тѣ сж оставили задъ себе си.

Въ sâmkhya-lattva-kaumudî¹⁾ 36 има едно пояснение, което подказва единъ съвсемъ новъ възгледъ върху познавателния процесъ и заслужва да бжде зето въ внимание: „Както старейшинитѣ на едно село, казва се тамъ, събиратъ данъци отъ домакинитѣ и ги предаватъ на управителя на окръга, който пъкъ ги дава на съкровищника, а съкровищникътъ на краля, така и вѣнкашнитѣ сетива, когато сж възприели нѣщо, го предаватъ на вжтрешното сетиво, на tapas, на органа, който опредѣля, какво е то, и го дава нататкъ на ahamkâra, а akamkâra, следъ като го възприима, го отдава на buddhi, върховния господарь.“ Тука buddhi, макаръ и върховно, е решително различно отъ космичното buddhi, което възниква отъ avyaktam и води къмъ ahamkâra; нито пъкъ е лесно да се види, какъ тия две buddhi, или по-скоро онова едно buddhi въ своитѣ две функции, е могло да бжде допуснато отъ единъ и сжщъ философъ.“²⁾

V. Yoga на Patanjali.

§ 67.

Основната мисль на това учение и неговата цель.

Известниятъ подѣ името yoga индийски животогледъ, който Deussen нарича най-оригиналната проява на индийския културенъ животъ, има своята метафизическа основа въ учението на sâmkhya-та. Тоя възгледъ, който е фиксиранъ въ една извънредно сбрана форма въ 194 сутри на Patanjali, известни подѣ името yogasûtrâni, разпредѣлени въ четири книги или pādâh, излиза отъ основната мисль на индийския миросгледъ, че сжщината на свѣта ни се открива въ нашата собствена вжтрешность, когато се откъснемъ отъ всичко вѣншно, чуждо намъ и се вглубимъ въ себе си, забравяйки всичко чуждо намъ.

Авторътъ на тия сутри, твърде вѣроятно идентиченъ съ индийския граматикъ Patanjali, който е живѣлъ между

¹⁾ Това е единъ коментаръ къмъ sâmkhya-та, приписванъ на Vācaspatiṁśra, който споредъ Garbe (Die Sâmkhya-Philosophie, nach den Quellen, 1894) живѣлъ въ началото на дванайсетото столѣтие.

²⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 290 — 293.

годинитѣ 200 и 100 преди Христа, е сбралъ въ тия сутри онова, което е съществувало по негово време като утайка отъ една дълготрайна философска спекулация, оформена въ учението названо уога, което по всѣка вѣроятност се е поддържало въ многобройни школи. Отъ това и ще да сж се образували разни текстове, които сж разглеждали не винаги еднакво въпроситѣ, па и не всички все едни и сжщи проблеми. Ето защо и въ тия сутри на Pataljali учението не е изложено по единъ твърде систематиченъ и непротивуречивъ начинъ.

Думата уога произлиза отъ глагола уѣ, който значи свързвамъ, сдружавамъ, сплотявамъ, сетне отъ тамъ спрѣгамъ себе си за тежка работа, впрѣгамъ се, напрѣгамъ се; така уога означава напрѣгане, съсредоточаване на своя умъ, тъй че той да ограничи своята дейностъ и я насочи само върху единъ обектъ, който съставя и крайната целъ на учението. А именно уога-та има за задача, да доведе ума до такова състояние, щото да се откъсне отъ всѣкакви други мисли и се насочи изключително върху себе си, върху purusha, за да го отдѣли отъ prakrti, която е природата като противоположна на purusha, на самото, и е значи обектътъ спрѣмо него, който е само субектъ, — и така да го схване въ неговото отличие отъ всичко обективно, въ неговата пълна уединеностъ. Така втората и третата сутра на първата книга казватъ: „Уога е усилието, напрѣгането, да се спратъ деятелноститѣ, функциитѣ на нашето мислене“, и „тогава се постига престояването на виждача (на purusha) въ неговата собствена природа“. „Въ противенъ случай, казва по-нататкъкъ четвъртата сутра, той сподѣля природата на деятелноститѣ.“

А именно, както учеше sâmkhyam, purusha не е деятеленъ, не подлежи на никаква промѣна, ами винаги постоянствува въ своето битие. Той само съзерцава, гледа, именно гледа prakrti и каквото произхожда съ нея, а това се отражава единъ видъ въ него, та му се струва, като че всичко туй засѣга направо него; сжщо тъй както онова, което се отражава въ огледалото, изглежда да се движи самъ, ако се движи и промѣня огледалото, така и purusha, гледайки prakrti и нейнитѣ промѣни, мисли, че това става съ него и въ него. Така purusha не е никакъвъ деецъ и дви-

гателъ въ свѣта, ами само простъ пасивенъ гледачъ, който обаче, не съзнавайки това, отнася всичко, що гледа, къмъ себе си и така се вълнува отъ него, се радва или страда, или по-скоро страда, защото за мждреца собствено всичко е страдание (sarvam duḥkham eva vivekinaḥ, казва петнайсетата сутра на втората книга). А това страдание има своята основа именно въ връзката между гледача (purusha) и онова, що има да се гледа (prakrti). Тази връзка пкъкъ произлиза отъ незнанието. Ако следвателно мждрецътъ, yogin, иска да се освободи отъ всѣко страдание, да получи пълна свобода отъ всичко обективно, отъ всичко, що не е той, що му е чуждо, той трѣба да отстрани незнанието, а това става, когато отъ истинското познание се разкъса връзката между purusha и prakrti, когато purusha вникне въ различието между него и prakrti; и така той дойде до съзнание на своята пълна отдѣлностъ, уединеностъ отъ prakrti, съ която той нѣма нищо общо. Тогава мждрецътъ, yogin, е постигналъ висшата целъ, която учението уога, както и sâmkhyam, нарича kaivalyam, уединеностъ, свобода, абсолютностъ, т. е. постоянство на мисълта като чиста мисълъ въ самата своя сжщина.

За тая целъ уога-та иска да се вдълбочи човѣкъ въ своята вжтрешностъ, откъсвайки се отъ всичко обективно. Туй обективно, prakrti, или както обикновено се нарича тая въ това учение, dr̥ṣyam (онова, що се вижда, що има да се види), се състои отъ тритѣ гуни (gunâḥ) sattvam, rajas и tamas, чието значение обаче не е ясно изтъкнато въ сутритѣ на Pataljali. Споредъ 18.-та сутра на втората книга prakrti или dr̥ṣyam има, съобразно съ тия гуни, като характеръ освѣтление, проявление въ деятелностъ и бездвижностъ (sthiti). Нейната целъ е наслаждение, както и спасението на purusha, на гледача (drashtr). „Това е единствената целъ, на която служи сжщината на видимото“, казва 21.-та сутра на тая книга. А щомъ purusha е постигналъ тая своя целъ, за него prakrti като гледана е унищожена, макаръ тя да не е съвсемъ унищожена, защото съществува и се проявява въ деятелностъ за другитѣ purushâḥ, които още пребждватъ въ незнанието и значи не сж постигнали целта, спасението. „Спрѣмо оня, който е постигналъ своята целъ, тя е унищожена, и

пакъ не е унищожена, защото тя е обща на всички отъ него различни.“ (22. сутра на втората книга.) Тогава и гунитѣ преставатъ да се промѣнятъ, щомъ сж постигнали целта, да докаратъ до спасение purusha, и се отвърщатъ отъ него, който постига абсолютността (kaivalyam), която се определя като постоянстващата въ собствената си природа сила на духа. (33. сутра на четвъртата книга, съ която се свършватъ сутритѣ на Patañjali.)

§ 68.

Cittam (съзнание или мислене).

Значи всичко, що произхожда предъ зора на гледача, на purusha, е промѣна на prakṛti подъ действието на гунитѣ; то съставя цѣлостта на обективното, което обгръща не само външния миръ, който въ учението се схваща подъ названието bhûtāni (елементитѣ на външния свѣтъ), ами и цѣлостта на психичнитѣ органи и дейности или функции, които обикновено се обгръщатъ въ това учение въ израза cittam, мислене или съзнание. Именно и онова, що произходи въ нашето съзнание, всичко това е сжщо тѣй дейностъ на prakṛti, не на purusha или гледача, на самото, и тая дейностъ се отражава въ purusha, който, намирайки се въ заблуждение, зима това като нѣщо свое, въображава си, че той действува и се проявява въ всичко това. „Въ всички функции на manas (ума, съзнанието) трѣба да се помни, че действителниятъ гледачъ или възприимачъ е презъ цѣлото време purusha или самото. То е, което временно е заинтересувано въ онова, що произхожда, макаръ и да не е погълнато въ него освенъ по едно заблуждение. Както месецътъ, който се отражава въ струитѣ на водитѣ, самото се явява като движещо се въ вълнитѣ, които се биятъ о него отъ широкия океанъ на prakṛti, ала въ действителностъ то не се движи.“¹⁾

Тоя cittam, който служи на purusha като на неговъ господарь, за да познае той чрезъ него външнитѣ нѣща, и го придружава навсѣкжде, принадлежи къмъ обективната областъ на битието, и като такъвъ той е сборище, агрегатъ отъ впечатления, които се обединяватъ отъ purusha.

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 336—337.

Така cittam може да посредничи между purusha и обективния миръ, като единъ видъ се преобладава отъ двата фактора.

§ 69.

Функции на cittam и морални качества.

Това съзнание (cittam) се проявява въ петъ умствени акта или функции (vṛtti, мн. число vṛttayah), а именно: правилно познание (pramāṇam), погрѣшно познание (viparyaya), необсновано или произволно познание или блѣнъ (vikalpa), спане (nidrâ), възпроизвождане или припомняне (smṛti).

1. Правилното познание бива сетивно възприимане, изводъ или извличане и свидетелствуване, предимно на ведата.

2. Опакото или погрѣшно познание се спира при онова, което не е самата сжщина на нѣщата.

3. Произволното познание има обикновено своята основа въ думитѣ; не познавайки самия предметъ, човѣкъ се води често по смисъла на думата, която означава предмета; така напримеръ се говори за ума на purusha, когато purusha нѣма умъ като своя принадлежностъ, ами е самъ умъ или познание.

4. Спане е сжщо тѣй умствена дейностъ на съзнанието (cittam), „която не почива върху реална представа“. Споредъ коментаторитѣ и въ време на спане трѣба да става нѣкаква дейностъ, поради което ние казваме, че сме спали добре или зле.

5. Въспоминанието се състои „въ неотстранението на единъ обектъ, който сме схванали“.

Тѣзи деятельности или функции на съзнанието трѣба именно споредъ уога-та да се потиснатъ, да се отстранятъ, а това може да стане или чрезъ упражнение, или чрезъ безстрастие, чрезъ отсъствие на страсть. Упражнението е повтаряното усилие, което води къмъ постоянствуване на мисълта въ потисването, и което най-накрая води мисълта, съзнанието къмъ свобода отъ всѣка дейностъ и къмъ пребждване въ неговия постояненъ характеръ, дето то никакъ не се промѣня. Безстрастието е съзнанието, че е постигнато самообладание, което не проявява вече никакви желания било за възприимливи, било за откровени чрезъ писанията

объекти. И въ това преодоляване на всъкакви желания лежи върхътъ, къмъ който трѣба да се стреми оня, който е усвоилъ учението на уога-та. (16. сутра на първата книга.)

Покрай умственитѣ деятельности съзнанието е обладано отъ петъ морални качества, афекти, които сж му присжци отвѣки, и които сжщо се отслабватъ и най-сетне унищожаватъ чрезъ уога-та. Тия така наречени *kleśāḥ* (ед. число *kleśa*, първоначално мжка, страдание) сж: незнание, себичностъ или егоизъмъ, любовъ, омраза и привързаностъ къмъ живота и къмъ свѣта. Отъ тѣхъ незнанието е собствено основата за другитѣ четири и се състои въ това, че се зима невѣчното, нечистото, пълното съ болка и страдание и не-самото за вѣчно, чисто, пълно съ наслада, за самó. Себичността (*asmitā*) се състои въ отъждествяването на субйекта (на гледача) съ мисълъта или съзнанието. Любовта почива върху наслада, омразата върху болка. Привръзването къмъ живота най-сетне се основава върху самодоволството.

Освѣнъ това съзнанието е изпълнено отъ впечатления (*vāsanāḥ*) и отъ предишни впечатления или предразположения (*samskāraḥ*), коитосж остатъци отъ предишни дѣла, произлѣзли отъ моралнитѣ качества. Тѣзи остатъци отъ дѣлата като резултатъ или плодъ отъ живота се предаватъ на съзнанието въ бждещото съществуване и опредѣлятъ тука характера на живота, както отъ семето пониква опредѣлено растение. Тѣй получава своята особеностъ съзнанието преобладавано отъ една страна отъ гледача (*paṅuṣhā*), отъ друга отъ онова, което се гледа (*prakṛti*). То съставя така висшата форма, до която достига въ своето промѣнение и развитие *prakṛti*, преследвайки съ това като крайна задача, следъ като се прекара една епоха на окованостъ на гледача, да му внуши истинско познание, съ което да познае своята сжщинска реалностъ като отлична отъ всичко обективно.

§ 70.

Дейностъ на йогинския мждрецъ (yogin).

Но понеже свръзката между субйекта и обйекта съ това съзнание не е завинаги обезпечена, ами подъ влиянието на желанията, които иматъ своята причина въ тѣлото, може да настане пакъ състоянието на незнание съ всички негови

последници, мждрецътъ *yogin* трѣба съ всички средства да гледа да се задържи въ това единъ пжтъ постигнато състояние, като се отдаде на пълна осамотеностъ и аскеза, забравяйки всичко околно.

За тая цель мждрецътъ трѣба чрезъ разни не само умствени, но и тѣлесни средства да съдействува за пълното отстранение на всъкакви смущения и пречки, които могатъ да бъркатъ на крайната цель, именно на съсрѣдочаването на мисълъта върху самия *paṅuṣhā*, и които идатъ особено отъ дейността на сетивата. Така учението препоръчва покрай непосредното познание и известни аскетични деяния, които идатъ да спомогнатъ за освобождението на *paṅuṣhā* отъ оковитѣ, които го придържатъ о *prakṛti*. Тия предписания на уога-та, които съставятъ единъ важенъ дѣлъ въ учението, образуватъ оня дѣлъ, който се нарича *kaṅṅayoga* или *krīyāyoga* (дейната уога) за разлика отъ *jñānayoga* (уога на познанието), която почива върху *sāṅkhyā*-та. Тука наистина се срѣщатъ твърде своеобразни наредби, които на пръвъ погледъ изглеждатъ крайно чудновати, ала почиватъ върху вѣрната мисълъ, че сетивни впечатления много често бъркатъ на сериозно вдѣлбочаване на мисълъта въ единъ отвлѣченъ предметъ. Не сме ли и ние често забелѣзали, колко по-лесно можемъ да се отдадемъ на дѣлбоки философски размишления при ноцна тишина, не смущавани отъ нищо външно, отколкото когато денемъ нахлуватъ отъ вси страни впечатления въ нашитѣ сетива?

Заради това именно уога-та отдава голѣмо значение за постигане на крайната цель на учението на дейната уога, която *Patañjali* прибавя къмъ уога-та на познанието, що съдържа основнитѣ мисли на *sāṅkhyā*-та, заети отъ тамъ.

Докато дѣлата на истинския мждрецъ, *yogin*, не сж нито добри нито лоши, т. е. нѣматъ вече характера на нравствени деяния, защото той е излѣзълъ изъ кръга на нравственостъта и е гостигналъ истинско вдѣлбочаване въ себе си, което го води къмъ последното, висшето стжпало на битието, дѣлата на другитѣ човѣци сж добри, лоши или смѣсени. Въ тѣзи дѣла се проявяватъ остатъцитѣ отъ ония дѣла, които въ миналото не сж намѣрили своето пълно възмездие въ страданията и сж назрѣли за такова възмездие въ новото съществуване. А именно тия остатъци се

развиватъ въ дѣла поради това, че тѣ образуватъ въ новото сществуване единъ видъ спомени отъ миналото, които даватъ поводъ за съответни дѣла. А тая връзка отъ дейность, която съставя причината за безконечно повтаряне на живота, има основата си въ обстоятелството, че стремжтъ, волята къмъ животъ е вѣченъ, освенъ ако той не се прекжсне отъ истинското познание, постигнато чрезъ пълно вглжбяване, потъване въ себе си (*samâdhi*), което е последното стжпало къмъ придобиване на абсолютността (*kaivalyam*).

Но самото познание на *purusha* като отдѣленъ отъ *prakrti* или *drçyam*, както я нарича *yoga*-та, не е достатъчно, за да се постигне крайната целъ, пълното отдѣляне, уединение на *purusha*, ако не се прибавятъ известни практически изпълнения, въ които *yoga*-та именно се отличава отъ *sâmkhya*-та, която постига висшето благо само чрезъ познание. Именно нашиятъ умъ, който се намира подъ постоянното влияние на околния свѣтъ при посредството на сетивата, които водятъ къмъ разни вълнения, скоро би се отвърналъ отъ висшето състояние, ако той не би получилъ помощъ отъ известни средства, които го каляватъ и го правятъ повече въ състояние да противустои на подобни смущения и пречки, които биха го отвърнали отъ вглжбяването въ самия себе си и въ приобщение къмъ висшето благо.

§ 71.

Особенитѣ средства на *yoga*-та.

Тия особени средства на *yoga*-та, а именно на *krîyâyoga* (дейната *yoga*) сж, както казва първата сутра на втората книга: покаяние, аскеза (*tapas*), изучване на ведата и преданостъ на бога. Тая *yoga* преследва съ това като задача подкрепа на вглжбяването (*samâdhi*) и ослабване на мжжитѣ, афектитѣ (*kleçâh*; втора сутра на сжщата книга).

Преданостъта къмъ бога (*îçvara*), която е само едно отъ средствата, и дори не най-важното, за да се възвиси единъ *yogin* до крайното стжпало, именно до освобождение и пълно осамотение, се състои въ това, че човѣкъ въ своята дейность има предъ видъ бога, безъ да очаква отъ това никаква награда въ видъ на свѣтски приятности. Тая преда-

ность спомага много за подкрепа на съзерцателната дейность и съ това за придобиване на висшата целъ на *yoga*-та, безъ обаче самиятъ богъ да съдействува въ това, защото той не се явява както активна личность, ами като идеалъ, който е въ състояние, като му се отдадемъ, да ни вдъхне настроение благоприятно за крайната задача на *yoga*-та. Самиятъ богъ (*îçvara*) се опредѣля въ 24.-та сутра на първата книга като „единъ особенъ *purusha*, който въ противуположность съ другитѣ *purushâh* не се засѣга отъ афекти, деяния, плодове отъ дѣлата и остатъци отъ тѣхъ“; той е учителтъ на предцитѣ, защото не е ограниченъ отъ времето, и се изражава въ свещения звукъ от, чието мислене и произнасяне способствува за целта на *yoga*-та. Сутра 25. на първата книга дава и единъ кжсъ изразенъ доказъ за неговото сществуване съ думитѣ: „Въ него е засилено семето на всезнанието до непревъзможване.“ Тоя доказъ обяснява *Deussen* така: „Интелектътъ, който е присжщъ на всѣко познаващо сщество, на всѣки *purusha*, е единъ принципъ, който е насоченъ къмъ всезнание; нашето съзнание обхваща вселената, безкрайния просторъ, безкрайното време, безначалната и безкрайна каузална свръзка на нѣщата; само че при насъ това всеобемащо познание е дадено потенциално и ограничено върху кржга на узнаваемото. Тая ограниченостъ предполага неограниченото, цѣлостъта на всичко знание, а това пѣкъ единъ носителъ на всезнанието, *îçvara*, като оня *purusha*, въ когото само потенциалното у насъ всезнание е отвѣки актуално. Това актуално всезнание на бога се постига и отъ човѣцитѣ чрезъ усъвършението на *yoga*-та.“¹⁾

Въ това понятие за бога индийскитѣ коментатори виждатъ една важна мисль въ учението на *yoga*-та, която съ това се отличава отъ *sâmkhya* въ основнитѣ мисли; защото въ *sâmkhya* отсжтствува съвсемъ туй понятие. А именно *Kapila* не отрича собствено сществуването на такова едно висше сщество, ами той намира, че то не може да се докаже, пѣкъ и не е никакъ неизбѣжно за обяснението на свѣта; ето защо той съвсемъ не се спира върху това поня-

¹⁾ P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, dritte Abteilung. Стр. 546.

тие, което не играе никаква роля във неговото учение. За ради това учението на Kapila е било наречено атеистичната *sāṃkhya*, докато системата на Patañjali е теистична *sāṃkhya*.

„Рожководната мисъл на *yogin*-итѣ, казва единъ индийски мислителъ, бѣ, че има едно върховно божество, което е чисто умствено, или само душа, свършено свободно отъ скърби, дѣла, награди и желаня. Неговиятъ символъ е о мъ, и той награждава ония, които му сж горещо предани, улеснявайки постигането на спасението; ала той не го обезпечва направо. Нито е той бащата, създателътъ или покровителътъ на вселената, съ която абсолютно не е свързанъ.“

Второто средство за ослабване на афектитѣ е аскетичното усилие, аскезата, която противудействува на афектитѣ, които бѣха петъ на брой: незнание, себичност, любовъ, омраза и склонностъ къмъ живота, когато тѣ се проявяватъ безсъзнателно, докато противъ съзнателното имъ проявление трѣба да се противудействува чрезъ медитация.

Медитацията или вглѣбяването (*samādhi*) може да бжде насочена било къмъ единъ и сжщъ обектъ, върху който продължително се задържа нашата мисълъ, било къмъ неопредѣленъ обектъ. Първото е съзнателна медитация, второто безсъзнателна медитация. Последната медитация е свободна отъ всѣкакви функции на съзнанието (*cittam*), както и отъ афекти и впечатления; тя е и крайна целъ на потъването на мисълъта и се нарича беззачатъчно, безсеменно вглѣбяване (*nirvīja-samādhi* или *avīja-samādhi*), защото нѣма семе, отъ което да изпъкне пакъ или да се разпусне, развие наново като опредѣлено вглѣбяване, което въ всѣки случай стои на едно по-низко стѣпало отъ безсъзнателното, защото то се привлича и задържа отъ опредѣленъ обектъ и така гъне въ известенъ размѣръ още въ областъта на *prakṛti*.

§ 72.

Членове на *yoga*-та (*yogāṅgāni*).

Това вглѣбяване съставя крайния членъ отъ осемтътъ способа или таканаречени члена на *yoga*-та (*yogāṅgāni*), чрезъ практикуването на които, както се казва въ 28. сутра на втората книга, „изчезва нечистотата и се възпалва знанието до познание на разликата“, сир. до съзнание на отликата

на *purusha* отъ *prakṛti*, чрезъ което се постига последната целъ на *yoga*-та, уединеностъта на субйекта, на гледача, абсолютностъта (*kaivalyam*).

Тия осемъ члена сж дисциплина, собствена дисциплина, (правилно) седене, уреждане на дишането, прибиране (на органитѣ), връзване (на съзнанието), размишление и вглѣбяване или потъване.

Дисциплината (*yama*) се състои въ проява на следнитѣ петъ добродѣтели: неувреждане, правдивостъ, некрадене, цѣломъдрие и безимотностъ. Тая дисциплина, която засѣга другитѣ, е задължителна за всѣки *yogin*, безъ разлика на каста, мѣсто, време и особени условия. Дисциплината пѣкъ спрѣмо себе си (*niyama*) се проявява сжщо така въ петъ добродетели, които се отнасятъ до самия *yogin*, и които сж следнитѣ: чистота, доволностъ, аскеза, изучване (на ведата) и преданостъ къмъ бога. Извършването на тия добродетели, както и избѣгването на тѣмъ противнитѣ деятельности е свързано съ добри последици за дееца, които понѣкога дори сж прекалени. Новъ всѣки случай съ тия предписания се иска отъ мждреца нравствено поведение, което споредъ *yoga*-та е добра подготовка къмъ по-нататъшната дейностъ за постигане на висшето благо. Въ тая дейностъ три „члена“ на *yoga*-та съдържатъ тѣлесни предписания и три умствени наредби.

Така като добра подготовка къмъ мисленото вглѣбяване се иска правилно седене, което трѣба да бжде крепко и удобно; така се получава едно отпускане на мускулното напрѣгане, човѣкъ става безчувственъ спрѣмо температурни влияния, спрѣмо наслада и болка, а съ всичко туй се постига добро разположение за медитация. Къмъ това трѣба да се прибави правилно уреждане на дишането, което съ своята неправилностъ спомага за разсѣйване на съзнанието (*cittam*), докато правилното вдишане и издишане успокоява съзнанието. Даватъ се дори и подробни упѣтвания, какво трѣба да бжде дишането, за да не се разсѣйва съзнанието, а да се задържа то въ опредѣлена посока. Най-сетне и сетивнитѣ органи, а именно петътъ органа на познанието и петътъ органа на действуването (на говорене, схващане, ходене, изпразване и възпроизвождане), които посрѣдничатъ между съзнанието (*cittam*) и външнитѣ обекти, трѣба да се „прибератъ“, т. е. да се отстрани връзката имъ съ съот-

ветнитѣ обьекти, подражавайки така на самата природа на съзнанието, което се оттегля въ себе си; защото сетивнитѣ органи съ своята неспѣвана дейность смущаватъ умственото съсредоточаване.

Тритѣ висши умствени члена на уога-та се отнасятъ направо до съзнанието. Първото отъ тѣхъ е „връзването“, т. е. задържането на съзнанието на едно мѣсто, така че да не блуждае то невъздържано въ разни посоки; като таково мѣсто се посочва върхътъ на носа, пжпъкътъ, небото и пр.; отъ това следва вториятъ членъ отъ тия умствени средства, именно размишлението, което е насочване на мислителната способность върху една точка, единъ обьектъ. То води особено къмъ успокоение на съзнанието и къмъ превъзможване на афектитѣ. Като последенъ членъ отъ уога-та и като резултатъ отъ цѣлото проявление на уога-та се явява найсетне вглжбяването, мисленото потъване, което „отражава само обьекта и нѣкакси се освобождава отъ собствената си природа“; съ други думи то е онова висше състояние, въ което съзнанието е тѣй напрегнато въ предмета на своята дейность, е потънало въ него, че забравя съвсемъ себе си и е погълнато отъ предмета на мисълта, който единствено го озарява.

§ 73.

Kaivalyam (абсолютность).

Тѣзи последни три члена или способа на уога-та съставятъ заедно онова, което въ учението се нарича *samyama* (крепка задръжка или съвмѣстна схватка); чрезъ придобиването на тоя троенъ способъ се постига и „свѣтлината на съзнанието“, т. е. блѣсва истинското познание, а именно познанието на разликата между *purusha* и *prakṛti*. Докато предишнитѣ петъ члена сж вънкашни, тритѣ момента на *samyama* се наричатъ вътрешни и се проявяватъ въ постепененъ възходъ, водейки къмъ крайното състояние на *nirvīja-samādhi*, т. е. на вглжбяването, въ което сж унищожени дейноститѣ на съзнанието (*cittam*) и премахнати всички зачатъци на афекти и заложенни впечатления. Тогава *purusha* се връща въ своята истинска сжщина, окончателно освободенъ отъ онова незнание, което го караше да

вижда себе си въ проявитѣ на *prakṛti*, и напълно уединенъ отъ нея. Въ това състояние „поради безкрайността на неговото знание, което е освободено отъ всички спѣнки и петна, всичко друго, което може да бжде предметъ на познание, е безъ значение“; тогава *purusha* не живѣе въ извѣстенъ моментъ на времето, ами стои безвременно въ вѣчността и вижда предъ себе си цѣлата безкрайна редица на времето. А заедно съ това настава и за *prakṛti* краятъ на редицата отъ промѣни на нейнитѣ свойства (*gunâh*), понеже тѣ сж постигнали своята задача, да докаратъ *purusha* до съзнание на своята абсолютна отдѣлность (*kaivalyam*), и самата *prakṛti* дохожда въ спокойствие. Наистина обаче това нейно спокойствие се отнася само до оня *purusha*, който е постигналъ висшето познание, защото дѣлото на *prakṛti* продължава за другитѣ *purushâh*, понеже и това учение не приема само единъ общъ умственъ принципъ, ами единъ принципъ, който сжществува въ многобройни *purushâh*.

§ 74.

Yogin като чародеецъ.

Преди да постигне висшето благо, пълната уединеность на своя *purusha*, откъсването му отъ всичко свързано съ *prakṛti*, *yogin*, прилагайки *samyama*, придобива надприродни сили или способности (*vibhūtayah*, ед. число *vibhūti*), които правятъ отъ него единъ чародеецъ въ очитѣ на народа. Така напримеръ той притежава знание на минало и бждещо, разбира гласа на животнитѣ, има познание за предишното раждане (сжществуване), за края на живота, както и за съзнанието на другия; той може да стане невидимъ („отъ приложение на *samyama* върху собствената тѣлесна форма произлиза чрезъ дисконтинуитета между окоето и видимостта, който спира властта, да бжде той забелѣзанъ, невидимостъ“, казва 21.-та сутра на третата книга); той придобива силата на единъ слонъ и пр. Прилагайки *samyama* върху слънцето, той получава знание за всемира, а върху месеца и поларната звезда познание на наредбата на звездитѣ и на тѣхния вървежъ. Той дори може да върви въ въздушното пространство (42. сутра), придобива небесенъ слухъ, всезнание и власть надъ элементитѣ.

Всичко това не бива да ни очудва, като имаме предъ видъ, че подобни чудновати работи се разправятъ и върватъ въ края на гръцкия миръ и въ срѣдата на новоплатоничитѣ, както и въсредъ християнството. За примеръ отъ онова, що се разказва съ пълна вѣра за надприродната мощъ на йогинитѣ, ще приведемъ единъ случай, който се посочва отъ единъ индийски авторъ въ една книга излъзла въ Лахоре, Индия, въ 1880. година като станалъ около годinata 1700: „Преди нѣщо 180 години единъ уоџин минавалъ презъ Mysore и посетилъ раджата, който го приелъ съ голѣма почитъ и гостолобие. Въ това време набобътъ (упразителътъ) на Arcot посетилъ Mysore и всички отишли съ уоџин'а въ неговата асгата (пустиннишко жилище). Набобътъ, който билъ мюсюлманинъ, попиталъ: „Каква мощъ имате вие, за да си присвоявате божествени почести, и какво имате, за да се наричате божествени личности?“ Единъ уоџин отговорилъ: „Да, ние притежаваме пълната божествена мощъ, да вършимъ всичко, що може да върши богъ,“ и уоџин'ътъ зелъ една пржчка, далъ ѝ божествена сила и я хвърлилъ въ небото. Пржчката се превърнала въ милиони стрели и изпорѣзала на кжсове клоне на плоднитѣ дървета, гръмъ захваналъ да ечи въ въздуха и мълнии зели да свѣткатъ, дълбокъ мракъ се прострѣлъ върху земята, облаци затулили небото и пороенъ дъждъ почналъ да вали. Предстояло опустошение; и всѣдъ тая борба на елементитѣ, гласътъ на уоџин'а се чулъ да казва: „Ако дамъ повече мощъ, свѣтътъ ще разпадне въ развалини.“ Народътъ умолявалъ уоџин'а да усмири това всемирно опустошение. Той се съгласилъ, и бурята и гърмотевицата, и дъждътъ и вѣтърътъ, и огньтъ и всичко спрѣло, и небото станало сжщо тѣй ведро и спокойно както винаги.“¹⁾

VI. Vedânta или uttara-mimânsâ.

§ 75.

Сутритѣ на Bâdarâyana.

Въ една сбирка отъ 555 сутри, известна подъ името brahma-sûtrâni или vedânta-sûtrâni, приписвани на Bâdarâyana,

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 353—354.

се излага накжсо едно отъ най-важнитѣ и най-разпространитѣ философски учения въ Индия, познато подъ името vedânta, сир. „край на ведата“. Съ това име собствено първоначално се означаватъ ония части отъ ведата, които съдържатъ като заключителенъ дѣлъ отъ богословскитѣ разправи философски размишления, въ които се разсждава върху сжщината на божеството, върху произхода на свѣта, върху душата и нейното безсмъртие и пр., и които се наричатъ упанишади. Основнитѣ мисли, що се изказватъ въ тия упанишади, дадоха поводъ поради живото философско движение, което се бѣ разпространило съ течение на времето низъ цѣла Индия, да се образуватъ многобройни школи, голѣмъ дѣлъ отъ които се придържаха о тия основни мисли, като ги разработваха по единъ доста еднороденъ начинъ въ особена ситема. И това учение получи сжщото название vedânta, съ което се назоваваше именно оня литературенъ източникъ, изъ който бѣ възприело то своитѣ главни идеи. Тоя литературенъ източникъ бѣха тѣй нареченитѣ стари или класически упанишади, дето се изказваше учението за âtman като непознаваемъ, едничкъкъ реаленъ и като наша сжщина, която сетне се отъждествява съ сжщината на свѣта. Тѣзи основни идеи дадоха ядката, отъ която поникна богатата философска спекулация въ Индия, на чело на която стои vedânta-та, която Максъ Мюлеръ нарича родната философия (the native philosophy) на Индия и нейна първа рожба.¹⁾

Съ течение на времето философскитѣ идеи на това учение, което по всѣка вѣроятность се е развивало въ разни много или малко отлични едно отъ друго схващания, е било грижливо промислено и изложено въ сутри, отъ

¹⁾ „Ако изобщо може да се каже, че народътъ индийски днесъ има нѣкаква религиозна система, то тя може да се намѣри въ философията vedânta, чиито ржководни начала до известенъ размѣръ сж познати въ всѣко село.“

„... и докато Индия е Индия, никой не ще угаси оня старъ духъ на ведантизма, който вдишва всѣки индусъ отъ най-ранна възраст, и въ различна форма прониква дори молитвитѣ на идолс-поклонника, както и спекулациитѣ на философа и пословицитѣ на просяка.“ (M. Müller, India: what can it teach us. Въ немския преводъ на C. Cappeller, Was kann Indien uns lehren. Стр. 295.)

които сж запазени 555-тѣ сутри, приписвани на Bâdarâyana и наречени vedânta-sûtrâni или brahma-sûtrâni.

За Bâdarâyana, подѣ името на когото сж предадени на потомството тѣзи сутри, не е нищо друго известно вѣнѣ отѣ името му. Вѣ Индия той често се е обявявалѣ идентиченѣ съ предпологания събирачѣ на индийския националенѣ епосѣ mahâbhâratam, именувания Vyâsa. Ала и това посочване, па и да би било то вѣрно, не би ни дало нѣкакво особено освѣтление върху личността на съставителя на сутритѣ, защото и за Vyâsa не се знае нищо повече. При липсата на точни дани върху историята на книжовността вѣ Индия, която е обикновеното правило тукѣ, не се печели много и съ това, ако се каже, че сутритѣ на vedânta-та сж по време по-рано съставени отѣ тѣй-известната подѣ името bhâgavad-gîtâ часть отѣ mahâbhâratam, която съдържа именно простонародно и по-общодостъпно обяснение на ведантическитѣ учения.

§ 76.

Çankara и неговиятѣ коментарѣ.

Повече сведения притежаваме за оня виденѣ коментаторѣ на тия сутри, който измежду многото коментатори, занимавали се съ философското съдържание на тѣзи сутри, е сполучилѣ да спечели най-вече привърженици и последватели на учението съ своето изложение, което можеби не винаги е напълно сходно съ самитѣ основни идеи на Bâdarâyana, и вѣ което той очевидно е вложилѣ много свое. Тоя индийски мислителѣ е Çankara, който е живѣлѣ вѣ осмото и деветото столѣтие подирѣ Христа (споредѣ Deussen'a той е роденѣ вѣ 788. година). Проникнатѣ отѣ истината, съдържаща се вѣ класическитѣ упанишади и намѣрила сбитѣ изразѣ вѣ думитѣ: „Вѣ единѣ полустихѣ ще ви кажа, каквото е било проповѣдвано вѣ хиляди тома: brahman е истински, свѣтѣтѣ е лъжовенѣ, душата е brahman и нищо друго“, и оформена вѣ сутритѣ на Bâdarâyana, Çankara си поставилѣ за жизнена целѣ, пжтувайки по цѣла Индия, да развива и проповѣдва ведическото учение на упанишадитѣ, върху което почиватѣ и сутритѣ на Bâdarâyana, и схващайки го вѣ особена, колкото се може отѣ противуречнята на упанишадитѣ осво-

бодена система, да го прокара вѣ индийския мирогледѣ, борейки се притова противѣ ония течения, които бѣха напуснали почвата на ведата и между това бѣха намѣрили широко разпространение вѣ Индия.

Придържайки се предимно о сутритѣ на Bâdarâyana, които той по свой начинѣ коментира нашироко, Çankara сполучва да построи едно учение, което собствено представлява едно продължение и по-свободно и по-дълбоко разработване на индийския мирогледѣ, основитѣ на който се съдържатѣ вѣ упанишадитѣ, и поради това отговаря тѣй на индийския духѣ, щото съчинението му çârîraka-bhâshyam споредѣ Deussen'a и днесѣ още се ползува вѣ Индия съ най-голѣмо уважение като сжщинското главно съчинение на цѣлата индийска философия. Това мнение се намира вѣ пълно съгласие и съ оценката, която даватѣ на системата на Çankara най-виднитѣ представители на историческата философска мисълѣ вѣ Индия. Така Mâdhava, наистина обаче привърженикѣ на неговото учение, който е действувалѣ като ржководител на една манастирска школа, основана отѣ самия Çankara, вѣ своето съчинение „Обзорѣ на всички системи“ (sarva-darçana-samgraha) нарича учението на Çankara „вѣнец на всички философски системи“, а Madhusûdana-Sarasvatî, който е живѣлѣ между четиринайсетото и шестнайсетото столѣтие, казва за сутритѣ на Bâdarâyana и за учението на Çankara: „Тая учебна книга е отѣ всички най-главната; всички други учебни книги служатѣ само за нейно допълнение.“ Заради това трѣба високо да я ценятѣ ония, които чезнатѣ за спасение; и то вѣ онова схващане, което е било изложено отѣ достопочтенитѣ нозе на пресвѣтлия Çankara.“

§ 77.

Голѣмото значение на vedânta.

Впрочемѣ това не е само мнението на видни представители на индийската мисълѣ. И вѣ западната философия тоя крайно оригиналенѣ и своеобразенѣ възгледѣ върху свѣта и живота е намиралѣ възторжени почитатели. Така къмѣ тоя мирогледѣ се отнасятѣ предимно следнитѣ думи на немския философѣ Шопенхауерѣ: „И отѣ всѣка страница (на упанишадитѣ) лѣхатѣ насреща ни дълбоки, първобитни,

възвишени мисли, докато висока и свещена сериозност витае надъ цѣлото. Всичко дише тука индийски въздухъ и първобитно, сродно съ природата съществуване... То е най-благоприятното и най-възвисяващо четиво, каквото е възможно въ свѣта: то е бивало утехата въ моя животъ и ще ми бжде утеха и при смъртъта.“¹⁾ И Максъ Мюлеръ, цитувайки тия думи на „едного отъ най-великитѣ философски критици“, изказва своето пълно съгласие съ тѣхъ, като признава, че презъ цѣлия си животъ той е билъ твърде пристрастенъ къмъ ведантата, на която се чувствува задълженъ за много нѣщо, което му е било отъ полза въ тока на неговия животъ. И по негово убеждение ние можемъ да извлѣчемъ отъ ведата или ведантата сжщо тѣй важни и полезни учения, както и изъ Омира и Виргилия или изъ системитѣ на единъ Платонъ или Спиноза.²⁾ „... и за човѣци пригодни да водятъ съзерцателенъ животъ азъ не зная по-добра подготовка отъ vedânta.“³⁾

Това учение, върху което собствено почива цѣлата индийска философия, и което има основата си въ упанишадитѣ, тѣй отговаря на индийския духъ, щото и днесъ още по думитѣ на Максъ Мюлера неговитѣ ръководни основоположения сж познати до известна мѣрка въ всѣко село въ Индия.

§ 78.

Основната мисълъ на учението.

Основната мисълъ на това учение е, че действителността е единство между субйективната и обйективната сжщина, мисълъ, на която единъ мждрецъ, на име Uddâlaka Āruni, въ едно поучение на своя синъ Çvetaketu дава изразъ съ думитѣ „tat tvam asi, това си ти“, сир. основата, сжщината на свѣта

1) A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften. Herausgegeben von Julius Frauenstädt. Vierte Auflage. Zweiter Band. Leipzig 1878. Kapitel XVI. Einiges zur Sanskritlitteratur. § 185. Стр. 427.

2) M. Müller, India: what can it teach us. Въ немския преводъ на C. Cappeller, Was kann Indien uns lehren? Стр. 218—219.

3) M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 193.

това е твоята сжщина, твоео самó, твоятъ âtman. Сжщата тая мисълъ се изказва въ brhadâranyaka-upanishad въ формата „aham brahma asmi, азъ съмъ brâhman“. Въ тая дълбока мисълъ, дето абсолютната сжщина и причина на свѣта, онова, което съставява самата ядка на всичко, отъ което произтича и се обяснява всичко, що съществува като явление, като феноменално битие, въ сжщо време е и самата наша сжщина, онова, което при едно истинско вникване въ себе си откриваме като своето сжщество, или че нашиятъ âtman, нашето „самó“, е тждественъ съ brâhman, индийскитѣ мислители намираха най-вѣрното разрешение на свѣтовната гатанка; а пъкъ на Максъ Мюлера тая „безстрашна синтеза, въплътена въ проститѣ думи tat tvam asi, му се вижда най-смѣлата и най-вѣрната синтеза въ цѣлата история на философията“.

„Учителитѣ на ведантата, стремейки се да пробудятъ въ човѣка съзнанието за идентичността на tat (подъ което се разбира brâhman) и tvam (което пъкъ означава âtman) и, макаръ косвено, на човѣка и бога, изглежда да се движатъ въ най-свѣтлата атмосфера на мисълъта, и въ своитѣ сурови и алгебрически сутри тѣ решаваха тѣзи можщи проблеми съ нетрепваща любовъ къмъ истинага и въ единъ безстрастенъ и истински философски духъ.“¹⁾

„Истинската vedânta въ своята висша и най-вѣрна форма се състои въ пълното отказване отъ всичко, което сме и което познаваме. Тя почива главно върху страховитата синтеза на субйекта и обйекта, върху отъждествяването на причина и действие, на „азъ“ и на „то“. Туй съставя единствената черта на vedânta, единствена, сравнена съ всѣка друга философия на свѣта, която не е била повлияна отъ нея прѣко или косо. Ако само сме схванали еднажъ тая синтеза, ние познаваме vedânta-та. Всичкото останало нейно учение изтича естествено отъ тая една основна доктрина; и макаръ нейни грижливо промислени и проработени подробности да сж пълни съ интересъ, тѣ не съдържатъ никакви мисли тѣй напълно нови по онова време, когато сж били

M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 124.

изречени, както това тждество на субйекта и обйекта, или това пълно поглъщане на обйекта отъ тоя субйектъ.“¹⁾

Крайната целъ на човѣка споредъ *Ѕанкага* е постигането на *brāhman*, а това става чрезъ знанието; чрезъ постигането на *brāhman* именно се премахва напълно незнанието и всичко свързано съ него бедствие и зло, което образува семето за постоянното прераждане на душата (*sam-sāga*). А това прераждане или пжтуване на душата е за индиеца най-великата беда, ето защо неговата главна мисълъ е насочена къмъ туй, какъ да се прекъсне това прераждане. Понеже споредъ привърженика на *vedānta*-та това може да стане, като се премахне причината на прераждането, а тя се състои въ незнанието, заради това ведантистътъ гледа да разбули незнанието и да открие самата действителностъ и така да постигне истинско познание.

§ 79.

Субйектъ и обйектъ.

Коренътъ на незнанието споредъ *Ѕанкага* лежи въ това, както изтъква той въ уводнитѣ думи на своя коментаръ, дето ние пренасяме обйекта, чиято областъ е представата за „ти“ (или както ние бихме казали: за неято), както и неговитѣ свойства върху чисто умствения субйектъ, чиято областъ е представата за „азъ“, и обратно. Такова пренасяне на обйекта и неговитѣ свойства върху субйекта, както и обратно на субйекта и неговитѣ свойства върху обйекта е погрѣшно и създава незнание (*avidyā*). Защото субйектъ и обйектъ, които иматъ за своя областъ представата за „азъ“ и за „ти“ (не-я), сж коренно различни; тѣхната сжщина е тѣй противоположна, както е оная между свѣтлина и мракъ. А на човѣцитѣ имъ е вродено да свързватъ, тѣнейки въ погрѣшно знание, субйективното и обйективното, да пренасятъ сжщината и свойствата на едното върху другото, да ги не отличаватъ едно отъ друго, макаръ тѣ да сж абсолютно различни. Така напримеръ човѣцитѣ казватъ: азъ съмъ слѣпъ, азъ съмъ глухъ, когато слѣпотата, глухотата не сж свойства на ято, което си мисли това, ами на нѣщо отлично отъ него,

¹⁾ M. Müller, *The six Systems* и пр. Стр. 170.

отъ душата. Знание (*vidyā*) е напротивъ точното опредѣление на природата на нѣщата. Ала незнанието, понеже то се основава върху самата психична направа на човѣка, не тѣй лесно може да се открие и премахне и да стори мѣсто на знанието, защото познанието се проявява чрезъ познавателни средства, които пкъкъ предполагатъ въображението, блѣна, че тѣ сж присжщи на ято, че тѣ сж „мои“. „Така стои съ това безначално, безкрайно, вродено пренасяне, което по своята сжщина е едно погрѣшно предположение, предизвиква всички състояния на действуването и наслаждаването (или страдането) и обхваща сетивното възприимане на всички човѣци. Да се отстрани то, което е причината на всичката беда, и да се изложи знанието за единството на душата,—това е целта на всички текстове на *vedānta*-та, а така сжщо и моята задача тука,“ съ тия думи заврѣшва *Ѕанкага* увода на своя коментаръ.

Споредъ това схващане обикновеното, емпирическото познание, което разпокъсва единството на битието въ едно множество и раздвоява това множество въ дветѣ области на субйективното и обйективното и така внася вече отъ самото начало една двойственостъ въ битието, когато то съставя абсолютно единство, е погрѣшно познание, то е незнание, когато истинското знание схваща единството на битието като истинската действителностъ, като самата реалностъ. Така и въ индийската философска спекулация виждаме тука една дълбока мисълъ, която намираме и въ западната наша философия, и споредъ която онова, което схващаме като разнообразенъ емпирически свѣтъ, не е истинското битие, което се крие задъ тоя феноменаленъ свѣтъ, задъ тоя свѣтъ на явления, и което можемъ постигна, ако изобщо ни е възможно това, само съ своята мисълъ.

§ 80.

Brāhman — основа на всичко.

А въ основата на всичко това разнообразие на емпирическия свѣтъ, на тоя миръ отъ „имена и образи“ (*nāma-rūpa*), както казватъ индийцитѣ, лежи едно вѣчно начало, като вездесжща, всемогжща и всезнаеща причина на всичко, и това начало е *brāhman*, едно по своята природа вѣчно,

всемждро и свободно, всезнаещо, съ всемогъщество надарено същество. Съществуването на тоя brāhman се доказва споредъ Śaṅkara отъ това, че то е самото (сжщината, душата) на всичко: защото всѣки приема съществуването на своето собствено самó, като не може да каже: „азъ не съмъ“. А ако не би се приело всеобщо съществуването на самóто, тогава цѣлиятъ свѣтъ би могълъ да каже: „азъ не съмъ“, което е невъзможно. А именно това самó е brāhman. Тоя brāhman е онова същество, така казва втората сутра на Bādaīyana, отъ което произлиза началото, произходътъ, съществуването и разпадътъ на тоя свѣтъ. Не всички обаче признаватъ тая истина. Така простиятъ необразованъ народъ и материалиститѣ (cārvākāh) твърдятъ, че самóто е снабденото съ духовностъ тѣло; други виждатъ самóто въ сетивнитѣ органи, които произвождатъ познанието; други въ manas (ума); други пъкъ въ простата представа на всѣкогашния моментъ, други още въ нищото (śūnyam); нѣкои твърдятъ, че то е душата, която трае и следъ тѣлото, пжува, действува и страда; нѣколцина казватъ, че то е страдащата, а не действащата душа; други пъкъ, че то е различниятъ отъ нея, всезнаещъ и всемогъщъ богъ (īśvara); още други, че то е самóто на наслаждащата се (индивидуална) душа.

Поради тия разни мнения именно става нужда споредъ Śaṅkara, да се посочи възъ основа на текстовеѣ на ведата истинската сжщина на самóто, на brāhman'a.

Първоначално думата brāhman има смисъла на молитва, набожност, светъ животъ и означава собствено човѣшката воля, която се въздига къмъ божеството, каквото се проявява именно въ молитвата, въ набожността и въ светия животъ; отъ тамъ тя получава сетне значение на висшето същество, на основното начало на всичко, а съ промѣнено ударение — на набоженъ човѣкъ, на свещеникъ и на личното висше божество (Brahmān).

Тѣй като brāhman е единъ, еднобитенъ, отъ това следва, че за него не може да се изкаже собствено нищо опредѣлено, че не може да му се приписватъ опредѣлени свойства и качества; brāhman е по своето същество безъ атрибути, безъ отлики и опредѣления (upādhi, множ. число upādhanāh), защото всѣкакви опредѣления биха го ограничили, при-

писвайки му нѣщо обективно. Той не е, както се казва, нито едъръ нито дребенъ, нито голѣмъ нито малъкъ, нито кжсъ нито дългъ, той не може да се чуе, нито да се чувствува, той е вѣченъ, непреходещъ, непостижимъ, неузнаваемъ, „той е различенъ отъ всичко, което знаемъ, и по-високъ и отъ непознатото“. „Отъ него се повръщатъ думитѣ и мислитѣ, безъ да могатъ го намѣри.“ Ето защо за brāhman не може да се изкаже нищо, не може да се даде никакъвъ предикатъ, освенъ че той не е нито такъвъ, нито онакъвъ (neti, neti), или просто да се каже за него па, па (не не). Заради това и когато единъ ученикъ, на име Vāshkali, дошелъ при мждреца Bāhva, за да получи отъ него познание за brāhman, Bāhva все мълчалъ, и когато билъ запитанъ втори и трети пътъ. Най-сетне, когато ученикътъ все стоялъ въ недоумение предъ мждреца, той казалъ: „Ето азъ те поучавамъ (мълчейки, и не изказвайки нищо за brāhman), а ти ме не разбирашъ; тоя ātman мълчи.“

Така щото като едничъкъ белѣгъ на brāhman'a остава битието, биването (sat), но битие съвсемъ отлично отъ емпирическото съществуване, битие въ чистъ Хегеловски смисълъ, което е индентично съ небитие (asat): „той бѣ (преди сътворението на свѣта) като небитие“. Така че за brāhman можемъ каза само, че той е, и нищо повече.

По своята сжщина brāhman е чиста умственостъ, caitanyam, само познание. Съ тая мисълъ обаче не се изказва нѣкакво отличително свойство на brāhman, ами самото негово естество. Сжщо тѣй не бива да се мисли, като че съ това, дето brāhman има битие (той е) и мислене, умственостъ (той е чиста умственостъ), се приписва нему двойственостъ, че значи той има двойно естество, защото битие и мислене сж идентични (както е и у Хегела), и защото brāhman не притежава многостъ, той е абсолютно единство. Сжщността на битието споредъ vedānta-та е собствено умъ, духъ, както и сжщността на духа, на ума е битие, нищо друго. „Тоя ātman се състои напълно отъ познание; т. е. тоя ātman не е нищо друго освенъ умственъ, умственото е неговото изключително естество, както солениятъ вкусъ на буца соль.“

Докази за съществуването на brāhman.

За съществуването на brāhman Śaṅkara дава и особени доказателства, които съ своите разсждения много напомнят космологичното и физикотеологичното доказателство за съществуването на Бога въ западноевропейската философия. Първото от тия доказателства, както се знае, заключава отъ съществуването на свѣта за една причина на тоя свѣтъ, а второто отъ наредбата, отъ целесъобразния строй на свѣта за едно интелигентно същество като създател и крепител на тоя строй. Третиятъ доказъ въ западната метафизика, онтологичниятъ, не се срѣща никакъ у индийскитѣ мислители, затова пъкъ Śaṅkara наводжда другъ единъ доказъ, който посочихме горе, и който Deussen нарича психологичния доказъ.

Ето двата доказа на Śaṅkara, които той дава, тълкувайки две съответни сутри на Bâdarâyana:

1. „А невъзникване на биващето заради невъзможността (asambhavas tu sato, 'nuparatte/h, II, 3, 9).“

„Следъ като нѣкой бжде узналъ отъ писанието, че и пространството и въздухътъ сж възникнали, макаръ и да не можемъ си представи тѣхния произходъ, той би могълъ да попадне на мисълта, че и brāhman е възникналъ отъ нѣщо; защото като чуе, какъ отъ пространството и пр., които сж само промѣни, възникватъ други промѣни, тогава той би могълъ да помисли, че и пространството е възникнало отъ brāhman като отъ една проста промѣна. За отстранение на това съмнение служи настоящата сутра: „А невъзникване“ и т. н.; т. е. не бива обаче да се мисли, че brāhman, чиято сжщностъ е битието (sad-âtma), може да е възникналъ, да е произлѣзълъ отъ нѣщо друго; защо? „заради невъзможността“. Защото brāhman е чистото биваще (безъ опредѣлености). Като такава той (първо) не може да е произлѣзълъ отъ друго чисто биваще, защото не съществува (между обетѣ) никаква преднина, така че не могатъ да се отнасятъ (помежду си) като първобитно и промѣнено; — ала (второ) и не отъ едно биваще снабдено съ опредѣлености, защото на това противуречи опитътъ, тѣй като той показва, че отъ еднаквостта произлизатъ отличия, напр. отъ глината сждо-

ветѣ, ала не отъ отличията еднаквостъ; — сетне (трето) и не отъ небиващето, защото то е безъ сжщностъ, защото писанието (ведата) го отрича, като казва: „какъ би могло да възникне отъ небиващето биващето“, и защото то отрича производител на brāhman, като казва:

„Причина е той, господарь на господаря на сетивата, Никой господарь не е подъ него и никой производител.“

Наопаки, за пространство и вѣтъръ се посочва произходъ, ала нѣма такъвъ за brāhman; това е разликата. И понеже се вижда, какъ отъ промѣни произхождатъ други промѣни, заради това не трѣба непремѣнно и brāhman да бжде промѣна; напротивъ, ако не би се приело едно първично естество като последенъ корень, тогава като последица би се явилъ regressus in infinitum. И именно оня предположенъ корень на природата е онова, каквото разбираме подъ brāhman; тѣй всичко се съгласува.“

2. „Ако се осбжди работата само съ помощта на примери, вижда се, какъ въ свѣта нищо недуховно не произвожда отъ себе си и безъ да бжде управлявано отъ духовно нѣщо ония произведения, които служатъ за подкрепа на опредѣлени човѣшки цели. Защото напримеръ къщи, дворци, легла, столове, паркове и т. н. се устрояватъ въ живота (само) отъ разбрани художници съобразно съ времето съ цель, да подкрепятъ наслада, да отвърнатъ неприятностъ. Сжщо тѣй е работата съ цѣлия тоя свѣтъ; защото ако видимъ, какъ напр. земята отговаря на цѣлтъ, да се наслаждаваме отъ плода на разнитѣ дѣла, и какъ напр. тѣлото отъ вѣнъ и отъ вѣтре се представя като мѣстото за наслаждаване съ плода отъ разнообразнитѣ дѣла, като притежава до подробности опредѣлена наредба на частитѣ, и то споредъ разнообразнитѣ същества, — тѣй щото и разбрани и твърде способни художници не могатъ да схванатъ това дори съ своя умъ, — какъ би могла тази наредба да произхожда отъ неумствената праматерия, когато буци прѣстъ, камъне и т. н. не сж годни за такава нѣщо? Защото и глината напр. се образува, както учи опитътъ, въ различни форми (само), ако грънчарьтъ я управлява, и така сжщо и праматерията трѣба да се управлява отъ нѣщо друго, умствено. Който значи се опира само върху материалната причина,

като глина и т. н., той не може съ право да твърди, че притежава коренната причина, а наопаки нищо не се противупоставя, ако се опремъ освенъ върху онова (глината) и върху единъ грънчаръ. Пъкъ при това схващане не се явява и никакво противуречие, а дохожда на почитъ и писанието, което учи нѣщо умствено като причина на свѣта. Значи „и поради невъзможността на свѣтовния редъ“ (*gacapâ-apurapattēh*) не бива да се повръщаме къмъ нѣщо недуховно като причина на свѣта.“ (II, 2, 1.)

§ 82.

Brahman — чисто познание.

Тоя Brahman определя *Ṣaṅka* като „причината, отъ която произлиза потеклото, сществуването и пропадането на тоя свѣтъ разпространенъ въ имена и образи, обнимащъ много действащи и наслаждаващи се и съдържащъ плода отъ дѣлата, определенъ специално по пространство, време и причина; — тая всезнаеща и всемогща причина е Brahman“; и на друго мѣсто: „Brahman е всезнаещата и всемогщата причина на производъ, сществуване и на пропадането на свѣта.“ Той е, който лежи въ дъното на цѣлата вселена, на всички нейни прояви.

Тоя Brahman въ чисто философското му схващане не бива да се смѣсва съ личното божество *Brahmān* (Брама), въ което се превръща истинскиятъ Brahman за извършване на религиозни свещеноедействия, и който е тѣйнаречениятъ нисши Brahman. Тука трѣба да си мислимъ философското понятие на индузитѣ, онова висше понятие, до което се въздигатъ индийскитѣ мислители, разсждавайки върху сжщината на всичко онова, що ни окръжава. Въ това понятие на индийската философска спекулация ние се натъкваме на едно метафизическо построение, което извиква нашето удивление; защото тая идея за Brahman'а се схваща тѣй дълбоко философски, щото предполага едно рѣдко метафизическо вникване; именно дето сжщината на тоя Brahman се мисли тѣй, както това не намираме не само у никои другъ отъ древнитѣ народи, дори и у гръцкия народъ, ами дълго време и въ новитѣ времена. Едвай въ новата германска идеалистична философия следъ Канта, въ системитѣ на вели-

китѣ немски мислители Фихте, Шелинга и Хегела срѣщаме въ основата тая дълбока мисль на vedānta-та, че битието по сзоята сжщина е умственостъ, интелигенция, мисль, чисто познание. Съображенията, които довеждатъ индийскитѣ мждреци до такава забелѣжителна мисль, лежатъ предимно въ туй, че тѣ, търсейки здрава основа и опора въ колебливото сществуване на нѣщата, намиратъ тая здрава основа въ мисленето, въ познавателния субйектъ, който единственъ не може да бжде засегнатъ отъ колебливостъта, отъ промѣнливостъта, отъ относителността на всичко, що ни окръжава.

Свѣтътъ е собствено предметъ на познание, върху него се простира мисленето на философствуващия умъ, изобщо на познаващия умъ. Свѣтътъ сществува само, доколкото го познава единъ субйектъ, единъ умъ, значи той е обусловенъ отъ тоя субйектъ, отъ познанието. Едничко познанието е следвателно безусловното; тѣй че само то, или субйектътъ на познанието, може да бжде, като безусловно, коренътъ, ядката на вселената.

§ 83.

Възражения противъ това схващане и отговори.

Противъ това определение на Brahman като познание, като умъ сж правени възражения отъ други противни философски системи, особено отъ привърженицитѣ на *sāṃkhya*-та. Ето нѣкои отъ тия възражения заедно съ отговоритѣ, които дава на тѣхъ *Ṣaṅkara*, тѣй както ги излага *Deussen* въ своето съчинение „*Das System des Vedānta*“:

„Първо възражение: едно вѣчно познание на Brahman би премахнало неговата свобода по отношение къмъ деятелността на познанието. — На това *Ṣaṅkara* отговаря: преди всичко трѣба да се има на умъ, че само едно вѣчно актуално, не едно потенциално познание задоволява искането на всезнание. Такова познание не премахва свободата на Brahman'а; защото и при слънцето, макаръ и да издава то постоянно топлина и свѣтлина, ние казваме ‚то топли‘, то свѣти‘, и съ това означаваме, че то върши това отъ себе си, по собствена свобода (сир. следването на закона на неговата собствена природа не премахва свободата на едно сщество).

Второ възражение: познаване е само възможно, ако има обектът на познание, каквото преди сътворението на свѣта не е било. — Отговоръ: както и слънцето грѣе, безъ да има нѣщо, което да огрѣва, тъй и brāhman би познавалъ и безъ обектът на познание. А такъвъ има действително, и то и преди сътворението. Кой е този предсвѣтски обектът? — То сж ,имената и образитѣ (на свѣта), които не могатъ се опредѣли нито като сжщности, нито като тѣхното противно, които не сж развити, а каратъ къмъ развитие‘ (които като думи на ведата своятъ преди сътворението предъ духа на твореца).

Трето възражение: познание не може да се появи безъ органи на познанието, тѣло, сетива и т. н. — Отговоръ: понеже на brāhman е присжщо познанието, както на слънцето грѣенето, като вѣчна природна опредѣленостъ, заради това той нѣма нужда отъ органи, както индивидуалната душа, която не е нѣщо друго освенъ самиятъ brāhman ограниченъ отъ опредѣленоститѣ (upādḥayaḥ) като тѣло и т. н., и заради това е отъ него отлична само за становището на незнанието. Индивидуалната душа е самото на brāhman, и brāhman е самото на индивидуалната душа; защото за brāhman се казва: ,това божество имаше умисълъ: добре, азъ искамъ да влѣза въ тия три божества (огнь, вода, земя) съ туй живо самó‘, и сетне се казва: ,неговата сжщина е тая вселена, това е реалното, това е душата (самóто), това си ти, о Çvetaketu!‘ — Самóто означава собствената природа; нѣщо духовно, както индивидуалната душа, не може да има за собствена природа нѣщо недуховно.“¹⁾

§ 84.

Cogito ergo sum.

Това познание, това мислене, тая умственостъ, която е сжщината на вселената, е сжщина и въ насъ; и нашата сжщина е познание, мислене, и защото ние мислимъ, затова и ние сжществуваме. Въ тая мисълъ, споредъ която ние не

¹⁾ Dr. Paul Deussen, Das System des Vedānta nach den Rahmen-Sūtra's des Bādarāyaṇa und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus dargestellt, Leipzig 1883, Стр. 146—148.

можемъ да се съмняваме въ своето сжществуване, понеже именно мислимъ, срѣщаме пакъ една философска мисълъ, която изказва и единъ великъ мислителъ на прага на новата европейска философия, именно Декартъ. И индийската философия, не по-малко остроумна отъ Декарта, доказва това изречение, cogito ergo sum,—je pense, donc je suis, мисля, значи сжществувамъ, което служи за основа на философията на родоначалника на европейския рационализъмъ.

Ето това разсжждение на Çankara:

„Защото ако и ātman, самóто (както пространството, вѣтърътъ, огньтъ, водата, земята) би билъ промѣна, тогава, понеже писанието не учи нищо по-високо надъ него, всѣко действие отъ пространството надолу би било безъ ātman (безъ самó, безъ сжщина), тъй като и самóто би било само действие, и така бихме стигнали до нихилизмъ (çūnya vāda). Именно защото е самóто, затова не отива да се съмняваме въ самóто. Защото самóто не се внушава никому (чрезъ докази), понеже е само по себе си познато. Защото самóто не се установява чрезъ доказване на самото него. Защото то е онова, което употребя всички средства за доказване, като възприимане и т. н., за да докаже едно нѣщо, което не е познато. Защото обектитѣ на изразитѣ ,пространство‘ и т. н. иматъ нужда отъ доказване, понеже не се приематъ като сами по себе си познати; ала самóто е основата за деятелността на доказването, и заради това то е установено преди деятелността на доказването. И понеже то е отъ такава направа, заради това не отива да се отрича. Защото можемъ да отречемъ едно нѣщо, което иде (отъ вѣнъ) въ насъ, ала не онова, което е нашата собствена сжщина. Защото който го отрича, именно неговата собствена сжщина е то; огньтъ не може да отрече своята собствена горещина. И по-нататкъ, ако кажемъ: ,азъ съмъ, който познавамъ сега сегашното биване, азъ съмъ който съмъ позналъ миналото и преминалото, азъ съмъ който ще позная бждещото и отвждь-бждещото‘, то въ тия думи лежи тоя смисълъ, че ако и обектътъ на познанието да се мѣни, оня, който познава, понеже е въ миналото, бждещото и сегашното, не се мѣнява; защото неговото сжществуване е вѣчна сегашностъ; заради това, макаръ тѣлото да стане на пепель, нѣма изчезване на самóто, понеже неговото сжщество е сегашността; дори не

е нито мислимо, щото неговото сжщество да е нѣщо друго освенъ това. И така понеже само самѳто едничко по своето сжщество не може да се отрече, заради това то не може да бжде действие.“ (II, 3, 7.)

§ 85.

Brahman идентиченъ съ ātman.

Значи въ насъ сжщината е познанието, духътъ, умътъ, или както казватъ индийцитѣ, ātman, самѳто, субйектътъ. Познанието пѣкъ, както видѣхме, е едничко безусловното, пълно свободното и неограниченото; но само онова познание е такова, свободно, безусловно, което е идентично и съ самия обйектъ на познанието, разбира се, на сжщинското, универсалното познание (samyagdarśanam), защото познание отлично отъ своя предметъ се намира въ зависимост отъ тоя предметъ, е значи ограничено, обусловено, несвободно. Обйектътъ на сжщинското познание пѣкъ е, както видѣхме, brāhman, отъ което следва, че и нашето познание, умътъ, ātman, е въ основата си brāhman; ātman е идентиченъ съ brāhman, който е самѳто, субйектътъ, сжщината на всичко, значи той е ātman'ътъ на всичко, висшиятъ ātman, висшето самѳ, paramātman. И така ātman е идентиченъ съ brāhman, каквото е изказано въ лаконичното, но дълбокомислено изречение ,aham brahma asmi, азъ съмъ brāhman'; азъ съмъ самиятъ свѣтъ въ неговата сжщина; моятъ духъ, който е познание, е сжщината на свѣта; така ātman е brāhman, и brāhman е ātman, пълна идентичностъ владѣе между дветѣ понятия. Поради това и сжщинскиятъ предметъ на фолософското познание е въ известенъ смисълъ нашиятъ субйектъ, нашето самѳ, нашиятъ ātman, защото само въ него можемъ откри, можемъ позна brāhman. Въ себе си само познаваме brāhman. Така индиецътъ, говорейки за себе си, за своя ātman, говори и за сжщината на свѣта, за божествения духъ, за brāhman, който е въ всичко; и ако той се стреми да познае себе си, въ сжщо време е убеденъ, че познава и сжщината на вселената, и че чрезъ нея пакъ познава и себе си, както казва и едно индийско изречение, което може да се уприличи на грѣцкото γινῶμι σεαυτῶν (познай себе

си), и което казва: „вижъ (т. е. познай) себе си чрезъ себе си“ (ātmanam ātmanā paśya).

Това е философското схващане на висшето начало въ вселената, продуктъ на действителното знание (vidyā). Туй знание се съдържа въ свещенитѣ книги на ведата, въ писанието, което е присжщо въ духа на твореца на свѣта, на brāhman, и което той като веда, като слово, знание, е издѣхналъ отъ себе си, а човѣшкитѣ автори го схващатъ, съзерцаватъ и излагатъ. Ведата е вѣчна, непреходна, изтрайва края на свѣта и постоянствува въ духа на brāhman.

Отъ това становище на висшата, на сжщинската реалностъ (paramārtha-avasthā), както казватъ индийцитѣ, или отъ това метафизическо старовище, както бихме казали ние, погледнато, brāhman, който е истинската реалностъ, е безъ всѣкакви атрибути или свойства (nirguḷam), безъ отлики (nirviśesham), безъ форми или образи (nirākāram), безъ опредѣления (nirupādhikam).

§ 86.

Нисши brāhman.

Но покрай тоя висши brāhman (param brahma, nirguḷam brahma), който е обйектъ на истинското познание, на висшето знание (parā vidyā), и само на познанието, което пѣкъ има за единствена последица, за единственъ плодъ спасението, сир. освобождение отъ всѣкакви страдания на тоя свѣтъ, свързани съ индивидуалното сжществуване, съ пжтуването на душата (saṃsāra), ведантата приема и единъ нисши brāhman (aparāṃ brahma), проявление на висшия brāhman, единъ видъ феноменаленъ brāhman, задъ или надъ който стои висшиятъ brāhman.

Тоя снабденъ съ качества brāhman (saḡuḷam brahma), личенъ творецъ на всичко, е предметъ не вече на истинско познание, ами на почитание, на обожаване, което има за целъ не истинско спасение, сир. връщане въ brāhman, отъ който е излѣзла душата, ами постигане на възможността. Това е вече не философско, ами теологическо схващане, което не е знание, а резултатъ отъ незнание (avidyā), що приписва на brāhman атрибути, опредѣления, обаче въ свършена форма. Споредъ това

схващане brāhman е вседеещъ, всежелаещъ, всевкусащъ, т. е. всичко осеща, е всеобемливъ; той създава свѣта, както се представя тоя свѣтъ на емпирическото познание. И тоя brāhman поглъща пакъ всичко въ себе си. Най-сетне той е личниятъ, олицетворениятъ богъ, господарьтъ на свѣта, ĩṣvara, който е причината, творецътъ на свѣта, както и принципътъ на живота. Това е емпирическото схващане на крайнитѣ въпроси, което индийскиятъ философъ отъ учението vedānta нарича становище на свѣтското боравене (vyavahāra-avasthā), което значи приема сътворението на свѣта съ неговото множество и разнообразие отъ brāhman, както и сжществуването на индивидуална душа съ специални свойства и опредѣления и нейното пжтуване. Така че като се говори за свѣта като творение на brāhman, за душата, за нейното пжтувание и т. н., това става отъ становището на свѣтското боравене, защото за истинското философско становище всичко това е недействително.

Значи нисшиятъ brāhman създава свѣта. А той именно е създателътъ на свѣта, защото за творене сж нужни множество сили, каквото може да притежава само нисшиятъ brāhman. „Отъ brāhman, макаръ и да е той единъ, е възможно разнообразното разпространение на промѣнитѣ, защото той е свързанъ съ разни сили,“ казва Śaṅkara въ своя коментаръ. Това създаване става не само единъ пжтъ, ами периодически; а именно следъ известенъ периодъ (kalpa) свѣтътъ заедно съ всичко свое разнообразие и съ индивидуалнитѣ души се връща пакъ въ brāhman, който наново създава свѣта. При това изчезване на свѣта не настава абсолютна смѣсица, ами въ brāhman се запазватъ зародъцитѣ на нѣщата неизмѣнени, както сж били тѣ открай време въ него, поради което въ новото създаване на свѣта се явява сжщата наредба въ него съ сжщитѣ сжщества, съ сжщитѣ индивидуални души, които исто така сжществува въ отвѣки, а не се появяватъ само при създаването на свѣта. И това трае така вѣчно, безъ преставане, освенъ за оно-гова, който се въздигне до истинското познание, което унищожава незнанието и заедно съ това премахва феноменалното сжществуване на свѣта. Личниятъ brāhman опредѣля новото сжществуване, новия животъ на индивидуалнитѣ души съобразно съ предшнитѣ имъ дѣла въ предходния

периодъ и имъ налага теглила или напротивъ животъ подобъръ. Заради това и свѣтътъ се нарича „възмездие на дееца за неговото дѣло“.

§ 87.

Прераждане или пжтуване на душата.

Именно свѣтътъ изобщо е продуктъ отъ дѣлата, които се вършатъ презъ време на сжществуването въ предишния и въ настоещия периодъ. И човѣцитѣ, човѣшкитѣ души иматъ оная сждба, каквата следва отъ дѣлата имъ било въ предходния, било въ сегашния периодъ. Онова, което душата е извършила въ предното си сжществуване, трѣба да получи своето възмездие, своята отплата въ новия животъ. И каквото тя сега върши, това ще повлияе върху бждещия ѝ животъ. Така че всички злини, всички теглила, които изпитва човѣкъ въ живота си, сж заслужена отплата за негови собствени деяния отъ преди, а не нѣкакво произволно дѣло на brāhman, който твори свѣта така, както следва да се появи той отъ предишното му състояние.

Както цѣлиятъ свѣтъ, така специално и индивидуалнитѣ души, които сжществува вѣчно като отлични отъ brāhman, макаръ и погълнати въ него, и то въ зародъченъ видъ, който съдържа въ себе си и тѣхнитѣ дѣла, се появяватъ въ новото сжществуване съобразно съ своитѣ дѣла. Защото всѣко дѣло изисква своето възмездие, което се получава не само следъ смъртъта въ отвждното битие на душата, ами и въ новия ѝ животъ, предназначень да довърши възмездието. Но понеже всѣко сжществуване е свързано съ дѣла, които трѣба да получатъ пакъ своя отплата, заради това нѣма край на прераждането, освенъ ако постигането на истинското познание не тури край на това пжтуване, като изгори зародъцитѣ на всички дѣла и съ това пресуши всѣкакъвъ поводъ за ново битие.

§ 88.

Създаването на свѣта.

При създаването на свѣта, което се представя като единъ видъ изпущане отъ brāhman (или ātman), възниква

най-напредъ пространството (ākāṣa), което *Ṣalka*га си мисли като едно много тънко вещество, което прониква всичко. Тукъ *Ṣalka*га полемизува съ ония, които смѣтатъ пространството като вѣчно, невъзникнало, както се нарича то и отъ писанието, което казва за пространството (*brhadāraṇyaka-upanishad*), че то е както и *brāhman* „безсмъртно, вездесъщо, вѣчно“. *Ṣalka*га съ своитѣ разсждения изтъква, че пространството като нѣщо дѣлимо трѣба да е възникнало, значи да е поява, защото невъзникнало може да бжде само нѣщо недѣлимо, и подкрепя това свое мнение и съ пасажипакъ отъ писанието, дето се казва, че отъ *ātman* (или *brāhman*) е произлѣзло най-първо пространството: „Отъ тоя *ātman*, наистина, е произлѣзло пространството (етерътъ), отъ пространството вѣтърътъ и т. н.“ (*taittirīya-upanishad*). Отъ пространството се явява вѣтърътъ (или въздухътъ, *vāyu*), отъ него пъкъ произхожда огънятъ (жарътъ, *agni*, *tejas*), отъ огъня водата (*āpas*), отъ нея земята (*prthivi*) или, както се казва на нѣкои мѣста: храната (*annam*), подъ която се разбира именно земята, отъ която най-сетне излизатъ растенията съ които се влиза въ органическата природа. Но това произвождане на елементитѣ едни отъ други не става по такъвъ начинъ, щото единъ елементъ да произвожда отъ себе си другия, понеже елементи като такива, които не сж познание, не обладаватъ познание, нѣматъ въ себе си движение, а безъ движение нѣма произвождане, — ами самъ *brāhman* вниква въ елемента и така произвожда отъ него другия елементъ.

„Оня, който, живѣйки въ пространството, е различенъ отъ пространството, когото пространството не познава, чието тѣло е пространството, който управлява вътрешно пространството, той е твоята душа, вътрешниятъ водачъ, безсмъртниятъ.“ (*Brhadāraṇyaka-upanishad*, III, 7, 12.)

Пространството се мисли притова отъ ведантиста като нѣщо веществено (единъ видъ етеръ), поради което то е и носителътъ на звука; затова и се казва, че пространството се възприима чрезъ слуха, вѣтърътъ чрезъ слуха и опипа, огънятъ чрезъ слуха, опипа и зрака, водата чрезъ слуха, опипа, зрака и вкуса, и земята чрезъ слуха, опипа, зрака, вкуса и мириса.

При свършъка на свѣта, значи на края на всѣки периодъ (*kalpa*), елементитѣ изчезватъ въ обратенъ редъ,

минавайки единъ въ другъ, така че земята се превръща въ вода, водата въ огънь, огънятъ въ вѣтъръ, вѣтърътъ въ пространство, а последното най-сетне въ *brāhman*.

§ 89.

Индивидуалнитѣ души.

Отъ *brāhman* излизатъ и индивидуалнитѣ души, както изкачатъ искри отъ огъня. Но душитѣ не се създаватъ абсолютно отъ *brāhman*, защото душитѣ оставатъ следъ смъртта, както и следъ разпадането на свѣта като зародъкъ заедно съ своитѣ органи, отъ които се появяватъ изново. „Както отъ добре разпаления огънь изкачатъ хилядократно искри нему еднакви по сжщество, така, драги, излизатъ отъ непреходния разнообразнитѣ сжщества и пакъ се връщатъ въ него.“

А *ātman* става индивидуална душа, като се свържатъ съ него известни условия или наложения, опредѣления, атрибути (*upādhi*, *upādhyah*). Душата, както видѣхме, е самиятъ *brāhman* или *ātman*, тъй че тя собствено не може да бжде индивидуална, защото това предполага многостъ, каквато нѣма истинскиятъ *brāhman*; обаче душата, която се намира на становището на незнанието, обладана отъ незнание, на което е скрита истинската сжщина, се схваща като нѣщо индивидуално, подчинено на известни наложения, и това незнание ѝ приписва тия наложения или условия като свързани съ нея и така я индивидуализува. Тѣзи опредѣления на душата, чрезъ които тя става индивидуална, сж: 1. главниятъ жизненъ духъ (*mukhyarṅāla*), 2. централниятъ органъ на възприимането, единъ видъ умътъ, *manas*, 3. функциитѣ на тѣлеснитѣ органи, *indriyāni*, 4. тънкото тѣло (*sūkshmat* *ṣarīram*) или, както го пояснява *Ṣalka*га, „тънкитѣ части на елементитѣ, които образуватъ семето на тѣлото“; тия четири опредѣления съставятъ непромѣнливия психиченъ апаратъ, който придружава отвѣки душата, както презъ време на животъ, а така сжщо и следъ смъртта въ отвждното ѝ битие и остава свързанъ съ нея дотогава, докато чрезъ истинското познание *ātman* се откъсне отъ тѣхъ; но тѣ сами не сж сжщиятъ *ātman*, който е свършено отличенъ отъ тѣхъ; само незнанието (*avidyā*) отъждествява *ātman*'а съ тѣхъ; къмъ тѣзи четири опредѣления принадлежи като пето единъ

промънливъ елементъ, моралната опредѣленостъ, който сжщо така придружава душата презъ нейното пжтуване и е съставенъ отъ дѣлата извършени презъ живота; тая морална опредѣленостъ следъ смъртъта остава въ душата заедно съ промънливия психиченъ комплексъ и опредѣля нейния бждещъ животъ, нейната сждба, добруването и теглилата ѝ, както и нейнитѣ дѣла въ тоя животъ.

Жизнениятъ духъ представява емпирическия животъ схванатъ като сжщина и проявяващъ се въ издишане, вдишане, въ поддържане на живота, когато се спре дишането, въ смилането и въ изкарването на душата изъ тѣлото при свършъка на живота, което става презъ една отъ сто и едната главни кръвни жили на тѣлесния организъмъ и се извършва отъ последното отъ петътъ орждия на mukhyarâla, наречено udâna. Manas е централниятъ органъ, който възприема онова, което му доставятъ сетивата съ своята дейностъ, превръщайки го въ представа, отговаря съ действие на тия впечатления, предизвиквайки проявата на волята чрезъ дейнитѣ способности; тѣй manas представява онуй, което възприема, мисли, чувствува и иска въ насъ; защото всичко това не е никакъ работа на душата споредъ vedânta-та. Сетивата (indriyâni) сж психичнитѣ орждия, способнитѣ, чрезъ които ние познаваме, както и действуваме. Тѣ биватъ петъ способности на познание (jñâna-indriyâni): слухъ, опипъ, зракъ, вкусъ, мирисъ, и петъ способности на дейностъ (karma-indriyâni): говорене, хващане, ходене, изпраждане, възпроизводане. Сетивата проникватъ цѣлото тѣло, докато manas има опредѣлено седалище въ сърцето. Въ тоя manas се намира душата, която стои тукъ съ него въ най-тѣсна връзка; ала тя се държи като простъ зритель спрѣмо дейността на органитѣ, която собствено не я засѣга въ нейната сжщина.

Презъ земното сжществуване душата стои въ свръзка още съ грубото тѣло, което заедно съ тѣлеснитѣ органи, очи, уши, ржце, крака и пр., разпада при смъртъта, като се връща въ своитѣ елементи. „Тѣнкото тѣло“, което е съставено отъ тѣнкитѣ части на елементитѣ, що съставятъ семето на тѣлото, образува семето на грубото тѣло. При смъртъта тѣнкото тѣло, което, макаръ и прозрачно и невидимо, е материално, напуша грубото тѣло заедно съ другитѣ орждия на душата, които я придружаватъ въ нейното по-

натѣшно пжтуване; то не се вижда при това, защото е прозрачно.

§ 90.

Разнитѣ състояния на душата.

Душата (âtman) може да се намира въ четири разни състояния: будностъ, сънуване, дълбоко безсънно спане и смъртъ. Въ будно състояние тя възприема, познава, и действува при посредството на manas и на indriyâni, служейки си съ тѣлото и неговитѣ органи. Въ време на сънуването indriyâni-тѣ сж бездейтелни, докато manas продължава да действува, а душата, съединена съ manas и придружена отъ влѣзлитѣ въ него indriyâni, се движи по кръвнитѣ жили презъ тѣлото и вижда сънища, образувани отъ впечатления на будното състояние. При дълбоко спане, въ което нѣма сънища, душата е съвсемъ отдѣлена отъ manas и indriyâni; последнитѣ, въ абсолютна бездейтелностъ, сж погълнати отъ жизнения духъ (mukhyarâla,) който самъ е въ пълна дейностъ, а душата, която временно е освободена отъ своитѣ опредѣления, намираща се въ етера на сърцето, въ това състояние временно се слива съ brâhman, ала при събуждането пакъ се връща назадъ въ състоянието на индивидуална душа, получавайки своитѣ опредѣления, и ставайки пакъ точно онова, каквото е била преди изпадането въ такъвъ дълбокъ сънъ.

При умираването, което е четвъртото състояние, най-напредъ се прибиратъ indriyâni-тѣ, влизайки въ manas, който отъ своя страна влиза въ mukhyarâla, а пакъ тоя жизненъ духъ влиза въ душата, която е снабдена съ морална опредѣленостъ; така душата заедно съ „тѣнкото тѣло“ (sûkshma-sarîram) се събира въ сърцето, при което свѣтнува неговиятъ връхъ, за да освѣтли пжтя, а udâna, последната отъ формитѣ на mukhyarâla, извожда душата изъ тѣлото, и то ония, които сж постигнали низкото познание, презъ жилата на главата, а невежитѣ презъ стотѣ други главни жили на тѣлото. Отъ тамъ нататкъ душитѣ споредъ заслугитѣ и познанието тръгватъ по разни пжтища до новия животъ, при което системата се придържа въ възгледитѣ, изказани върху туй пжтуване на душитѣ въ упанишадитѣ, които по учението на vedânta-та съдържатъ откровената истина, бо-

жественото слово, словото на brāhman, което, разбира се, съдържа нисшето познание.

§ 91.

Сждбинитѣ на душата.

Именно ония, които сж се отличили съ добъръ животъ презъ своето земно сществуване, изпълнявайки религиознитѣ длѣжности, удушвайки страститѣ и всѣкакви низки и себични стремежи, но не сж постигнали не само висшето, но дори и нисшето знание (арага vidyā), трѣгватъ нататѣкъ по пжтя на бащитѣ (pitruāna) къмъ месеца, за да получатъ така душитѣ своето възмездие. Душата върви тука презъ дима, нощъта, месечната половина, дето месецътъ намалява, годишната половина, дето днитѣ намаляватъ, презъ свѣта на бащитѣ, презъ етера въ месеца. Тукъ на месеца, въ неговата свѣтла областъ, душитѣ престояватъ известно време, наслаждавайки се отъ плодоветѣ на своитѣ добри дѣла въ дружба съ бащитѣ и боговетѣ, докато се изчерпи тѣхната отплата. Но понеже една частъ отъ извършенитѣ добри дѣла не получава своята отплата, душата трѣба за възмездие на тоя остатѣкъ да се яви въ новъ животъ, за което тя наново слиза отъ месеца, вървейки презъ етера, вѣтъра, дима, облака, дъжда, растението, отъ растението презъ мжжкото семе въ майчината утроба, и то въ оная утроба, която отговаря на остатѣка на нейнитѣ дѣла, та да се появи тя въ съответни условия на ново земно сществуване. Растежътъ въ утробата става тѣй, че семето на елементитѣ, което представява „тънкото тѣло“, що придружава душата презъ всичкото ѝ пжтуване, възприима частици отъ съответнитѣ груби елементи и така се развива въ грубото тѣло. Притова психичниятъ комплексъ, състоещъ се отъ mukhyarḡāla, manas и indriyāli, който въ пжтуването стои завитъ, се отвива и захваща да се проявява въ действие.

Ония, които въ земния животъ сж извършили лоши дела, не отиватъ на месеца, ами попадатъ въ разни пѣкъли, дето получаватъ наказанието си, и пакъ се явяватъ на земята предимно като долни животни.

Докато благочестивитѣ, отличили се съ добри дѣла, отиватъ на месеца по пжтя на бащитѣ, души, които сж

били не само благочестиви, но сж се въздигнали и до нисшето познание на brāhman, иматъ друга сждба. Тѣ трѣгватъ следъ смъртъта по пжтя на боговетѣ (devayāna), който води въ самия нисши brāhman. А именно душата минава тука следъ напускане на тѣлото презъ жилата на главата въ пламъка, въ деня, въ месечната половина, дето месецътъ расте, въ годишната половина, дето днитѣ се уголѣмяватъ, въ годината, въ свѣта на боговетѣ (devaloka), въ свѣта на Vāyu (vāyuloka), въ слънцето, месеца и свѣткавицата. Ала всички тия стѣпала (етапи) не сж свѣрталища на душата, ами водачи, които предаватъ душата отъ едно мѣсто на друго, защото тя не може въ това пжтуване да си служи съ своитѣ органи, които въ това време сж свити. Стигнала до свѣткавицата, тя се посрѣща тука отъ едно лице, което „не е като човѣкъ“. То я води презъ свѣта на Vāgula, на Indra, на Prajāpati и отъ тамъ въ нисшия, качествено опредѣления brāhman. Тукъ душата престоява, наслаждавайки се съ богоподобие и добивайки задоволение на всички свои желаня и възжеланя, докато въ лоното на нисшия brāhman получи истинското, пълно и свършено познание. За тѣхъ именно се казва, че „за такива нѣма вече връщане“. Тѣ се проникватъ отъ висшето познание, което имъ разкрива висшия brāhman и неговата идентичностъ съ ātman'a въ пребждването имъ въ нисшия brāhman, безъ да иматъ нужда да се явяватъ въ ново сществуване пакъ на земята. И когато нисшиятъ brāhman изчезне при свършѣка на свѣта, тогава тѣ заедно съ него изчезватъ, се вливатъ въ истинския brāhman. Тѣй тия души получаватъ спасението, което именно се състои въ изчезване на душата, на ātman, въ общото битие.

§ 92.

Спасението на душата.

Ето какъ се опредѣля самото това спасение: „Онова битие въ абсолютенъ смисълъ реално, всевисше, вѣчно, което като етера прониква всичко, което е изтрѣгнато отъ всѣка промѣнливостъ, онова самодоволно, нераздѣлно битие, което по своето естество само си служи като свѣтлина, въ което нѣма мѣсто никакво добро, никакво зло, никакво

действне, никакво минало, сегашно или бждещо, — това нетѣлесно битие е спасението.“ Значи спасение и bráhmaṇ или, както казватъ сетне будиститѣ, nirvāṇaṇ, блаженството, изкуплението е все едно. Спасението на тѣзи души се нарича kramamukti, степенно спасение, защото минава презъ степенъта на небесното блаженство на нисшия bráhmaṇ.

Туй спасение постигатъ обаче още тукъ на земята, безъ да иматъ вече нужда да се скитатъ следъ смъртъта, — па било и само за да влѣзатъ въ нисшия bráhmaṇ, — ония души, които още въ земното си сществуване се въздигнатъ до истинското познание на bráhmaṇ, до сщчинското познание, samyagdarśanaṇ, до вникването въ висшия bráhmaṇ и до съзнаване на идентичността между тоя bráhmaṇ и между своя субйектъ, ātmaṇ'a. Тѣ нѣматъ вече нужда отъ по-нататъшно скитане, а влизатъ веднага съ това съзнание въ самия bráhmaṇ. Но само такава познание може да бжде последвано отъ туй спасение, никога не добри дѣла, защото деятелностъ, па и да се отличава тя съ най-добри постжпъци, предполага винаги продължение на индивидуалното сществуване на душата, защото дѣлата изискватъ възмездие, съобразно съ заслугитѣ имъ. Затова и се казва: „Отъ познанието иде спасение“ (jñānaṇ mokshaḥ, jñānaṇ mokshaḥ).

Това учение за спасението на душата е свързано съ индийското убеждение за лошавината на тоя свѣтъ, който е пълень съ бедствия и страдания. Туй е индийскиятъ пессимистиченъ възгледъ върху живота, възгледъ, който съ мрачни очи гледа на земното сществуване и едничко спасение намира въ изчезването, въ изгубването на душата, а това става, като се обедини тя чрезъ истинското познание съ самото битие. Понеже споредъ индийския основенъ възгледъ само bráhmaṇ и идентичниятъ съ него ātmaṇ притежава сщчинско битие, което се схваща като пълно, абсолютно единство, то съ тоя възгледъ необходимо е свързана мисълъта, че този свѣтъ съ неговото разнообразие, съ множеството нѣща, съ „имената и образитѣ“ (nāma-rūpa) трѣба да е мѣстото на всички несвършенства и злини, зрелището на нещастия и страдания. „Всичко що е вънъ отъ ātmaṇ'a, казва Yājñavalkya, е изпълнено съ бедствия.“

— „Едничкиятъ ātmaṇ, присжщъ въ всичко битие, е недостжпенъ за земнитѣ страдания.“

Така човѣкъ се намира между два мира, мира на единия, блажения bráhmaṇ или ātmaṇ, дето владѣе спокойствие, дето нѣма никакви бедствия, и мира на разнообразието, на множеството, пълень съ злини и страдания. Съ тоя възгледъ се свързва убеждението, че душата не може да постигне пълно спокойствие отъ всѣкакви страдания, освенъ ако се отрече отъ мира на тия страдания, като съ познанието на себе си като самата сщчина на битието се отжждестви съ това битие и така изгуби своята индивидуалностъ. Оная душа, която не е стигнала до това съзнание, не се изгубва следъ смъртъта, не губи своята индивидуалностъ, ами трѣба да се скита още въ свѣта на разнообразието, докато найсетне и тя чрезъ знанието влѣзе въ bráhmaṇ. Тая представа за непрекъснато появяване въ тоя свѣтъ, страхтъ отъ това непрестайно скитане, дето душата не намира покой, е рисувалъ съ още по-мрачни бои страшния образъ на тоя миръ на множество и безредкъкъ, на бедствия и страдания. А онова, каквото държи душата въ тоя ужасенъ миръ, то сж желанията и дѣлата на човѣцитѣ. Желанията и дѣлата пѣкъ не могатъ да доведатъ до спасение, колкото добри и да сж дѣлата, защото желанията свързватъ душата съ лъжовния земенъ миръ, съ тоя свѣтъ, дето сж „разпространени имена и образи“ (nāma-rūpa), и я каратъ къмъ дѣла, които пѣкъ искатъ възмездие. А тѣй като дѣлата на душата се отнасятъ до нѣщо недействително, преходно, заради това и възмездие то трѣба да бжде отъ мира на недействителното битие, преходно, не вѣчната награда на единението съ bráhmaṇ; само познанието, което се отрича отъ всичко мнимо и преходно, само то може да доведе до истинско спасение.

„Както човѣкъ е постжпвалъ, каквото е вършилъ, такъвъ и ще бжде той: добъръ ще бжде за добри дѣла, лошъ за лоши дѣла; вършилъ ли е свършени дѣла, той ще бжде свършенъ; вършилъ ли е зли дѣла, и той ще бжде зълъ . . . Това очаква всѣкиго, който е предаденъ на земни желания. А който не имъ е предаденъ? Оная, който не е предаденъ на желания, който се е изтръгналъ отъ желанията, който е облюбилъ всецѣло само ātmaṇ'a,

който е позналъ края на желанията, отъ неговото тѣло жизненитѣ сили не минаватъ въ друго тѣло; напротивъ, тѣ се съединяватъ въ едно; той самъ е brâhman. и въ brâhman той ще се върне.“

„Който въ мрака на тлѣна е съзрѣлъ вѣчния âtman и го е позналъ, той е всемогщъ, защото той е творецътъ на всичко; нему принадлежи свѣтътъ, защото той самъ е свѣтътъ. Който е позналъ диханието на дихачието, зрението на зрението, слуха на слуха, мисълта на мисълта, той е позналъ brâhman, вѣчния, превисшия brâhman, достъпенъ за мисълта.“

Ето защо мждрецътъ се отказва отъ всичко земно, бѣга не само отъ страхъ и омраза, ами исто така и отъ любовъ и радости. Той напуща имотъ и семейство, и потомство и родина и се скита или като бездоменъ просякъ по чуждия свѣтъ или пъкъ се оттегля въ гората, устройва си колиба отъ листа и се храни съ диви корени и ягоди, отдаденъ едничко на вътрешно размишление, дето въ дълбочината на своя собственъ âtman открива всесвѣтското единство и така прониква въ тайната на невидимия всевидецъ и на неслушания всеслушателъ, — на brâhman; а това съзнание намира изразъ въ думитѣ, които такъвъ мждрецъ често повтаря самъ за себе си „tat tvam asi (това си ти)“.

Който е достигналъ до това висше знание, семето на предишнитѣ дѣла на такъвъ мждрецъ изгаря, та тѣ не искватъ вече възмездие, а бждещи дела нѣматъ влияние върху него. Той не може вече и да върши никакви морални и неморални дѣла, защото дѣлата сж последица отъ незнание, а въ него нѣма незнание; бждещитѣ дѣла не сж негови дѣла. Ала съ бликването на това съзнание не е свързано везапно унищожение, защото семето на тоя животь е отпреди това съзнание, та животътъ трѣба да си изтече до край, макаръ и като привиденъ животь. Сжщо както и грънчарската плоча продължава още да се върти, макаръ сждътъ, който е билъ работенъ, да е вече готовъ.

§ 93.

Величието на това учение.

Ние виждаме, какъ индийската философия въ онова учение, което може да се смѣтне като нейния най-добъръ плодъ, и въ което тя намѣри най-оригиналния свой изразъ, който съдържа най-типичната форма на тая философия, можа да се въздигне до едно действително дълбокомислено разрешение на единъ отъ най-важнитѣ въпроси, що си е поставялъ човѣшкиятъ умъ. И ние не можемъ да откажемъ своето удивление на тоя опитъ, който индийскиятъ спекулативенъ духъ прави, за да отгатне можеби основната проблема на философската мисълъ. „Наистина удивително е, какъ такава една система като vedânta е могла да бжде полка изработена отъ неуморнитѣ и неустрашими мислители на Индия преди хиляди години, една система, която дори и днесъ ни кара да се чувствуваме замаяни, като да се възкачваме по последнитѣ стѣпала къмъ страховития връхъ на една древна готическа катедрала. Никой отъ нашитѣ философи, не изключвайки Хераклита, Платона, Канта или Хегела, не се е осмѣлилъ да възлѣзе до такъвъ единъ връхъ, безъ да се е стресвалъ отъ бури и свѣтковици. Камъне следватъ подиръ камъне въ правилна поредица, следъ като е било направено първото стѣпало, следъ като еднажъ се е видѣло ясно, че въ началото може да бжде само Едно, както ще бжде само Едно и въ края, било че го назоваваме âtman или brâhman. Ние може да предпочитаме да гледаме на разпространението на свѣта въ имена и образи като на дѣло на σοφία или като на осжществения λόγος, ала не можемъ освенъ да се удивяваме на смѣлостята, съ която индускитѣ метафизици, подъ впечатлението на бедствията и изчезването на тоя свѣтъ, можеха да се решатъ да обявятъ дори и λόγος'а за резултатъ само на avidyâ или незнание, тъй че въ унищожението на тая avidyâ да може да се намѣри висшиятъ обьектъ и summum bonum (purushârtha) на човѣка. Ние не трѣба да възхваляваме или да се опитваме да подражаваме единъ Колосеумъ, ала ако имаме сърце за строителитѣ отъ нѣкогашнитѣ времена, не можемъ да не чувствуваме, че той представлява продуктъ отъ едно колосално и изумително

усилие. И това е чувството, което азъ не мога да не изпитвамъ, изследвайки древната vedânta. Други философи сж отричали реалността на свѣта, както го ние възприимаме, ала никой не се е осмѣлил да отрече въ сжщо време реалността на онова, което ние наричаме „азъ“, сетива и умъ и тѣхни присжщи тѣмъ форми. И все пакъ следъ като бѣха издигнали самото надъ тѣло и душа, следъ като бѣха обединили небо и земя, Бога и човѣка, brâhman и âtman, тѣзи философи на vedânta-та не разрушиха нищо въ живота на феноменалнитѣ сжщества, които трѣбаше да действуватъ и изпълняватъ своитѣ длъжности въ тоя феноменаленъ миръ. Напротивъ, тѣ бѣха показали, че не може да има нищо феноменално безъ нѣщо, което да е реално, и че доброта и добродетель, вѣра и дѣла сж необходими като подготовка, дори като sine qua non за постигането на онова висше познание, което докарва душата назадъ къмъ нейния източникъ и нейната родина и я възвръща къмъ нейната истинска природа, къмъ нейната истинска самостъ въ brâhman.“¹⁾

Будизъмътъ.

§ 94.

Значението на будизма.

Шесттъ философски учения, които изложихме, упражниха могжщо влияние върху индийския умственъ животъ, както изобщо върху културното развитие въ Индия. Но не сж тѣ единственитѣ, които се проявиха въ това отношение. Съ тѣхъ еднакво може да съперничи онова учение, което сжщо тѣ наложи своя мощенъ отпечатъкъ върху индийския умъ и дори въ време на своя пълненъ разцвѣтъ и на широко разпространение въ обширнитѣ предѣли на Индия затъмни за известно време не само всички други домородни философски школи, ами сполучи да отклони за дълги столѣтия значителни народни маси отъ любимия на индиеца брахманизъмъ, който трѣбаше временно дори да отстъпи своето първо мѣсто въ индийския религиозно-философски

¹⁾ M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 182—183.

животъ на примамливото особено за широкитѣ народни слоеве учение на Буда. Въпреки това че то бѣ противно на дълбоко заседнали въ Индия религиозни схващания и на една многовѣковна традиция, то можа да намѣри дори и въ най-горнитѣ съсловия, пкъ и въ царскитѣ двореове могжществени застжпници и покровители, които му дадоха своята ценна подкрепа и спомогнаха твърде много за неговото широко разпространение по всички небесни посоки на индийската земя, дори до крайнитѣ й южни тропични предѣли, макаръ люлката му да бѣше въ северна Индия, въ склоноветѣ на вѣчно снѣжната Хималая.

Това своеобразно учение засѣгваше такива чувствителни струни на човѣшкото сърце, щото то извика въ Индия едно необикновено силно движение, което скоро обхвана цѣлата страна и предизвика дълбокъ превратъ въ обществения животъ на Индия. Защото оная строга разграниченостъ на общественитѣ слоеве, която съ вѣкове бѣ се поддържала въ тая страна и бѣ довела почти до абсолютна обособеностъ на тия слоеве въ тѣнареченитѣ касти, проповѣдта на новия великъ вѣрооснователъ скоро сполучи да отстрани, и ако Буда не премахна съвършено каститѣ, той прогласи единъ възледъ, който даде възможностъ, да се смѣсятъ каститѣ и да се създаде едно ново религиозно общество, въ което нѣмаше вече строгата раздѣла на съсловията, що лежеше въ основата на брахманизма. И навѣрно на това важно обстоятелство се дължи на първо мѣсто чудно бързиятъ успѣхъ и тѣй широкото разпространение на будизма. И понеже по онуй време, когато се появи новото учение, цѣла Индия бѣ погълната въ дълбоки философски размишления и препирни, естествено трѣбаше това учение, което засѣгаше и любими на индийския духъ проблеми, да предизвика и въ философската спекулация необикновенъ подѣемъ, който превърна цѣлата страна въ една арена на философски състезания, каквито не срѣщаме нигде другаде въ философското развитие на човѣчеството. „Въ действителностъ, ако сждимъ по Tripitakam¹⁾, цѣла Индия въ

¹⁾ „Три кошници“ е названието на свещения кодексъ на будиститѣ, съставенъ вѣроятно въ третия вѣкъ преди началото на нашето лѣтоброене, но първоначално предаванъ устно, а написанъ тецѣрва въ първия вѣкъ преди Христа.

времето на Буда още веднажъ изглежда да е била погълната отъ религия и философия; нѣщо повече, старата дума, че индийцитѣ сж единъ народъ отъ философи, изглежда да не е била никога тъй вѣрна както по времето на великитѣ будистически събори, държани, както ни се разказва, въ Rājagṛha¹⁾, въ Vaiçālī²⁾ и по-късно въ новата престолнина на царя Aśoka (259—222 пр. Хр.), Pāṭaliputra³⁾.”⁴⁾

§ 95.

Младини на Буда.

Личността на Буда скоро следъ неговата смъртъ става предметъ на такива предания всредъ неговитѣ почитатели, — както тоза впрочемъ е нѣщо обикновено при велики хора, свързани съ дълбоки религиозни движения, — щото много мжчно става да се отдѣли истината отъ прибавеното отъ фантазията на привърженицитѣ на будистическото учение. Въ всѣки случай легендарнитѣ разкази, които се свързватъ съ името на Буда, и които особено сж сбрани въ сборника Tīpīṭakam, често пжти ще да иматъ действителна основа, като описватъ истински събития изъ живота на знаменития източень вѣрооснователъ, макаръ и представени въ много случаи въ фантастична форма. Тѣзи чудновати предания ни показватъ притова, какво чаровно въздействие е упражнила личността на Буда върху неговитѣ почитатели и привърженици, въ очитѣ на които той е билъ едно свръхестественно сжщество.

Буда, или, както той се е казвалъ — ако се вѣрва на по-късни сведения — съ истинското име, Siddhārta (Siddhatta, което значи „оня, който е постигналъ цельта си“), е родень

1) Столица на царството Magadha на царя Ajātaśatru, находяща се южно отъ долното течение на р. Гангъ. Тукъ билъ станалъ първиятъ съборъ на привърженицитѣ на Буда въ първата година следъ неговата смъртъ подъ покровителството на тоя царъ, около 480. година.

2) Въ тоя градъ, на северъ отъ долното течение на р. Гангъ, сж се събрали будиститѣ на втори съборъ около 380. година при царя Kālāśoka.

3) Това е билъ третиятъ съборъ въ 242. година. Четвърти съборъ е станалъ въ време на царуването на Kaṇishka, царъ на śākāh, въ манастира Jalandhara въ Кашмиръ въ първия вѣкъ следъ Христа.

4) M. Müller, The six Systems и пр. Стр. 25.

около годината 560 преди Христа близу до града Kapilavastu, главень градъ на земята съ сжщото име, която лежи по склоноветѣ на Хималая на югъ отъ Непалъ. Баща му, по име Śuddhodana, е билъ малъкъ, но богатъ владѣтель отъ рода на таканареченитѣ śākyaḥ. Преданието дава на майка му знаменателното име Māyā, което означава блѣнъ, недействителностъ, каквато ни представява свѣтътъ по будистическото учение. Това име се усилва още въ формата Mahāmāyā (великата Māyā) или Māyādevī (богинята Māyā). Пакъ споредъ преданието 64 брахмана по покана на бащата тълкуватъ единъ сънъ на майката въ тоя смисълъ, че тя ще роди синъ, който ще стане всемирень владѣтель или всемирень победителъ, buddha. Момчето се ражда въ джбравата Lumbunī при града Kapilavastu, по пжтя между тоя градъ и Devadaha, дето живѣе семейството на майката, която се намира на пжтъ за тамъ. При раждането му ставатъ необикновени чудеса: чудесень блѣсъкъ озарява свѣтоветѣ, дъждъ отъ цвѣтя пада отъ небесата, слѣпи проглеждатъ, глухи захващатъ да чуятъ, хроми прохождатъ, инструменти захващатъ да свирятъ сами, дори и боговетѣ обзема радостъ и възторгъ. Предказва се на бащата, че синъ му ще се посвети на аскетичень животъ, ако види грохналъ старецъ, боленъ човекъ, трупъ на умрѣлъ и монахъ. Бащата гледа да отстрани всички случаи, дето би могло да се изпълни предказанието, оженва го младъ и го окръжава съ всевъзможенъ разкошъ и великолеписе, доставяйки му най-изтънчени наслаждения. Ала въпреки всичко боговетѣ му устрояватъ срѣщи съ предопредѣленитѣ случки, когато младиятъ принцъ излиза на разходка въ великолепна колесница, и така насочватъ събудения умъ на младежа къмъ размисление върху превратноститѣ въ живота и върху непостоянството на сждбата и особено на щастието и на наслажденията.

§ 96.

Буда се оттегля въ усамотение.

Така на 29 години младежътъ напуща бащиния разкошъ, оставя жена и синъ, и сваляйки отъ себе си царскитѣ одежди и надѣвайки облѣклото на индийски просякъ и аскетъ, се упжтва въ усамотение, за да се отдаде на по-

каяние и строгъ животъ и на размишление върху бедстви-
ята на тоя животъ. „Азъ бѣхъ знатенъ, разказва той самъ
по-късно на своитѣ ученици, азъ бѣхъ много знатенъ. За
мене бѣха изкопани езера при двореца на моя баща, по
които цѣвтѣха водни лилии, водни рози и лотусъ. Одеж-
дата ми и чалмата бѣха отъ финъ памукъ. Дене и ноце се
държеше надъ мене бѣла слънчебранка, за да ме пази отъ
студъ, жега и прахъ. Азъ имахъ три двореца, за зиме, за
лете и за дъждовното време, и дори слугитѣ на баща ми
получаваха за храна оризъ, месо и каша. Въ тоя разкошенъ
животъ, въ това великолепиe текна ми следната мисль:
когато единъ незежественъ свѣтски човѣкъ, който самъ е
подчиненъ на старѣне, на болестъ и на смъртъ, види другъ
човѣкъ, който старѣе, е боленъ или мъртъвъ, той се чув-
ствува отблъснатъ и осеща гнжсъ, чувствувайки притова
нѣкакси отвърщение къмъ самага себе си. А и азъ съмъ
подхвърленъ на старостъ, на болестъ, на смъртъ. Бихъ ли
се почувствувалъ и азъ отблъснатъ и бихъ ли осетилъ
гнжсъ, ако видѣхъ друго, който е старъ, боленъ или
мъртъвъ? Това не би било право отъ мене! Разсжда-
вайки така въ себе си, изчезна съвсемъ у мене радостта
ми за младини, здраве и животъ.“

Така прозрѣлъ въ пустотата на живота и въ незадо-
волството, което оставя все пакъ и най-изтънчениятъ, най-
разкошниятъ животъ, и покъртенъ отъ бедствията и стра-
данията, въ които тѣнатъ човѣцитѣ, Гаутама, както той се
нарича по старъ индийски обичай, прилагайки си името на
единъ староведически мждрецъ, се вдълбява да търси из-
ходъ, да намѣри спасение отъ тоя животъ на мъжи и стра-
дения. „Той навѣрно не бѣ първиятъ, и сигурно не е билъ
последниятъ, който всредъ богатство и благоденствие почув-
ствува незадоволеностъ и вътрешна празнина, която не мо-
жеше да се запълни съ нищо, и която отнимаше всѣка ча-
рновностъ отъ всички земни наслаждения и надежди. Това
неопредѣлено чувство на незадоволеностъ се удълбяваше съ
всѣки новъ доказъ за суетността на всички удоволствия и
за нищожеството на цѣлото сжществуване и се усилваше
още повече, когато не само собствена беда, ами и съчув-
ствието съ страданията на другитѣ бѣше източникътъ на

тоя чувство, както изглежда да е било случаятъ при
Гаутама.“¹⁾

Гаутама се упжтва най-напредъ пешкомъ за Rājagṛha,
столицата на страната Magadha, дето иска при двама брах-
мани напразно да постигне задоволение на своя копнежъ
къмъ истината, която търси. „Това учение, така си мислѣхъ
азъ, не води къмъ изчезване на харесзането, не къмъ загуба на
насладата, не къмъ преставане, не къмъ успокоение, не
къмъ прозрение, не къмъ познание, не къмъ nirvāṇa.“

Отъ тамъ той насочва стѣпкитѣ си къмъ града Uruvilvā
(Uruvelā), дето въ близката околностъ намира подъ една
смоква сгодно мѣсто за своитѣ размишления. „Търсейки
така, казва самъ Buddha въ едно будистическо писание, де
се намира щастieto, и искайки да намеря необятния пжтъ
къмъ покоя, стигнахъ, скитайки отъ мѣсто на мѣсто въ
страната Magadha, въ Uruvelā, града на войската. И азъ си
помислихъ: чаровно е това земно кжтче, мила гората, и
бистро тече реката, давайки сгоденъ случай за кжпане,
съвсемъ очарувателно, и на всички страни ливади и села.
Сгодно е тука като мѣсто за стремежа на единъ благоро-
денъ момъкъ, който иска да се отдаде на вътрешна борба;
и азъ се установихъ тамъ.“

Тука той се отдава на крайни самоизмжчвания, удуш-
вайки волята си, хранейки се малко и употрѣбайки най-от-
вратителна храна. Петъ други аскети се присъединяватъ
къмъ него и се очудватъ на неговитѣ измжчвания. Но цѣли
шестъ години, прекарани въ такъвъ краенъ аскетиченъ жи-
вотъ, който често го докарва близу до смъртъта, не му от-
криватъ истината, не му показватъ пжтя къмъ спасението,
къмъ пълно освобождение отъ страданиято. И той се връ-
ща къмъ обикновения животъ, поради което се отвърщатъ
отъ него петимата другари аскети.

§ 97.

Буда се прониква отъ истината.

Най-сетне презъ една ноць, прекарана въ мислено
вглжбяване подъ прочутата смоква, наречена после „дървото
на познанието“, блѣсва въ него призори вѣчната истина, и

¹⁾ Mrs. Rhys Davids, Buddhism.

той става buddha, което значи озаренъ, просвѣтенъ, прозрѣлъ. „Когато захвана борбата между спасителя на свѣта и княза на тъмнината, спуснаха се отъ небото тисязи горещи метеори; тъмни облаци обгърнаха мѣстността, и самата земя съ своитѣ океани и планини се разтърси, както едно живо същество, както една невѣста, която искатъ да разтъргнатъ отъ годеника, както шумата подъ бученето на вѣтъра. Морето прелѣ брѣговетѣ; реки се повърнаха да текатъ къмъ изворитѣ си; високи планински върхове се срутиха въ развалини; ужасни бури пробучаха низъ въздуха, самото слънце се затули въ страшна тъмнина, и военна чета отъ изродни призраци изпълниха въздушния просторъ.“¹⁾

Името Buddha собствено не за пръвъ пжтъ се прилага къмъ него, ами още преди е било обичай, щото съ това название buddha, буденъ, събуденъ, мждрецъ, познавачъ, озаренъ, просвѣтенъ да се означаватъ ония мислители, които сж се славили съ своитѣ обширни знания и съ своята мждростъ. Така до Гаутама е имало други 24 Буди. Неговитѣ почитатели го наричатъ съ разни имена, като Bhagavan (светията), Śākyamuni (мждрецътъ отъ племето śākyu), Sugata (който е вървѣлъ добре). Самъ той обичалъ да се нарича особено и Tathāgata (комуто върви сжщо тѣй, такъвъ както другитѣ). Преди да постигне истинското, съвършеното познание (bodhi, sambodhi), той се смѣталъ само за bodhisattva, сир. такъвъ който притежава познанието като своя сжщина (sattvam), само въ зародъкъ. Като Buddha той е постигналъ пълно спасение, крайно освобождение и е станалъ arhant или arhat (достойниятъ), както се е наричалъ у будиститѣ постигналиятъ съвършеното познание.

Проникнатъ отъ истинската свѣтлина на познанието, която му разкрива ония четири свещени истини (catvāri āryāni satyāni), които съставятъ ядката на будистическото учение за спасението, той още не се чувствува потикнатъ да проповѣдва на другитѣ откритата истина, ами прекарва нови четири недѣли въ усамотение, всѣка недѣля подъ едно друго дърво, дето следъ дълбоко мислене му се разкрива пжтътъ, по който, премахвайки незнанието, ще можемъ да унищожимъ възникването и

съ това да се освободимъ отъ страданието и да постигнемъ спасението. Това е дванайсеточленната каузална редица, която допълня четиритѣ свещени истини.

Въ това време, когато Буда стигналъ края на своитѣ дълбоки размишления, минаватъ край четвъртото дърво, подъ което той прекарва последнитѣ дни отъ своето усамотено вглжбяване въ тайнитѣ на битието, двама търговци, които първи се покланятъ предъ светия мждрецъ и, посветени въ неговото учение, ставатъ първитѣ светски последователи на това учение и първитѣ членове на будистическата община.

§ 98.

Буда възвестява своето учение.

И сега по внушение отъ горе Буда се решава да „завърти колелото на учението“ и да възвести намѣрената истина на страдното човѣчество, за да го освободи отъ тоя миръ на мжки и бедствия. Спомняйки си за петимата монаси, които го бѣха напуснали, когато го видѣха да се отрича отъ аскетическия животъ, той се запжтва да ги търси, за да открие най-напредъ тѣмъ новото учение. Намирайки ги въ парка rshipatana при Бенаресъ, тѣ сж поразени отъ величието на неговата личностъ и посрѣщатъ съ смирение и страхопочитание неговото слово, прочутата проповѣдь въ свещения градъ Бенаресъ, дето Буда за пръвъ пжтъ прогласява на човѣцитѣ новата благовестъ за извавлението на човѣчеството отъ тоя страденъ свѣтъ:

„И Великиятъ каза тогава на петтѣхъ монаха: „Има две крайности, които е длъженъ да избѣгва оня, който води духовенъ обликъ на живота. Кои сж тия крайности? Едната е — животъ средъ сладострастия, похоти и наслаждения: това е низко, неблагородно, недуховно, недостойно, нищожно. Другата е — животъ средъ самоизмжчвания: това е печално, недостойно, нищожно. Съвършениятъ (Буда), монаси, избѣгна обетѣ тия крайности и стжпи на срѣдния пжтъ, дето неговиятъ умъ и погледъ се озаряватъ, на оня пжтъ, който води къмъ спокойствие, познание, просвѣщение, къмъ нирвана. Какъвъ е тоя срѣденъ пжтъ, монаси, узнатъ

¹⁾ Madhurārtha-Vilāsini y Mrs. Rhys Davids. Стр. 36.

отъ Съвършения, дето се просвѣтлява умътъ и погледътъ, който води къмъ спокойствие, познание, просвѣщение, къмъ нирвана? То е светиятъ осмиченъ пжтъ: право вѣрване, право мислене, право говорене, право действие, правъ животъ, правъ стремежъ, права помисълъ, право вглѣбяване. Такъвъ е пжтътъ, монаси, узнатъ отъ Съвършения, дето се просвѣтлява умътъ и погледътъ, който води къмъ спокойствие, познание, просвѣщение, къмъ нирвана.

Ето, монаси, светата истина за страданието: рождение е страдание, старинитѣ сж страдание, болестъта е страдание, съюзъ съ нелюбимия е страдание, раздѣла отъ любимия е страдание, не постигнато желание е страдание, съ една дума всичко петорно стремение (къмъ земното: тѣлесность, чувство, представа, влѣчение, съзнание, които съставятъ тѣлесно-духовното сжщество на човѣка) е страдание.

А ето, монаси, светата истина за произхода на всѣко страдание: то е жаждата (къмъ битие), която води отъ възраждане къмъ възраждане, заедно съ похотитѣ и желанията, що намиратъ задоволение ту въ едно, ту въ друго, жажда за наслаждения, жажда къмъ все растещо и растещо битие, жажда къмъ могъщество.

Такава е, монаси, светата истина за пжтя къмъ премахване на всѣко страдание: да се премахне тая жажда чрезъ пълно удушване на желанията, като се откаже човѣкъ отъ тѣхъ, като се въздържа.

Такава е, монаси, светата истина за пжтякъмъ прекъсване на страданието: то е оня осмиченъ пжтъ, който се именува: право вѣрване, право мислене, право говорене, право действуване, правъ животъ, правъ стремежъ, права помисълъ, право вглѣбяване (вдѣлбочение въ себе си).“

Така въ тая проповѣдь Буда разкрива сжщината на своето велико учение, което неговитѣ последватели възхваляватъ като едно отъ най-чудеснитѣ произведения на човѣщкия умъ. „Отъ онова, каквото ние притежаваме сега (отъ това учение), неоспорно явно е, че то е едно отъ най-чудеснитѣ и най-тънкоумнитѣ (subtle) произведения на човѣшката мждростъ. Невъзможно е да се надцени дългътъ, който философията, културата и цивилизацията на Индия иматъ

спрѣмо него въ всичкитѣ свои развития презъ много последващи столѣтия.“¹⁾

Покъртени отъ дълбокитѣ истини, които имъ съобщава Буда въ тая своя проповѣдь, петѣтъ монаха сж първи спечелени за новото учение и ставатъ първитѣ негови последватели като bhikshavaḥ (ед. ч. bhikshu, просяци, монаси), които съставятъ по-тѣсния кръгъ негови последватели, докато по-широкиятъ кръгъ се наричатъ upāsakāḥ (почитатели).

§ 99.

Разпространение на учението и смъртъта на Буда.

Вестъта за тоя новъ погледъ върху живота и свѣта веднага се разпростира въ Бенаресъ, дето младежи отъ най-знатни семейства се присъединяватъ къмъ новия учителъ, който събира около себе си шейсетъ предани ученика, готови да тръгнатъ по всички посоки на Индия, за да печелятъ човѣцитѣ за новото учение. Буда изпраща тия свои пламенни ученици да проповѣдватъ неговата блага вестъ съ думитѣ: „Ученици, азъ съмъ развързанъ отъ всички връзки, отъ божески и човѣшки връзки, и вие сте сжщо освободени отъ всички връзки, отъ божескитѣ и човѣшкитѣ. Тръгнете, ученици, и бродете за спасение, за радостъ за много народъ, отъ съжаление за свѣта, за благодать, за спасение, за радостъ на богове и човѣци. Не ходете по двама сжщия пжтъ. Проповѣдвайте, ученици, учението, чието начало, срѣда и край сж прекрасни, по духъ и по буква, прогласете чистата премѣна на светостъта; азъ пъкъ ще отида въ Uḡubilvā, за да проповѣдвамъ учението.“

И Буда тръгва, придруженъ отъ многобройни монаси, негови почитатели, отъ мѣсто на мѣсто, за да поучава хората върху намѣренитѣ отъ него истини, придобивайки за своята община и влиятелни владѣтели. Обикновено той обича да пребждва въ паркове близу до градове, за да може повече народъ да иде при него и да чуе неговитѣ проповѣди. Той прекарва и разни прекеждия, обезоръжавайки свои противници и врагове съ своето учение и съ своята необикновена личностъ, която се налага на всички

¹⁾ Surendranath Dasgupta, A History of Indian Philosophy. Volume I, Cambridge 1922, Стр. 82.

съ своето величие. Така прекарва той въ неуморна проповѣдническа дейность, която развива въ североизточна Индия, областъта на неговитѣ пжтувания, цѣли четиресетъ и петъ години, почивайки само презъ периода на дъждоветѣ отъ май до септември, когато въ дълбока старость на 81 година той заболява въ Kuçinagara, столица на царството на mallâh, и умира тука подъ сѣнката на две дървета, обиколень отъ своитѣ последватели. Жителитѣ на града изгарятъ тържествено тѣлото му при портитѣ на града и раздаватъ останкитѣ на осемъ различни града, които ги пазятъ въ великолѣпни храмове въздигнати за негова слава. Времето на неговата смъртъ се опредѣля около 480. година, споредъ Максъ Мюлеръ около 477. година. Последнитѣ му думи сж били: „Всичко е безъ трайность, ученици, борете се безъ спиртъ.“

§ 100.

Будистически събори.

Още приживе Буда спечелва за своето учение краля на могъществената държава Magadha, на име Bimbisâra, който става свѣтски членъ на новата религиозна община. Неговиятъ синъ и наследникъ Ajâtaçatru, отначало върлъ противникъ на Буда, става сетне неговъ горещъ привърженикъ и покровителъ на новото религиозно учение. Въ неговото царуване и подъ негово покровителство се състоя не далечъ отъ столицата му Râjagṛha скоро следъ смъртъта на Буда, около 480. година, първиятъ съборъ на будиститѣ, на който сж зели участие петстотинъ монаха, за да установятъ точно учението на починалия вѣрооснователъ и да изгладятъ нѣкои възникнали въ новата община разногласия.

Следъ сто години (около 380) се събира новъ съборъ въ сжщата държава въ града Vaiçâlî въ времето на царуването на Kâlâçoka. Между това върлуватъ разногласия и раздори всредъ младата община, които значително я разслабватъ, докато презъ царуването на могъщия внукъ на издигналия се до царско достойнство предишенъ шудра Candragupta, на име Аçoка, въ 242. година хиляда монаха се събиратъ на трети съборъ въ Pâtaliputra. Следъ тоя съборъ будизъмътъ се разпростира особено съ мощната подкрепа на велемж-

дрия Аçoка по цѣлото негово царство и далечъ извънъ него, дори до островъ Цейлонъ, дето го насажда единъ синъ на Аçoка, самъ станалъ монахъ. Отъ тогава тоя островъ си е останалъ до день днешенъ една отъ най-вѣрнитѣ крепости на будизъма, макаръ съ течение на врѣмето будизъмътъ да изчезна отъ своята първородина Индия.

§ 101.

Упадъкъ на будизъма въ Индия.

Именно постепенно зеха да се появяватъ средъ многобройната будистическа религиозна община разни течения и секти, които подровиха почвата на будизъма въ Индия, дето захвана пакъ да се засилва брахманизъмътъ и да привлича наново къмъ себе си народнитѣ маси, толкова повече че будизъмътъ съ своя антинационаленъ характеръ бѣ се отчуждилъ отъ все пакъ придържашето се о старитѣ индийски вѣрвания и предразсждѣци население, което бѣ тѣй свикнало съ външния култъ на брахманската религия. Така отъ съобщенията на китайския поклонникъ Fa Hian, който пжтува по Индия около годината 400 следъ Христа, става явно, че по онова време вече брахманизъмътъ е отново тѣй могъщъ, щото дветѣ религии се поддържатъ наравно въ Индия. Другъ китайски будистъ, Hiouen Thsang, който е пропжтувалъ Индия надлъжъ и наширъ презъ годинитѣ 626—645 и е изучавалъ будистическитѣ писания при нѣкои отъ най-прочутитѣ тогавашни будисти въ Индия, описва будистическитѣ манастири, които сж прѣснати по цѣлата страна, както и училищата на видни учители будисти, чиито лекции той е посещавалъ ревностно. Той е присжтствувалъ и на публични събрания, които сж ставали дори и на царски дворове. Особено се е отличавалъ въ това отношение кралъ Çri-Narsha на Kanyâkubja, който, макаръ самъ вжтрешно будистъ, еднакво е билъ безпристрастенъ спрѣмо разнитѣ религиозни секти и ги е подкрепялъ и покровителствувалъ. Всѣка година той е събиралъ аскетитѣ (çramanâh) отъ разнитѣ страни въ своята земя и ги е каралъ да разглеждатъ въ негово присжтствие главнитѣ точки въ учението на Буда. И Hiouen Thsang е билъ поканенъ отъ краля да присжтствува на единъ отъ тия голѣми събори,

станалъ на южния брѣгъ на Гангъ, дето билъ построень голѣмъ особенъ станъ, и дето сж зели участие не по-малко отъ двайсетъ крале, всѣки довелъ съ себе си будистически аскети, както и брахмани. Обаче въпреки това се забелѣвалъ вече упадѣкъ на будизъма, който се проявявалъ въ изоставени и разрушени манастири и светилища. Тоя упадѣкъ захваща отъ тогава бързо да се засилва, така че между годинитѣ 800 и 1000 будизъмътъ въпреки предишното му широко разпространение въ Предна Индия почти съвсемъ изчезва отъ своята първородина. Между това обаче той се бѣ разпространилъ бърже по цѣла Задна Индия, Тибетъ, Китай и Япония, та днесъ притежава покрай християнството най-многобройни последватели на земното кълбо, защото повече отъ една четвъртъ отъ земнитѣ обитатели принадлежатъ на тая религия, която заедно съ брахманизъма обхваща далечъ по-голѣмата частъ отъ азиатскитѣ културни народи.

§ 102.

Основната идея на будизъма.

Главното понятие, около което се движи учението на Буда, както се вижда отъ проповѣдта му въ Бенаресъ, е спасението, избавлението отъ тоя пълень съ бедствия и страдания миръ. Съ това естествено е свързано и прекъсването на всѣко прераждане, на пжтуването на душата, отъ което е като хипнотизирана индийската мисль, Човѣшкото сжществуване е безусловно свързано съ страдания, които сж общата участъ на всички, било бедни и немощни, било богати и знатни. И понеже първитѣ нѣма толкова нужда да се убеждаватъ въ тая истина, заради това Буда предимно се отнася съ своитѣ проповѣди къмъ висшитѣ кржгове въ обществото, къмъ царе и управници, къмъ знатни и богати. Ала тия проповѣди естествено сж предназначени и за общата маса на народа, дори и за най-нисшата класа, която трѣба еднакво да се спечели за новото учение, да се проникне отъ идеята за спасението и за пжтя, по който единствено може да се постигне то. Заради това именно и Буда проповѣдва вече на простонародния говоръ, а не си служи съ санскритския езикъ, както правѣха брахманитѣ и веди-

ческитѣ учени. И въ това именно се проявяваше новото въ движението, което предизвика Буда, и което тѣй широко засегна народнитѣ маси, които охотно посрещнаха това учение, близко до тѣхното сърце и до тѣхното разбиране.

Буда чувствува голѣмата привлѣкателность, която има за народа мисълта за спасението, и преизпълненъ отъ нея, той се отдава всецѣло на размишления, които иматъ изключително отношение къмъ тая кардинална идея, гледайки да вдѣхне на своитѣ слушатели и ученици желание и стремежъ, да се проникнатъ като него отъ нея и да възприематъ оня пжтъ за постигане на спасението, който той е намѣрилъ за единствено целесходень. Него никакъ не интересуватъ и занимаватъ метафизически разсждения върху свѣта и неговата сжщина, той не се опитва да отгатне съ своята мисль последнитѣ тайни на природата, нито да се въздигне до Бога. Той не желае, нито намира за потрѣбно да съобщава на ученицитѣ си други истини освенъ само ония които могатъ да доведатъ до истинско спасение.

Въ едно будистическо списание се излага, защо самъ Буда намира за излишно да излиза въ своитѣ проповѣди къмъ ученицитѣ си извънъ областта на въпроса за спасението:

„Еднажъ Великиятъ се намиралъ въ Козамби, въ гората *sinsarâ*. И Великиятъ зель въ ржка малко листа отъ дървото *sinsarâ* и казалъ на ученицитѣ си: „Какво мислите вие, ученици, кое е повече, тѣзи малко листа, които държа въ ржката или останалитѣ въ гората *sinsarâ*?“ — „Малкото листа, владико, които Великиятъ държи въ ржката, сж нищо, а много по-значителни сж листята въ гората *sinsarâ*.“ — „Сжщо тѣй, ученици, много по-значително е онова, което азъ познахъ и вамъ не възвестихъ, отколкото онова, което ви възвестихъ. А защо, ученици, не ви възвестихъ това? Защото, ученици, това не би ви принесло никаква полза, защото то не спомага за светостта на живота, защото не води къмъ отвръщане отъ земното, къмъ унищожение на всѣкакви похоти, къмъ упразнение на всичко тлѣнно, къмъ покой, къмъ познание, къмъ просвѣтление, къмъ *pinvâla*: ето защо не ви възвестихъ всичко това. А какво, ученици, ви възвестихъ азъ вамъ? То е страданието; ето това, ученици, ви възвестихъ азъ вамъ. — То е производѣтъ на страданието;

ето това, ученици, ви възвестихъ. — То е прекъсването на страданието; ето това, ученици, ви възвестихъ.—Тоя е пътятъ за прекъсване на страданието; ето това, ученици, азъ ви възвестихъ.“

§ 103.

Съществуването е страдание.

Съществуването е споредъ Буда пълно съ страдание, то е само страдание. Въ какви бедствени условия прекарватъ човѣцитѣ това съществуване! Тѣ се раждатъ, гибнатъ умиратъ, за да се появятъ въ ново съществуване, не можейки да намѣратъ изходъ отъ тоя постояненъ кръговъртежъ, отъ това „колело на съществувания“ (bhavasakra).

Страдания, мжки и бедствия, непрекъснато преследватъ човѣка и всичко съществуващо, докато то съществува като индивидуално. „Рождението е страдание, старостъ, болестъ, смъртъ е също тъй страдание. И съединение съ нелюбимото, както и раздѣла отъ любимото е страдание. И когато желаемъ и се стремимъ къмъ нѣщо, а не го постигнемъ, и то е страдание. Изобщо всѣко придържане о земното е страдание.“ Затова пусто и безполезно е всѣкакво гонене на земно щастие. Всѣки, който се стреми да постигне нѣкакво удоволствие, е принуденъ, за да го постигне, да понесе всевъзможни мжки, да мине презъ всѣкакви бедствия, да претърпи какви не страдания, и най-накрая постигналъ онова, което е желаялъ, трѣба да употреби усилия, за да го запази отъ грабежъ на другитѣ, отъ пропадане чрезъ огънь или наводнение. За придобиване на такива удоволствия човѣцитѣ често употребятъ най-отвратителни средства, грабятъ, измамватъ, убиватъ, и когато ги постигне смъртъта, тѣхнитѣ „души“ блуждаятъ като злодейци и се връщатъ въ царството на мрака за нови страдания. Такъвъ е животътъ, това сж неговитѣ сладости. А каквото е по печално, тоя животъ не престава съ разпадането на тѣлото, ами съществата се явяватъ изново, изложени на нови бедствия, не веднажъ, не дважъ, а безконечно, докато най-сетне се найде пътъ за избавление отъ тоя животъ, пълненъ съ мжки и страдания. А това спасение може да се намѣри само тамъ, дето нѣма вече никакво възраждане и унищожение, дето

нѣма прехождане, промѣна, дето се крие истинското самѣ (âtman). Така човѣкъ може да постигне спасение само, ако успѣе да се отвърне отъ тоя преходенъ и промѣнчивъ миръ и да постигне свършъка на всѣка промѣна. И не само човѣцитѣ сж подложени на такава участъ, ами и боговетѣ, колкото да се радватъ тѣ на животъ пълненъ съ удоволствия и наслаждения, и тѣхъ чака сжщата участъ, докато и тѣ тѣнатъ въ тоя промѣнчивъ свѣтъ.

§ 104.

Произходъ на страданието.

Причината на всичкото страдание е незнание (avidyâ, въ простонародния езикъ râli, който е езикътъ на будиститѣ: avijjâ), сир. неразбиране на свѣта като свѣтъ на страдания и като недостоенъ да бжде предметъ на наше желание. Изходъ отъ това несносно положение може да ни даде само истинското познание, познанието, което вижда само страдания и бедствия въ свѣта, последица отъ което е удушване на всѣко желание насочено къмъ преходното, къмъ тоя свѣтъ. Защото желанието, жаждата (trshnâ, простонародно tanhâ), водейки отъ възраждане къмъ възраждане, става причина на страданията. „Произходътъ на страданието е оная жажда, която води отъ ново раждане къмъ ново раждане, е съпроводена отъ радостъ и страсть и намира тукътамъ своята радостъ; жаждата за наслада, жаждата за битие, жаждата за мощъ.“ Ние съществуваме, защото желаемъ да съществуваме и да разширимъ своето съществуване, стремейки се все къмъ преходното. Тѣй че причината на нашето съществуване и страдане лежи въ самата наша воля. Стига да се откажемъ отъ това желание, отъ искането на своето битие, ние унищожаваме своето битие и се освобождаваме отъ тоя миръ на страдания. „Премахването на страданието лежи въ пълното удушване и премахване на оная жажда, която води отъ ново раждане къмъ ново раждане, която е съпроводена отъ радостъ и страсть, която се появява при раждането и се повръща при смъртъта.“ А да удушимъ въ себе си това желание, тая жажда можемъ само чрезъ истинско познание, като премахнемъ незнанието, което е последната причина на нашето битие, като се проникнемъ отъ нищожеството на съществуването.

Каузалната редица отъ 12 члена.

Това свеждане на страданията къмъ жаждата и отъ тамъ къмъ незнанието става по тъйнаречената дванайсеточленна каузална редица или „зависния производъ“ (*pratītya samutpāda*, въ *rāli*: *paṭīccasamuppāda*, „възникване, следъ като е станало нѣщо“), дето въ редицата всѣки предходенъ членъ е причина или условие на последващия:

1. *avidyā* (*avijjā*), познание,
2. *saṃskārah* (*sankhāra*)¹⁾, стремежи,

1) Това понятие мжно се подава на точно опредѣление; то се схваща очевидно различно вече отъ самитѣ индийски мислители, поради което става още по-трудно да се посочи смисълътъ му за нашето разбиране. Така *Surendranath Dasgupta* го превежда съ английската дума „*conformations*“ („образявания“, „облици“ = *Gestaltungen*). — *Chantepie de la Saussaye* го предава съ думата „*Gestaltungen*“, която очевидно отговаря на „*conformations*“; при другъ случай пъкъ говори за „обработвания“ на сетивнитѣ впечатления, чрезъ които възникватъ представи и чувствования (*Stimmungen*)“. „*Sankhārah*“, които обикновено се превеждатъ съ „*Gestaltungen*“, сж на първо мѣсто чисто психологични състояния на съзнанието, преходни настроения или умствени деятельности, които възникватъ отъ нареждането на нашитѣ впечатления и предразполагатъ за добри или лоши деяния.“ — „Тѣ сж формитѣ, чрезъ които се осществява закономерността.“ (Op. cit. Стр. 92.) — *Deussen*, който нарича тая дума „многозначна“ (*vieldeutig*), я превежда въ будистическото учение съ стремежъ (*Strebung*), а въ учението *vaiçeshikam* като способностъ или заложба (*Fähigkeit* oder *Anlage*). Той самъ забелѣзва, излагайки будизма: „Най-мжно е опредѣлението на *saṃskārah*, въ схващането на което понятие изследвачитѣ се разиждатъ. *David* го превежда съ думитѣ *potentialities, tendencies, exertions*; *Oldenberg* го замѣстя обикновено съ думата „*Gestaltungen*“, обаче разбира подъ това „разположения или тенденции на тѣлесния или умствения механизъмъ които предизвикватъ нѣкакво действие“ (стр. 286⁵), „разположения на искането или действуването“ (стр. 288⁵), тъй че се потвърждава очебийно равностойността на „той иска“ съ категорията на *sankhāra* (въ наречието *rāli*) (стр. 289⁵, забелѣжка). Споредъ всичко това и по преодоляващия брой отъ неговитѣ 52 подвида ние можемъ да приемемъ това понятие *saṃskārah* за оная областъ на искането, която се показва на индицеа както и намъ като предметъ на вътрешния опитъ.“ (*Deussen*, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I. B., III. Abt. Стр. 159—160.) — *A* Максъ Мюлеръ, който въ учението на *yoga*-та превежда тая дума съ инстинкти, влѣчения (*in-*

3. *vijlānam* (*vilānam*), съзнание,
4. *nāmarūpam* (*nāmarūpam*), име и образъ,
5. *śaḍ-āyatanam* (*āyatanam*), шесть области на допиране,
6. *spṛṣṭa* (*phassa*), сетивно допиране,
7. *vedanā* (*vedanā*), чувство,
8. *trshnā* (*taṇhā*), жажда, желание,
9. *upādānam* (*upādānam*), придържане, залавяне,
10. *bhava* (*bhava*), сществуване, битие,
11. *jāti* (*jāti*), рождение,
12. *jarāmaraṇam* (*jarāmaraṇam*) и пр., старостъ, упадъкъ и смъртъ, печаль, стенание, униние, отчаяние.

А именно невежеството води къмъ стремежи, които пъкъ извикватъ съзнание, което произвожда имена и образи, сир. съзнанието води къмъ сетивния миръ; сетивенъ миръ води къмъ сетивнитѣ области, т. е. къмъ шеститѣ сетива и тѣхнитѣ области; шестото сетиво е онова, което индийцитѣ наричатъ *manas* (вътрешното сетиво, умътъ); сетивнитѣ области водятъ къмъ сетивното допиране, което пъкъ предизвиква чувство, отъ което се поражда желание, жажда, отъ която следва придържане, залавяне за него, а отъ това произлиза произвождането, сществуването, което пъкъ е

stincts) или предходни впечатления (*previous impressions*), предразположения (*dispositions*), казва за нея, че е една дума, която е „мжно да се преведе, и която е бивала предавана като разположения и инстинкти, прилагани било къмъ одушевени, било къмъ неодушевени тѣла“. (*The six Systems* и пр. Стр. 442.) — Най-сетне и *Dasgupta* пише за сщщата дума: „Мжно е да се каже, какъвъ е точниятъ смисълъ на тая дума тукъ (сир. въ редицата отъ каузалната връзка). Буда бѣше единъ отъ първитѣ малцина най-ранни мислители, които въвеждатъ собствени философски термини и фразеология съ отлична философска метода, и той често трѣбаше да употребѣя сщщата дума въ повече или по-малко различенъ смисълъ. Нѣкои отъ философскитѣ термини поне сж заради това доста еластични, ако се сравнятъ съ терминитѣ, които иматъ точно и опредѣлено значение, което намираме въ по-късна санскритска мисълъ. Така въ *Compendium* тя е преведена като воля, действие. *Mr. Jung* мисли, че тя означава сщщото както и *karma* (дѣло). . . *Candrakīrtti* я тълкува, като да означава привързаностъ, антипатия и заслѣпление (*infatuation*). *Govindānanda*, коментаторътъ на *brahma-sūtrāli* на *Ṣaṅkara*, сжщо тъй тълкува думата като привързаностъ, антипатия и заслѣпление.“ (*S. Dasgupta*, op. cit. Стр. 85, заб. 1.)

свързано съ старостъ и смъртъ, съ печаль, скърбъ, униние и отчаяние.

Тая каузална редица очевидно не е отъ самия Буда; тая наистина частично може да се изведе отъ четиритѣ свещени истини на Буда, които изказватъ ядката на неговото учение; ала въ своята пълнота тя е очевидно отъ по-късно време, защото не хармонира съ общия смисълъ на Будовитѣ свещени истини, които виждатъ въ желанието, въ жаждата основното зло, отъ което произлизатъ страданията, защото, както видѣхме, въ жаждата, въ волята лежи производътъ на индивидуалното съществуване, та съ нейното унищожение се прекъсва всѣко индивидуално битие и се унищожава мирътъ на страданията.

Но както и да е, споредъ тая каузална редица, понеже между нейнитѣ отдѣлни членове или моменти владѣе причинна връзка, е явно, че стига да се премахне незнанието чрезъ освѣтление, чрезъ познание, за да се унищожи и възникването, значи и ново появяване; а именно ако се махне незнанието при пълно унищожение на желанието, на искането, махнатъ се съ него инстинктивнитѣ влѣчения, стремежитѣ, които споредъ туй будистическо схващане съставятъ основата на съзнанието, съ тѣхъ се махва и съзнанието, а съ него „имената и образитѣ“, сир. сетивниятъ миръ, емпирическиятъ опитъ, феноменалниятъ свѣтъ, който е именно проява на съзнанието; съ премахването на сетивния миръ се махнатъ естествено и шестѣтъ сетивни области, сир. сетивата и сетивнитѣ органи съ тѣхнитѣ предмети, съ което изчезва допирането, сир. засѣгането на сетивата отъ предметитѣ, отъ което пъкъ изчезва чувството, свързано съ впечатленията на обьектитѣ върху сетивата чрезъ допирането; съ премахването на чувството естествено се махва желанието, жаждата, поради което се унищожава прикрепването, придържането, сир. активната тенденция въ преследване на желанието, съ което се премахва възпроизвеждането, съществуването, значи и рождението, а поради това нѣма вече и старостъ и смъртъ, печаль и скърбъ, униние и отчаяние, значи отстранено е окончателно всѣко страдание и е постигнато спасението.

Въ тая каузална редица виждаме между друго, какъ будиститѣ твърдятъ, че отъ съзнанието възникватъ „имена

и образи“, сир. феноменалниятъ свѣтъ съ неговото разнообразие и промѣни; тая мисль обаче нѣма тука още оня смисълъ, който тя получава по-късно у видни будистически школи, че съзнанието, мисльта сътворява и съдържа въ себе си изключително феноменалния миръ, който инакъ нѣма никаква реалностъ извънъ съзнанието; ами съзнанието тукъ се мисли още като единъ видъ творческо начало, което прави, щото отъ материални елементи, които съществуватъ независимо отъ съзнанието, да се явяватъ същества съ опредѣлени имена и форми, образи.

§ 106.

Избавление отъ страданието.

А незнанието тука, съ премахването на което се унищожава страданието чрезъ унищожението на самото индивидуално съществуване, не е незнанието на ведантизма, което се състоеше въ незнание на идентичността между *brāhman* и нашия субьектъ, *ātman*, ами то е незнанието, което е кореньтъ на съществуването, на това ужасно битие пълно съ страдания, че всичко това битие е страдание, както и незнанието на пѣтя, по който единствено можемъ да се освободимъ отъ страданията на съществуването.

Който достигне до това познание, що се съдържа въ четиритѣ свещени истини на Буда, „въ това време, когато той ги познае и съзерцае, неговата душа се освобождава отъ злинитѣ на желанието, отъ бедствията на възраждането се битие, отъ бедствията на заблудението, отъ бедствията на незнанието. Въ спасения възниква познание за неговото спасение; унищожено е възраждането, изпълненъ е висшиятъ законъ, изпълненъ е дългътъ, нѣма вече връщане въ тоя миръ: такова е неговото познание.“ И това спасение се постига не само следъ смъртъта, ами вече и приживе; който е позналъ самата истина, неговото съществуване може още да е свързано съ преходния миръ на страданията, но той вече не страда, той се е избавилъ навѣки отъ всички страдания, той е постигналъ истинското блаженство, е потъналъ въ нирваната. Съзнанието на такъвъ мждрецъ следъ смъртъта изчезва безследно, докато съзнанието на неспасения остава и следъ смъртъта и става

причина за ново тълесно съществуване, което се повтаря безконечно във бъдещо, също както то има задъ себе си и безконечни предишни съществувания. И всъщност новъ животъ е въ зависимост отъ дѣлата, които е извършилъ човѣкъ въ предишния животъ. Човѣшкитѣ дѣла сж продуктъ отъ неговитѣ желанія, които го привръзватъ къмъ известни нѣща и го каратъ да върши съответни дѣла. „Къмъ каквото човѣкъ се привръзва, придържа, така той действува“, казва се въ *bṛhadāraṇyaka-upanishad*; а пъкъ дѣлата водятъ къмъ опредѣленъ новъ животъ. „Както човѣкъ действува, каквото дѣло върши, така той и ще се роди отново“ (*yaś karma kurute tadabhisampadyate*), казва единъ другъ пасажъ въ сжщата упанишада, изказвайки съ това една мисль, която съ малки изключения е обща на индийския животогледъ. Така и въ будистическото съчинение *Milinda Paṭha* (въпроси на кралъ Милинда), което споредъ *Dasgupta* има голѣма философска стойностъ, четемъ: „Поради различието въ тѣхнитѣ дѣла човѣцитѣ не сж еднакви, ами нѣкои живѣятъ дълго, други кратко, нѣкои сж здрави, а други болнави, нѣкои хубави, а други грозни, нѣкои силни, а други слаби, нѣкои богати, а други бедни, нѣкои отъ високо стѣпало, а други отъ низко стѣпало, нѣкои мждри, а други глупави.“ Обаче за да иматъ дѣлата въздействие върху сждбата на човѣка въ бъдния животъ, трѣба тѣ да сж внушени и извършени отъ желание, отъ жажда, инакъ тѣ не носятъ никакви плодове, сир. никакви последици за бъдещето. „Ако дѣлата на единъ човѣкъ сж извършени безъ алчностъ, възникватъ безъ алчностъ и сж причинени безъ алчностъ, тогава както алчността е отлетѣла, така и тия дѣла сж напуснати, изкоренени, изтрѣгнати отъ дѣно както едно дърво палмира и ставатъ несъществуващи и неспособни да изпжкнатъ въ бъдещо.“ — „Жажда за видими нѣща, жажда за нѣща, които могатъ да бждатъ чути, мирисани, вкусвани, пипани, за нѣща, що могатъ да бждатъ извикани въ паметта. Туй сж нѣщата въ тоя свѣтъ, които сж мили, които сж приятни. Тука намира жаждата своя производъ, тука почива тя.“ Тука се крие основата, отъ която произтича страданието. А страданието може да се отстрани, ако се отстрани жаждата, като се откажемъ и освободимъ отъ нея. Който е успѣлъ да удуши жаждата,

той е станалъ истински мждрецъ, *arhat*, чиито дѣла вече не влѣкатъ подире си плодъ, въ добъръ или лошъ мисль, защото неговата воля не участвува въ тѣхъ, а кореньтъ на всѣко дѣло лежи въ волята. Естествената крайна последица отъ удушването на желаніята е конечното изгасване на индивидуалността въ *nirvāna* или *nibbāna*, както казватъ будиститѣ.

§ 107.

Nirvānam.

А какво означава собствено краятъ на това спасение, изгасването, таканаречената *nirvāna*? Изказана е била мисльта, че нирваната означава въ действителностъ пълно нищо, така че изчезването води въ края къмъ пълно небитие. Обаче по-вѣроятнo е, че тая дума означава у Буда не пълно небитие, ами само индивидуално изчезване, отъ което се постига пълно и вѣчно успокоение, вѣчно блаженство, което не знае вече никакви страдания, но и никакви наслади и радости. Обаче това понятие сжщо тѣй не е далечъ и отъ небитие, и самъ Буда по всѣка вѣроятностъ края на всичко е смятралъ чисто нищо; ала когато му се задавали въпроси за това, той отбѣгвалъ да се обясни точно.

Но тая нирвана, която играе такава важна роля въ будистическата религия и философия, не се схваща еднакво отъ разнитѣ многобройни секти, които се образуваха съ течение на времето и между будиститѣ, както и отъ брахманскитѣ секти, у които наистина нирваната нѣма онова значение както у будиститѣ, но все пакъ завзема видно мѣсто и въ тѣхнитѣ размишления като крайна цель на тѣхнитѣ поучения и стремежи.

Въ едно будистическо съчинение се влагатъ въ устата на Буда между друго следнитѣ думи за нирваната: „Великата пълна нирвана не е ни разрушение ни смъртъ. Ако великата пълна нирвана да бѣше смъртъ, подиръ нея би се появила изново веригата на ражданията. Ако пъкъ тя да бѣше разрушение, тя би подпаднала подъ опредѣлението на сложно същество. Ето защо великата пълна нирвана не е ни разрушение ни смъртъ.“

А единъ отъ отличнитѣ познавачи на будизъма, френскиятъ белѣжитъ ориенталистъ Vigourel, казва по тоя въпросъ: „Каквото Буда иска да постигне, то е освобождението на духа, което се искаше отъ цѣлия свѣтъ въ Индия. Ала той не освобождава духа, както правѣше санкхята, като го откъсне завинаги отъ природата, нито както правѣха брахманитѣ, като го потъва въ лоното на вѣчния и абсолютенъ brâhman; ами той унищожавя условията на неговото релативно съществуване, като го хвърля въ пустото, т. е. споредъ всѣка вѣроятностъ: като го унищожавя.“

Най-сетне нека цитуваме и мнението върху тоя въпросъ на единъ мѣрдавенъ модеренъ индийски философъ, самъ будистъ, споменатия вече нѣколко пжти Dasgupta: „Струва ми се, че е безнадежна задача, да се обяснява nibbâna въ термини отъ свѣтовенъ опитъ, и нѣма другъ начинъ, по който да можемъ по-добре да изтъкнемъ смисъла на тоя терминъ, освенъ като кажемъ, че то е спиране на всѣко страдание; състоянието, при което сж престанали всички свѣтовни опити, едвали може да бжде описано било като положително или отрицателно. Дали ние съществуваме въ нѣкаква форма вѣчно или не съществуваме, това не е истински будистически въпросъ, защото е еретичество, да се мисли за единъ Tathâgata, като че съществува вѣчно, или че не съществува, или че той съществува, както и че не съществува, или че той нито съществува, нито не съществува. Всѣки, който търси да спори върху въпроса, дали nibbâna е — било положително и вѣчно състояние, било просто състояние на несъществуване или унищожение, приема единъ погледъ, който е билъ отстраненъ въ будизъма като еретиченъ. Вѣрно е, че ние въ наше време не сме задоволени отъ него, защото искаме да знаемъ, какво значи всичко туй. Обаче не е възможно да се даде какъвто да е отговоръ на това, когато будизъмътъ е смѣталъ всички тия въпроси неоправдани и неумѣстни.“¹⁾

¹⁾ Dasgupta, op. cit. Стр. 109.

§ 108.

Метафизическитѣ въпроси въ будизъма.

Отъ тоя пасажъ виждаме, какъ истинскиятъ, първоначалниятъ будизъмъ, който се придържа о първобитното учение на самия Буда, не се занимава съ сжщинскитѣ философски въпроси. Буда и неговитѣ първи последватели отклоняватъ всички тия въпроси за сжщината на душата и нейното безсмъртие, за субстанцията на свѣта и нейната вѣчностъ и безкрайностъ, за първата причина на тоя свѣтъ. Всички размишления на Буда сж насочени не къмъ тия метафизически проблеми *par excellence*, а къмъ основната истина съ практически характеръ, че всичко е въ промѣна, и че има само промѣна, и че тая промѣна и непостоянство е страдание; а невежество по отношение къмъ тая главна истина пречи на познанието на четиритѣ свещени истини за страданието, за причината или произхода на страданието, за премахването на страданието и за пжтя къмъ това премахване. Всички други въпроси се смѣтаха за излишни и за ересь спрѣмо самото сжщинско учение. Заради това Буда ги отблъсква като неумѣстни и не иска да се занимава съ тѣхъ, когато тѣ му се поставятъ. Видѣхме, какъ той отклонява тия въпроси още въ своята пропорѣ въ Бенаресъ, понеже разглеждането на тия въпроси, обяснява той тамъ, „не би принесло никаква полза, защото то не спомага за светостъта на живота, защото не води къмъ отвръщане отъ земното, къмъ унищожение на всѣкакви похоти, къмъ упразнение на всичко тлѣнно, къмъ покой, къмъ познание, къмъ просвѣтление, къмъ нирвана“.

Ала това отрицателно държане къмъ важни метафизически проблеми не можеше да се запази за дълго въ една страна, дето философскитѣ размишления бѣха обхванали едвали не всички интеллигентни кръгове, и дето бѣха възникнали толкова многобройни философски школи, които водѣха такива живи спорове по най-дълбокитѣ проблеми, що сж интересували винаги човѣшкия спекулативенъ духъ. И ние виждаме, какъ будизъмътъ въпреки забраната на Буда не можа дълго време да се държи настрана отъ тия въпроси. Постепенно тѣ се налагатъ и на будистическиятъ

мислители, които имъ се отдаватъ съ сжщия оня дълбокъ интересъ, съ който тѣ се разглеждаха въ разнитѣ индийски школи, изникнали отъ ведическото учение.

§ 109.

Будистически школи.

И както ведата и упанишадитѣ дадоха потикъ за разнообразни философски учения, така и отъ недрата на будизма изникнаха многобройни школи, които изповѣдваха много пжти дори и противоположни възгледи по основни философски проблеми. Много отъ тия школи обаче сж се занимавали съ незначителни въпроси, които нѣматъ особено философско значение, така напримеръ една школа твърди, че тѣлото е изпълнено съ умъ, друга, че всѣко нѣщо сжществува, докато пъкъ нѣкои наблѣгатъ на известни догми или практически изпълнения. Но има и такива школи, които сж развивали цѣли теории отъ известни области на философската спекулация, влизайки въ досегъ съ другитѣ индийски школи извънъ будизма, влияейки се отъ тѣхнитѣ учения, както и отъ своя страна упражнявайки значително въздействие върху развоя на философската мисль, като сж предизвикали чрезъ своитѣ възгледи било отдѣлни мислители, било цѣли школи да влизатъ въ философски спорове съ тѣхъ. Особито изпжкватъ въ това отношение четири велики школи, които носятъ особени названия, и за които сж се запазили по-подробни сведения. То сж школитѣ, привърженицитѣ на които се наричатъ *sautrântika*, *vaibhâshika*, *yogâcâra* и *mâdhyamika*. Първитѣ две сж известни още подъ общото название *sarvâstivâdinah*, а *yogâcârâh* се наричатъ още *vijnânavâdinah*, докато *mâdhyamikâh* сж познати сжщо тѣй и подъ името *çûnyavâdinah*, което значи нихилисти, защото тѣ учатъ, че нѣщата нѣматъ сжщина или истинско естество, ами представяватъ само прости прояви, които следватъ една следъ друга, значи въ нѣщата нѣма никаква истина, никаква сжщина, тѣ по сжщина сж пуси или празни. Това е възгледътъ за празнината или пустотата на свѣта, *çûnyatâ*, отъ което и учението е наречено учение за пустото или празното (*çûnya*) или нихилизъмъ (*çûnyavâda* = безсжщественостъ или пустота на всички

прояви). Школата на *sarvâstivâdinah*, наречена още школа на *hetuvâdinah*, е главната гранка отъ школата на *theravâdinah*, на „старитѣ“ (*therâh*), които бѣха свикали първия съборъ въ *Vaicâlî*, и чиято школа бѣ се развила въ последствие, презъ втория и първия вѣкъ пр. Хр., въ цѣла редица отъ особени школи. Тѣзи *sarvâstivâdinah* учеха, че всѣко нѣщо сжществува, отъ което и получиха името, което означава „учение, че всичко е“. Тая школа получава въ течение на времето такова значение за будизма като философско учение въ Индия, щото споредъ *Dasgupta*, когато индийски писатели говорятъ за будистическото учение изобщо, безъ да назоваватъ изрично нѣкоя специална школа, ами просто употребятъ общия изразъ „будиститѣ казватъ“, тѣ често иматъ предъ видъ именно тая школа въ нейнитѣ две гранки, макаръ тия гранки въ много въпроси да се отличаватъ сжщественно една отъ друга. Но съ течение на времето будистическитѣ философски възгледи съ упадъка на будизма изобщо въ Индия изчезватъ отъ сцената на философскитѣ препирни въ тая страна, тѣй че следъ дванайсетото столѣтие подиръ Христа спороветѣ се водятъ само между другитѣ философски школи, които стоеха на почвата на ведата, докато предишнитѣ многобройни будистически школи не играятъ вече никаква роля въ индийската спекулация, за която тѣ сж изгубени като такива.

Ето какъ *Mâdhava-âcârya* характеризова въ *sarva-darçana-samgraha* тия четири школи: „Тия *bauddhâh* (сир. будисти) излагатъ чрезъ четирикратенъ начинъ на схващане висшата целъ на човѣка. — Отъ друга страна разпадатъ тѣ въ четири секти, отъ които *mâdhyamikâh* застжпватъ всенищотата, *yogâcârâh* нищотата на вѣнকাশния свѣтъ, *sautrântikâh* изводимостъта на вѣншнитѣ нѣща чрезъ извличане и *vaibhâshikâh* възприимчивостъта на вѣншнитѣ нѣща. Защото макаръ възвишениятъ Буда да бѣше едничкиятъ учителъ за всички, пакъ просвѣтенитѣ отъ него образуватъ поради различията въ схващането тази четворностъ.“

Споредъ Максъ Мюлера сутритѣ, известни подъ названието *mâdhyamika kârikâh* или *mâdhyamika çâstra* и които, се приписватъ на *Nâgârjuna*, — жизѣлъ вѣроятно около първи вѣкъ следъ Христа, — сж най-стариятъ индийски писменъ документъ отъ систематическа философия. Тия сутри сж били

коментирани по-късно отъ видния будистически мислителъ Candrakīrti въ *mādhyamika vṛtti* (коментаръ къмъ М.). Нѣкои отъ тия сутри сж били преведени на китайски още въ втория и третия вѣкъ следъ Христа.

§ 110.

Възгледътъ за душата.

Една отъ първитѣ философски мисли, която получава важно значение въ будистическия миросгледъ, е възгледътъ за душата. Както изобщо въ будизма нѣма нищо постоянно, не съществува никаква абсолютна субстанция, никаква действителна сжщина, ами има само промѣни и прояви, и свѣтътъ е колебание между битие и небитие, постояненъ преходъ отъ едното къмъ другото, безъ сжщинска реалность, така и въ човѣка нѣма душа като постоянна духовна основа на неговото сжщество. Душа като индивидуална постоянна реалность е едно пусто понятие (*śūnya*). И както нѣма никаква субстанция извънъ нейнитѣ свойства или атрибути, така сжщо нѣма нищо постоянно, което да лежи въ основата на нашия духовенъ животъ, нѣма нѣщо цѣло и единно и тука, било то *ātman* или *puruṣa*. Докато въ упанишадитѣ се приемаше една основа задъ всички промѣнливи умствени прояви, Буда вече намира, че не съществува нѣщо умствено като постоянно. И когато хората говорятъ за самó, за душа, мислейки, че тѣ схващатъ това самó въ себе си, тѣ собствено схващатъ само отдѣлни умствени изпитвания, преживѣвания, а мислятъ, че това моментално преживѣване, самата мисль е това самó, поставяйки така самóто, душата въ мисльта. Тая мисль, споредъ която нѣма самó, нѣма душа, както нѣма изобщо нищо постоянно, се подѣема понататкъ отъ будиститѣ и се развива до нейнитѣ крайни последици. Каквото ни се показва като самó, като *ātman*, то е само сборъ отъ мисли, чувства, стремежи, както тѣ се проявяватъ въ всѣки отдѣленъ моментъ; покрай тоя сборъ нѣма нищо друго такова като самó или душа. И ако ние мислимъ, че имаме съзнание за нѣщо отдѣлно отъ тия снопове отъ идеи, чувства и стремежи, които постоянно се смѣняватъ, отстъпвайки мѣстото си на други подобни снопища отъ прояви, то това съзнание не е нищо друго освенъ

резултатъ отъ тия комбинации отъ преживѣвания, които сж самото съзнание и самата душа. И понеже тѣ се постоянно промѣнятъ и смѣняватъ, заради това и съзнанието не представя нищо постоянно, каквото мислимъ, когато говоримъ за самó, за душа.

§ 111.

Петътъ *skandhâh*.

Така човѣкъ не представява едно реално единство, ами сборъ или агрегатъ отъ тѣлесни и душевни елементи или състояния, свойства или съставки, които будиститѣ наричатъ *khandhâh* (санкритски *skandhâh*), сир. стѣбла, клонове, гранки. Още Буда е казвалъ, че нѣма никакъвъ *ātman* или душа, и че когато човѣцитѣ говорятъ за душа, тѣ собствено иматъ предъ себе си тия гранки отъ човѣшкото сжщество, които сж на брой петъ, и които представяватъ една група отъ тѣлесни и психични състояния. Тѣ сж следнитѣ:

1. *rūpam*, тѣлесность,
2. *vedanâ*, чувство,
3. *samjñâ* (будистически *sannâ*), възприимка, познание въ форма на възприимки,
4. *samskârâh* (будистически *sankhârâh*), стремежи или влѣчения (разработвания на сетивнитѣ впечатления),
5. *vijñânam* (будистически *viññânam*), съзнание.

Първата сканда обгрѣща подъ думата *rūpa*, *rūpam*, която означава собствено обликъ, форма, всичко тѣлесно въ човѣшкото сжщество, четиритѣ елемента (*mahâbhūtâni*), отъ които е съставено тѣлото, цѣлостта на тия четири елемента като тѣло заедно съ неговитѣ органи, особено сетивнитѣ органи и тѣхната дейность. Чувството, което възниква отъ сетивното допиране, отъ впечатленията върху сетивата, които отъ своя страна сж продуктъ отъ съединението между обьекта, съзнанието и сетивото, бива приятно, болезнено или безразлично. Въ това допиране има своята основа сжщо тѣй и възприимката, отъ която възниква особеното познание, отличаването въ първоначалното познание между жълто и червено, сладко и горчиво и пр. Тука принадлежи и прилагането на думитѣ къмъ предметитѣ и познаването имъ чрезъ имена.

Както вече изтъкнахъ по-горе,¹⁾ най-мжно може да се посочи значението на думата *samskāgāh*, което ние преведохме съ стремежи, влѣчения, — значение най-близу до смисъла, който въ повечето случаи се дава на тоя терминъ, макаръ това да не е общоприетото му значение. Така за тая дума *Dasgupta* дава следното опредѣление: „Така *sankhāga* е една синтетична функция, която синтетизува пасивнитѣ елементи на *gūra*, *sāplā*, *sankhāga* и *viplāna*. Фактътъ, дето чуемъ да се говори за 52 състояния на *sankhāga*, и че *sankhāga* упражнява своето синтетично действие върху натрупанитѣ елементи въ него, показва, че вѣроятно думата *sankhāga* се употрѣбя въ два смисъла, като умствени състояния и като синтетична дейность.“²⁾ И тоя елементъ възниква сжщо отъ сетивното допиране, въ което лежи неговата причина.

Най-сетне *viplāpat* е съзнанието, което обхваща всички други елементи и лежи въ дъното на познанието. Така въ *Milinda panh* асъзнанието се сравнява съ единъ пазачъ, който стои въ срѣдата на кръстопжтя и се вглежда въ всичко, което иде отъ която и да било посока. *Buddhagosha*, виденъ будистически мислителъ и писателъ, който живѣе около годината 400 сл. Хр., опредѣля съзнанието като онова, което мисли своитѣ обьекти. Когато виждаме единъ видимъ предметъ, познаваме го чрезъ познанието, а когато свойствата станатъ предмети на ума (*manas*), това става чрезъ съзнанието. Съзнанието е винаги сжщото, еднакво съ предишното съзнание. „Сжщо така слънцето се показва съ всичкитѣ си бои и пр., ала то не е въ сжщность различно отъ тѣхъ; и когато тъкмо слънцето изгрѣва, неговата сбрна горещина и жълта боя сжщо така се появява тогава, но това не ще каже, че слънцето е отлично отъ тѣзи. Тѣй и съзнанието зима проявитѣ на допиране и пр. и ги усвоява. Така макаръ то е сжщото както и тѣ, пакъ въ известенъ смисълъ то е различно отъ тѣхъ.“

Човѣкъ е собствено сборъ, комбинация отъ тия петъ *skandhah*, които при смъртъта се разпадатъ, като съзнанието (*viplāna*), продуктъ отъ дѣлата и съзнанията въ предишното

¹⁾ Вж. по-горе, стр. 210.

²⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 96.

състояние, влиза въ утробата на онова сжщество, човѣкъ или животно, въ което пакъ ще се обединятъ за ново раждане съставкитѣ (*skandhâh*), подкрепяни отъ това съзнание. Въ *Milinda panha* човѣкъ се уприличава съ една кола, която е съставена отъ трупъ, колела, ось, процепъ, хомотъ и пр., и която вѣнъ отъ тия съставки не сжществува, така и човѣкъ е сборъ само отъ петѣтѣ *skandhâh* и не е нищо друго вѣнъ отъ тѣхъ, нѣма *âtman*, нѣма душа, нѣма я, азъ.

„Когато нѣкой каже ‚азъ‘, каквото прави съ това, то е, че той посочва всички *skandhâh* заедно или нѣкой отъ тѣхъ и се мами, че това е било ‚азъ‘. Сжщо тѣй както човѣкъ не може да каже, че ароматътъ на лотуса принадлежи на коронката му, на боята или на прашеца, така не може да се каже, че тѣлесностьта (*gūra*) е била ‚азъ‘, или че чувството (*vedanâ*) е било ‚азъ‘, или че нѣкоя отъ другитѣ *skandhâh* е била ‚азъ‘. Нигде не може да се намѣри въ *skandhâh* ‚азъ съмъ‘.“

§ 112.

За и противъ особена душа.

Има наистина и школи между будиститѣ, които не сж съгласни съ тоя възгледъ, който отрича абсолютно сжществуването на особена душа отлична отъ тая комбинация на скандитѣ, и които посочватъ и особени доводи, за да докажатъ необходимостта отъ особена душа за обяснение на специалнитѣ психични явления. Както напримеръ, разсждаватъ тѣ, ние не можемъ каза, че огньтъ е сжщото нѣщо каквото и горещото дърво или е отлично отъ него, и пакъ е нѣщо отдѣлно отъ дървото, така и душата е нѣщо индивидуално, което има отдѣлно сжществуване, макаръ и да не можемъ каза, че тя е отлична отъ елементитѣ или сжщото нѣщо, каквото сж тѣ. Тя наистина е обусловена отъ тѣхъ, обаче не може да се отрече нейното отдѣлно сжществуване, защото дето има дейность, трѣба да има и единъ деець, — както напримеръ когато кажемъ: „Девадатта ходи“. Съзнаването е вече действие, и като такова то предполага сжщо единъ деець. На това отговарятъ отрицателитѣ на душата, че наистина сетивнитѣ органи сж причина, която предизвиква възприимкитѣ, обаче не може да се посочи една та

кава причина, която да ни налага да извлъчемъ отъ нея като необходимо сществуването на душа. Ако действително би сщществувала душа, тя би трѣбало да бжде нѣщо особено, нѣщо, което да е отлично отъ елементитѣ на личния животъ. Пъкъ и да би имало такава едно сщщество, което да е вѣчно, безпричинно и непромѣнливо, то не би имало значение за практическото проявление, което едничко дава смисълъ на сщществуването. И на довода съ примера „Девадатта (лично име) ходи“ се отговаря съ следното разсжждение: „Девадатта не представява единство. То е само една непрекъснатата верига отъ моментни сили, която проститѣ хора вѣрватъ, че е единство, и на която даватъ името Девадатта. Вѣрата имъ, че Девадатта се движи, е обусловена и се основава върху една аналогия съ собствения имъ опитъ, обаче тѣхната собствена непрекъснатостъ на живота имъ се състои въ постоянно движение отъ едно мѣсто на друго. Това движение, макаръ да се смѣта, че принадлежи на една постоянна сщщина, е само редица отъ нови произшествия на разни мѣста, сщщо както и изразитѣ ‚огънь се движи‘, ‚звукъ се разпростира‘ иматъ значение на непрерывности (на нови произшествия въ нови мѣста). Тѣ сщщо така употребятъ думитѣ ‚Девадатта познава‘ въ смисълъ, за да изразятъ факта, че става познание (въ настоещия моментъ), което има причина (въ предишни моменти, които вѣрватъ въ непосредно следване наречено Девадатта).“¹⁾

Такова сщщество не е нужно и за обяснение на паметта, която изглежда да изисква единъ постояненъ субектъ, който да свързва отдѣлнитѣ моменти въ миналото, сегашното и бждещото и да ги докарва въ единство. „Никакъвъ деецъ не е нуженъ за проявитѣ на паметта. Причината за възпоминанието е едно съответно състояние на ума и нищо друго. Когато Буда е разказвалъ своитѣ истории за рождението си, говорейки, че той е билъ такъвъ и такъвъ въ такъвъ и такъвъ животъ, той е мислилъ само, че неговото минало и неговото сегашно е принадлежало къмъ една и сщща редица отъ моментни сщществувания. Сщщо както когато кажемъ ‚сщщиятъ огънь, който е опожарилъ туй, е застигналъ тоя предметъ‘, ние знаемъ, че огънятъ не

¹⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 117—118.

е идентиченъ въ всѣки два момента, ала пакъ пренебрегваме разликата и казваме, че то е сщщиятъ огънь. Сщщо така каквото наричаме индивидъ, може да бжде познато чрезъ описания като ‚тоя достопочтенъ старецъ, имащъ това име, отъ такава каста, отъ такава семейство, отъ такава възраст, който яде такава ядене, намира наслада или неудоволствие въ такива нѣща, човѣкътъ, който подиръ единъ такъвъ дълготраенъ животъ ще изчезне, следъ като е стигналъ голѣма старостъ‘. Само туй описание може да се разбере, обаче ние нѣмаме никога непосредно познание за индивида; всичко, което възприимаме, сж моментнитѣ елементи отъ осещания, спомени, чувства и пр., и тѣ, случвайки се въ предишнитѣ моменти, упражняватъ натискъ върху по-подирнитѣ. Така индивидътъ е само една фикция, едно просто номинално сщществуване, едно просто нѣщо описано, но не нѣщо на действително познание; то не може да се улови нито чрезъ сетивата, нито чрезъ дейността на чистъ интелектъ. Това става очевидно, когато го оценимъ при помощта на аналогии отъ други области. Така когато употребяме нѣкое общо сщществително, като напр. млѣко, ние по нѣкога мислимъ, че има нѣкаква такава сщщина като млѣко, ала каквото действително сщществува, сж само известни моментни бои, вкусове и пр., погрѣшно обединени като млѣко; и сщщо както млѣко и вода сж конвенционални имена (за редица независни елементи) за нѣкоя боя, миризма (вкусъ и опипъ), зети заедно, така и означението ‚индивидъ‘ е само едно общо име за разнитѣ елементи, отъ които то е съставено.“¹⁾

§ 113.

Нѣма нищо постоянно.

Нека дадемъ още единъ пасажъ отъ Dasgupta, за да се види, колко дълбоко вникватъ будиститѣ въ въпроситѣ, що разглеждатъ: „Фактътъ, че азъ си спомнямъ, че съмъ сщществувалъ дълго време въ миналото, не доказва, че едно постоянно самó е сщществувало презъ такъвъ дълъгъ периодъ. Когато кажа, че това е оная книга, азъ възприимамъ

¹⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 118—119.

книгата същото си въ тоя моментъ, но че ,тая книга' е сжщата както и ,оная книга' (сир. книгата, що се появява въ моята паметъ), не може да се възприеме съ сетивата. Очевидно е, че ,оная книга' въ паметъта се отнася до една книга видена въ миналото, докато ,тая книга' се отнася до книгата, която е предъ моитѣ очи. Чувството на идентичностъ, което се привлича, за да се докаже постоянство, се дължи така на едно смѣсване между единъ обектъ на паметъта, относещъ се до единъ миналъ и различенъ обектъ, и обекта, както е той възприетъ въ тоя моментъ отъ сетивата. Това е вѣрно не само за всѣко познаване на идентичностъ и постоянство на външни обекти, ами и за схващането на идентичността на самия себе си, защото забелѣването на собствената идентичностъ следва отъ разбрѣкването на известни идеи или чувствуваня, появяващи се въ паметъта, съ подобни идеи отъ настоещия моментъ. Ала тъй като паметъта сочи на единъ обектъ отъ минала възприимка, а възприимката пъкъ другъ обектъ отъ настоещия моментъ, не може идентичностъ да се добие отъ разбрѣкване на дветѣ. Въ всѣки моментъ всички предмети на свѣта претърпяватъ разлагане и разрушение, ала въпреки това нѣщата изглежда да траятъ, и разрушение често не може да се забелѣжи. Нашата коса и ноктитѣ ни растатъ и се рѣжатъ, обаче ние все пакъ мислимъ, че имаме сжщата коса и сжщитѣ нокти, които имахме преди, намѣсто старитѣ косми сж израстнали нови подобни тѣмъ, и тѣ оставятъ впечатление, като че старитѣ траятъ. Тѣй става, щото макаръ нѣща да се разрушаватъ всѣки мигъ, други подобни на тѣзи често се появяватъ въ сжществуване и се разрушаватъ въ следния мигъ и така нататъкъ, и тия подобни нѣща, следвайки въ поредица, производатъ впечатление, че сж едно и сжщо нѣщо, което е постоянствувало презъ всички минаващи моменти. Сжщо както пламъкътъ на една свѣщъ всѣки мигъ се промѣня, и все пакъ ни се струва, като че сме възприемали сжщия пламъкъ презъ цѣлото време, така всички наши тѣла, наши идеи, чувства и пр., всички външни предмети около насъ се разрушаватъ всѣки мигъ, и нови се пораждатъ въ всѣки последващъ мигъ, ала до когато предметитѣ отъ последващитѣ моменти сж подобни на ония на предходнитѣ моменти, из-

глежда ни, че нѣщата сж си останали сжщитѣ и не е станало никакво разрушение.¹⁾

И както нѣма нищо постоянно като основа на душевния животъ, така нѣма никаква постоянна сжщина и изобщо въ свѣта, дето е всичко промѣна и проява. За будизъма нѣма естествено една материална субстанция, като нѣщо абсолютно отлично отъ душевното, защото въ Индия изобщо не сжществува рѣзкиятъ дуализъмъ между материя и духъ, нѣкои отъ проявитѣ на който въ будизъма се смѣтатъ принадлежни къмъ тѣлесността (gûra). Така къмъ гранката (skandha) gûra принадлежатъ и сетивата и сетивнитѣ осещания.

Нищо нѣма трайно, постоянно, ами всичко е промѣна, проява, феноменъ. Нѣщата се явяватъ въ единъ моментъ и въ следния моментъ изчезватъ, разрушаватъ се. Всичко, що сжществува, сжществува само въ единъ моментъ. Това е главната идея въ будизъма въ всичкитѣ му почти многобройни заключения. И когато се говори за нѣкакво „живо сжщество“, като се подразбира подъ това нѣщо постоянно, пакъ имаме само проста редица отъ непрекъснато промѣнящи се елементи. Дори и самъ Буда е една проява, единъ феноменъ, една измама или единъ сънъ, каквито сж и неговитѣ учения.

§ 114.

Нѣма нищо вънкашно.

И вървейки въ пжтя на тия мисли, има будистически школи, които отричатъ дори и сжществуването на прояви като нѣщо отлично отъ духа, като нѣщо вънкашно. Това е онуй учение, което е известно подъ названието *vijlānavāda*, учение за съзнанието (като единствено реалното), чийто привърженикъ се нарича *vijlānavādin*, мн. число *vijlānavādīnaḥ*. Споредъ това учение не сжществува нищо, което да може да се назове вънкашно, ами всичко е въображаемо творение на духа, на съзнанието. Духътъ отъ безкрайно време е привикналъ да създава такива въображаеми продукти и да си ги представява като нѣщо отлично отъ себе

¹⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 161—162.

си, противопоставяйки така тоя феноменален свѣтъ на приторност като обектъ срещу себе си. Притова ние тѣй свикваме да смѣтаме тия прояви като нѣшо вѣнкашно, щото не забелѣзваме тая измама и зимаме сетивния продукт на едно езеро, като да е то действително изпитано отъ нашитѣ сетива вследствие на вѣнкашно впечатление. Такова феноменално познание не се показва нито като идентично, нито като отлично отъ самия духъ, отъ съзнанието. Сжщо тѣй както не можемъ каза, че вълнитѣ на океана нито че сж идентични, нито че сж отлични отъ океана. И както морето се вълнува и образува вълни, така и съзнанието се движи сѣкаш въ своитѣ разнородни действия. Само по измама (mâuâ) проявитѣ изпжкватъ въ двояката форма на субектъ и обектъ. Винаги обаче трѣба да имаме предъ видъ, че се намираме предъ привидностъ, и че въ сжщностъ ние не можемъ никога да кажемъ, че тия прояви сжществуватъ или не сжществуватъ. „Нѣма вода, ами сетивното построение на мекостъ, влажностъ е онова, което съставя водата като вѣнкашна субстанция; сетивното построение на активностъ или енергия съставя вѣнкашната субстанция на огъня; сетивното построение на движение съставя вѣнкашната субстанция на въздуха.“¹⁾

§ 115.

Çûnyavâda (абсолютенъ ниҳилизъмъ).

До крайностъ най-сетне се докарва тоя възгледъ въ ниҳилистичното учение на школата известна подъ названието mādhyamika или çûnyavâda (универсаленъ ниҳилизъмъ или учение за пустото, празното, çûnya), която твърди изобщо „нищотата“ (çûnyatâ) на нѣщата, на всичко (sarvam çûnyam).

Споредъ тая школа всичко е празно, пусто и нереално, станало отъ онова, което не е, отъ небиващето, и ние познаваме само своитѣ възприимки, а не нѣкакви обекти отлични отъ тѣхъ. Тая школа, както и оная на uogâcâra, се е появила вѣроятнo около годината 200 пр. Хр. и се е развивала до кжде осмото столѣтие сл. Хр.

„На първо мѣсто идатъ, казва Mâdhava-âcârya, твърде

остроумнитѣ mādhyamikâh, които разсждаватъ както следва. Както просякътъ постепенно простира краката си все по-напредъ (сир. става все по-взискателенъ), така и ние трѣба възъ основа на моментното унищожение и на другитѣ признания да настояваме, щото свѣтътъ на осещанията, който е аналогиченъ на обективния свѣтъ, а така сжщо почиващата върху него цѣлокупностъ на истината да се отблѣсне като една измама, и че спокойствие може да се намѣри въ познанието, че всичко е празно и нищожно. Така че истината се състои въ нищото освободено отъ цѣлия четирижгълникъ на битие, небитие, на битие на дветѣ и на ни едно отъ тѣхъ. Единъ примѣръ нека ни обясни това. Ако сжщината на стомната би се състояла въ реалността, тогава старанието, да бжде тя направена, би било безцелно (защото тя би била вече реална). Ако ли обаче сжщината на стомната се състои въ нереалността, тогава би се направило сжщото възражение (сир. и тогава старанието би било безцелно, защото пъкъ не би могло да ѝ даде реалностъ).“ Авторътъ цитува за подкрепа на тия мисли и нѣколко стиха отъ будистически писания, които хвърлятъ свѣтлина върху тѣхъ: „Небиващето не може никога да стане действие“, сир. да се появи. — „Каквото познанието посочва като опредѣленостъ на нѣщата, то не е тѣхната собствена сжщина; тѣхната смѣна не може да се изрази въ думи и показва, че тѣ сж лишени отъ собствена сжщина.“ — „Въ момента, когато ги познаемъ, въ тоя моментъ тѣ сж разпаднали.“

Туй учение е насочено къмъ това, щото да разруши неумѣстната вѣра на хората, че нѣщата сж истинни. Нѣщата, проявитѣ нѣматъ никаква истинска сжщина. Тѣ сж само проявление на измама, на илузия, на mâuâ. Учението твърди именно, че никое проявление нѣма собствена вжтрешна сжщина. Така напримеръ не може да се каже, че сжщината на огъня е горещина, защото горещина и огънь сж резултатъ отъ комбинация на разни условия, а каквото зависи отъ разни условия, не може да се каже, че е естеството или сжщината на нѣщото. Онова само може да се нарече истинска сжщина или естество на нѣщо, което не зависи отъ нишо друго, а понеже не може да се изтъкне никаква такава сжщина или естество, което да стои независимо само по себе си, заради това и не можемъ каза, че то сжще-

¹⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 148.

ствува. Ако тъй ние не можемъ говори за нѣщо положително, не можемъ говори за нѣщо и отрицателно, защото отрицанието е винаги въ отношение къмъ нѣщо положително. Действителниятъ мъдрецъ не намира нищо нито истинно нито фалшиво, та нѣма нужда, да се безпокои той съ въпроса за истина или погрѣшностъ, за сществуването или несществуването на каквото и да било проявление.

Така напримеръ не сществува никакъвъ производъ, и ако се говори за така нареченъ зависенъ производъ (*pratityasamutpāda*, будистически *paṭiccasamuppāda*), то е една измамлива проява, която се показва на интелекта и на сетивата, доколкото тѣ сж засегнати отъ невежество. Всѣкакъвъ производъ е невъзможенъ, защото едно нѣщо не може да произлѣзе нито отъ себе си, нито отъ други нѣща, нито отъ съвмѣстното действие на обетѣ, нито най-сетне безъ всѣка причина. Защото ако нѣщо вече сществува, то не може пакъ да произлѣзе отъ себе си. Да се предположи, че то е произведено отъ други нѣща, то пакъ би означавало, че производътъ му иде отъ едно вече сществуваще нѣщо. Но ако то произлиза отъ нѣщо, отъ което засиси, тогава би могло отъ свѣтлина да произлиза тъмнина. Ако не може пъкъ нѣщото да произлиза нито отъ себе си, нито отъ други нѣща, то не може да произлиза и отъ обетѣ заедно. Най-сетне то не може да се появи и безъ причина, защото тогава би трѣбало нѣщата да се появяватъ въ всѣко време. Тѣй че таканаречениятъ зависенъ производъ не е действителенъ законъ, ами само привидностъ, която се дължи на незнанието.

Тукъ може да се възрази на поддръжниците на това нихилистично учение, че ако нѣма нищо истинно, тогава и тѣхното мнение, че нѣма производъ или изчезване, сжщо тѣй не е истинно. На това отговарятъ *śūnyavādin*-итѣ, че разсждавайки така, тѣ собствено се поставятъ на становището на другитѣ, приемайки временно тѣхното схващане, именно за да ги убедятъ въ неговата погрѣшностъ. Инакъ въ сщностъ истината за тѣхъ би била абсолютно мълчание, както казва *Candrakīrti* въ своя коментаръ на учението (*mādhyamika-vṛtti*).

Споредъ това трѣба да се разбира и *nirvāna* като

отсѣствие на сжщината на всички прояви; тя не може да се мисли нито като нѣщо, което е престанало, нито като нѣщо, което е произведено. Въ *nirvāna* всички прояви сж изгубени; ние наистина казваме, че тѣ преставатъ да сществуваатъ въ нея, обаче тѣ собствено никога не сж сществуваели, както не е сществувала змията, когато отдалечъ зимаме едно вжже за змия, което виждаме като вжже, приближавайки се до него. *Nirvāna* не може да бжде положително нѣщо или нѣкакво състояние на битие, защото всички положителни нѣща или състояния сж съвкупни продукти отъ сложни причини и подлежатъ на упадъкъ и разрушение. Но тя не може да бжде и негативно сществуване, защото не можейки да говоримъ за позитивно сществуване, не можемъ сжщо тѣй да говоримъ и за негативно сществуване. Проявитѣ се схващатъ като находящи се въ смѣна и процесъ, следвайки една следъ друга, ала вънъ отъ това не може да се говори по отношение къмъ тѣхъ за сжщина, сществуване или истина. Проявитѣ понѣкога изглежда да произлизатъ и понѣкога да се разрушаватъ, но тѣ не могатъ да бждатъ опредѣлени като сществуващи или несществуващи. А *nirvāna* е само преставането на привидния феноменаленъ токъ. Заради това тя не може да се означи като позитивна или негативна, защото тия понятия принадлежатъ на проявитѣ.

Поради това въ туй учение нѣма мѣсто за принуда или освобождение; всички прояви сж като сѣнки, като блѣнъ, сънъ, *māyā*. И заради това само отъ погрѣшно познание може да се мисли, че човѣкъ може да се стреми да придобие истинска *nirvāna*, защото за истинското познание тя нѣма положително сществуване.¹⁾

§ 116.

Будизъмътъ върху известни основни философски проблеми.

Въ заключение ще предадемъ кжсия прегледъ, който *Dasgupta* дава въ края на отдѣла за будизма върху из-

¹⁾ *Candaakīrti*, *Mādhyamika-vṛtti*; споредъ *Dasgupta*, *op. cit.* Стр. 138—143.

вестни основни философски проблеми, които живо се разглеждаха във философските кръгове във Индия. Тъ са следните въпроси: 1) отношение между причина и действие, 2) отношение между цяло и част, 3) отношение между общото и особените индивиди, 4) отношение между атрибути или свойства и субстанция и проблемата за отношението на принадлежност, 5) отношение на силата към нейния носител.

„Будизъмът смята всичко за моментно, та и причина и действие не могат да траят. Едното се нарича действие, защото моментното му съществуване е било определено от унищожението на предходното му моментно състояние (антецедентъ), наречено причина. Не съществува трайна реалност, която претърпява промяната, ами една промяна е определена от друга, и това определение не е нищо повече освенъ ,случайки се онова, случва се и това'. Що се отнася до отношението между части и цяло, будизъмът не върва въ съществуването на цели, на целисти. Споредъ него частите именно се явяватъ привидно като цялото, индивидуалните атоми се явяватъ въ съществуване и умираатъ въ следния моментъ, и така нма нищо таково като ,цяло'. Будистите също тъй твърдятъ, че нма универсалии, защото индивидите само идватъ и си отиватъ. Има моите петъ пръста като индивиди, но нма нищо таково като ,пръстностъ', като отвлъченото универсално на пръстите. Върху отношението между атрибути и субстанции знаемъ, че будистите отъ школата *sautrāntika* не върватъ въ съществуването на субстанция извънъ атрибутите; каквото наричаме субстанция, е само едно единство способно да произведе единство на осещане. Въ външния святъ има толкова индивидуални прости единства (атоми), колкото има мста на осещане. Съответно на вско единство на осещане има отделна проста единица въ обективния святъ. Нашето възприимане на едно нщо е така възприимането на сбора отъ тия осещания. Въ обективния святъ също тъй нма субстанции, ами атоми или реални, вско представявайки едно единство отъ осещане, сила или атрибутъ, появявайки се въ съществуване и умирайки въ следния моментъ. Така будизъмът отрича съществуването на таково отношение

като принадлежност, въ което атрибутите се смятатъ да съществуватъ въ субстанцията, защото като нма отделни субстанции, нма и необходимостъ, да се допусне отношението на принадлежност. Следвайки същата логика, будизъмът не върва въ съществуването и на носител на силата отделно отъ самата сила.“¹⁾

¹⁾ S. Dasgupta, op. cit. Стр. 165—166.

ГЛАВА ВТОРА

Философски мисли у другитѣ стари
източни народи

I.

Китайци

Литература

Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Erster Band, dritte Abteilung. Die nachvedische Philosophie der Inder. Nebst einem Anhang über die Philosophie der Chinesen und Japaner. Leipzig 1908. Стр. 673 — 709.

Wilhelm Grube, Die chinesische Philosophie. (Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Berlin-Leipzig 1909. Стр. 78 — 98.)

Prof. Dr. J. J. M. De Groot (Leiden), Die Chinesen. (P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Tübingen 1905. Стр. 57 — 114.)

Charles Bénéard, La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie. Paris 1885. — La Chine. La philosophie des Chinois. Стр. CIV — CXVIII.

Alfred Fouillée, Histoire de la philosophie. Quatrième édition. Paris 1883. — Philosophie de la Chine. — Confucius et Mencius. Стр. 22—24.

§ 117.

Китайскиятъ народъ и неговиятъ езикъ.

Китайцитѣ, които сж единъ отъ най-старитѣ културни народи и обитаватъ грамадна земя, която тѣ наричатъ Чунгъ-куе, сир. страната на срѣдата, съставятъ единъ народъ,

който въпреки обширността на земята притежава изобщо доста еднакви главни характерни черти. Той живѣе тамъ отъ най-древни исторически времена и води презъ цѣлото почти време уединенъ животъ, безъ да е претърпѣлъ чужди влияния въ течение на първитѣ тисѣщилѣтия на своето културно развитие. Никой отъ старитѣ културни народи не е прекаралъ такъвъ дълъгъ периодъ отъ своята история, безъ да е влѣзълъ въ особени връзки съ околнитѣ народи, които да сж могли да упражнятъ нѣкакво чувствително въздействие върху неговата домородна цивилизация, или да е повлиялъ той върху тия народи. Тепърва късно проникватъ отъ Индия будистическитѣ идеи, които наистина намиратъ тука широко разпространение.

Китайскиятъ народъ се отличава съ своя трезвенъ положителенъ умъ, насоченъ къмъ практическитѣ страни на живота, дето го интересуватъ главно дребнитѣ въпроси на катадневния поминѣкъ, въ които той се показва особено заинтересуванъ. Нему му липсува творческото въображение, поради което и поезията и религията не могатъ да получатъ оня високъ полетъ, какъвто срѣщаме у други древни културни народи, както и философията не може да се издигне до ония дълбоки размишления, които да обхванатъ цѣлостта на околнитѣ явления въ една закржлена философска теория, която да сведе всичко къмъ единъ основенъ принципъ, макаръ нѣкои мислители и да се опитватъ да постигнатъ туй единство. А не може да се откаже, че на китаеца му е свойственъ стремежъ къмъ умствено развитие и къмъ разширение на образованието; така въ Китай се печататъ и се четатъ толкова книги, които се купуватъ и на твърде низка цѣна, щото страната може въ това отношение смѣло да се сравни съ най-напредналитѣ културни страни въ свѣта. Само че китаецътъ не сполучва да се издигне до най-високитѣ стъпала на духовния животъ, защото нему му липсува склонность (па и способность), да се вдълбавя въ сериозни проблеми и да се измъчва надъ тѣхното разрешение. Впрочемъ на това пречатъ и формитѣ, въ които се проявява китайскиятъ духъ, и особено онова орждие, съ което преди всичко си служи умътъ, за да се прояви, именно езикътъ, който се отличава съ своята неподвижностъ и е лишенъ отъ нужната гъвкавостъ потрѣбна не само за

истинско философско, ами и изобщо за всъко по-напреднало духовно развитие. Въ тоя езикъ „китайскиятъ духъ“ единъ видъ се е самъ заплелъ и затворилъ и се е лишилъ отъ по-свободно движение“.

Китайскиятъ езикъ принадлежи къмъ едносричните езици, въ които думитъ си оставатъ непромѣнени и не се подлагатъ на склонение и спрежение, поради което връзката въ изречението е чисто логическа. А понеже думата изражава едно логическо понятие безъ огледъ къмъ нейното граматическо значение, заради това граматическото значение се получава отъ мѣстото, което думата заема въ изречението. Така напримеръ шангъ означава горе, високо, ма значи конь; шангъ-ма значи „качвамъ се на конь“, а ма-шангъ „ездя на конь“; та значи голѣмъ, голѣмина, уголѣмявамъ, твърде, и всички тия значения се добиватъ отъ разното положение, което думата получава въ изречението, а не отъ разни езиковни форми. Още повече мъчнотии въ точното изражаване и въ разбирането на фразитъ се появяватъ отъ обстоятелството, че думитъ иматъ често твърде различно значение. Така напримеръ думата мингъ означава заповѣдвамъ, заповѣдь, опредѣление, сждба, късметъ, властъ, животъ.

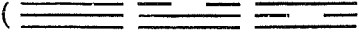
И писмениятъ езикъ е своеобразенъ, защото си служи не съ букви за означаване на звуковетъ, ами съ особени знаци, които представяватъ нагледно самото понятие, поради което знацитъ, които сж или прости образи или символи, сж твърде многобройни и достигатъ до 40000, макаръ и около една десета частъ отъ тѣхъ да стигатъ, за да се разбира всичко, което се съдържа въ писмеността.

Разбира се, че при такива условия е твърде мъчно да се разглеждатъ и излагатъ въ такъвъ единъ езикъ философски проблеми, па не може да бжде лесно и точното фиксиране и разбиране на философски размишления.

§ 118.

Първобитни философски мисли.

Твърде своеобразни първобитни философски размишления сж свързани съ най-древния писменъ паметникъ на китайската книжнина, който е влѣзълъ отпосле като основа

въ таканаречената „книга на смѣнитъ“ (или на принципитъ, yi-king). Разправя се, че единъ змей, излизайки отъ реката, е предалъ на легендарния царъ Fo-hi; който живѣлъ около годината 3000 пр. Хр., една таблица, върху която стояли на белѣзани въ симетрична наредба бѣли и черни точки. Царьтъ замѣнилъ бѣлитъ точки съ цѣли линии, чернитъ съ прекъснати линии и съставилъ осемъ фигури отъ по три линии ( и пр.), осемъ триграми. Цѣлитъ линии, уанг, означали свѣтлина, движение, животъ, прекъснатитъ, уип, тъмнина, покой, материя. Всѣка триграма получи сетне и звуковъ изразъ и словесенъ смисълъ. Въ по-нататъшното приложение тия изрази добиха значение на основни контрасти отъ живота на човѣка и отъ природата. Комбинирайки тия триграми, царьтъ Wu-wang, който е царувалъ около 1150. година, е образувалъ 64 хексаграми (куа) състоящи отъ по шесть отчасти цѣли, отчасти прекъснати линии и получили особени значения като небо и успехъ, земя и постоянство, изобилие, растежъ и т. н. Къмъ тия хексаграми, които се употребятъ за оракулване и врачуване, се съставятъ въ течение на времето коментари, които даватъ възможность, да се свържатъ съ тѣхъ първобитни философски мисли съ мистиченъ характеръ, които занимаватъ тѣй умоветъ, че въ послѣствие се образува цѣла книжнина около тоя трактатъ.

§ 119.

Лао-тсе и неговиятъ таоизъмъ.

Обаче истински философски възгледи намираме въ Китай тепърва въ шестия вѣкъ преди Христа, когато се появяватъ най-виднитъ китайски мислителни, които основаватъ две учения, намѣрили покрай будистическото учение най-широко разпространение въ Китай, дето и днесъ владѣятъ тия три учения. Така и една китайска поговорка казва „санъ киао и киа (три учения, едно семейство)“, признавайки съ това, че въпреки тия разни учения и религии, които владѣятъ и днесъ още въ страната, народътъ се чувствува единъ.

Първиятъ сериозенъ мислителъ, който се вдѣлбява въ истински философски проблеми и построява първата, а мо-

жеби и едничка действителна философска система, така наречения таоизъм, е Лао-тсе (Lao-tse или Lao-tsze), роденъ въ 604. година пр. Хр., въ едно време, когато страната бѣ изпаднала въ голѣми вътрешни безредици. За тоя мислителъ, който заедно съ Конфуция сж дветѣ най-видни личности въ китайския културенъ миръ, не се знае твърде много. Разказва се, че той служилъ като историографъ въ държавния архивъ въ държавата Чоу, следъ упадъка на която напусналъ тая страна и се изгубилъ нѣкъде въ чужбина. Макаръ и да е той съ половинъ вѣкъ по-старъ отъ Конфуция, пакъ последниятъ отражава въ себе си повече стародревната китайска традиция, както и представява истинския китайски духъ, поради което и никой другъ не е упражнилъ тъй наложително и трайно въздействие върху китайския народъ като него, който е далъ отпечатъка на своята личностъ и на своята дейностъ върху културния развой на своята страна. Но затова пъкъ Лао-тсе е най-оригиналниятъ и най-дълбокиятъ отъ всички китайски мислители.

Нему се приписва забелѣжителната и дълбокомислена книга tao-te-king, „книга за разума (tao) и за добродетелта“, за която Deussen казва, че се издига надъ цѣлата литература на конфуцианизъма, както една палма надъ низки храсти. Въ нея авторътъ се опитва да си обясни произхода и предназначението на сжществата. Въ основата на всичко въ свѣта лежи като първобитно начало, отъ което произлиза и се обяснява всичко, tao, подъ което той разбира разумния строй въ вселената, висшия разумъ. „Самъ и непромѣнливо въ себе си крѣщо и неподлежно на разрушение, то може да се смѣтне за майка на вселената. Азъ не зная неговото име, но го наричамъ tao.“ — „Тао е сжщество, обаче непостижимо, непонятно.“ — „Вѣчното tao нѣма име.“ — „Тао е скрито, безименно.“ Заради това то е и недостъпно за познанието. То е „празно, бездна“. То има за свойства вѣчностъ, вездесжщностъ, непромѣнливостъ и абсолютностъ. То е нестворено, произлѣзло отъ небитие. То е принципътъ на всѣко движение и на живота, причината на всички сжщества и прояви, силата, която имъ дава животъ. „Тао ги произвежда, неговата мощъ ги образува, неговата сила ги усъвършава: заради това нѣма сжщество, което да не почита tao.

и да слави неговото могжщество.“ И както всички нѣща сж произлѣзли отъ него, така тѣ следъ завършъка на своето сжществуване и развитие се връщатъ пакъ въ неговото лоно.

Всичко, каквото въ свѣта е подчинено на движение, е случайно, непостоянно и изчезва; а понеже къмъ туй принадлежи и всичко тѣлесно, заради това тѣлесното е преходно; то донася намъ и мжки. „Ние заради това имаме голѣми мжки, защото имаме тѣло. Когато нѣмаме вече тѣло, каква мжка имаме тогава?“ Всичко свързано съ тѣлесното е недостойно, не води къмъ tao, къмъ своя изворъ, което трѣба да бжде и нашата крайна цель. „Да обличаме пѣстри дрехи, да опасваме остри саби, да се тѣпчимъ съ ястия и пития, да имаме скжпоцененъ накитъ въ изобилие, това значи да се хвалимъ съ кражба, а никакъ не да имаме tao.“ Само въ tao изчезватъ всички противоположности, които владѣятъ въ свѣта, и които обуславятъ както нравствената дейностъ, така сжщо и познанието. „Битие и небитие се раждатъ взаимно, тежко и леко се проявяватъ взаимно, дълго и кжсо се обясняватъ взаимно, високо и низко се сравняватъ взаимно.“ Сжщо и злото изтъква стойността на доброто. „Когато tao земе да се изгубва, тогава се явява човѣщина и сираведливостъ. Когато властта въ страната дойде въ упадъкъ и провала, тогава се явяватъ вѣрни служители.“

§ 120.

Нравствени и политически възгледи на Лао-тсе.

Истинската нравственостъ е насочена къмъ отдрѣпането отъ тоя преходенъ свѣтъ на противоположности и къмъ връщане въ висшия разумъ, въ вѣчното tao. Затова човѣкъ трѣба да се оттегли въ своята вътрешностъ, дето въ своята собствена сжщина намира тоя висши разумъ, укротявайки своитѣ сетивни ламтежи и стремейки се къмъ недействуване, къмъ пълна бездеятелностъ, отдаденъ на мислено вдълбаване. „Учението на неговоренето, ползата на недействуването малцина постигатъ въ свѣта.“ — „Светиятъ човѣкъ пребждва въ дейността на недействуването и върши поучение безъ думи.“

Главнитѣ добродетели на светия човѣкъ сж качества на меката воля: скромность и отстъпчивость, пестеливость и пожертвувателность, все добродетели на мекота и милосърдие. „Слабото надвива силното, мекото надвива твърдото.“ — „Светиятъ човѣкъ не трупа и набира; колкото повече той употребя за човѣцитѣ, толкова повече той има; колкото повече дава на хората, толкова, толкова по-богатъ е той.“ Разбира се, че такъвъ светъ човѣкъ трѣба да бжде и миролюбивъ и да отбѣгва борба и война, освенъ въ крайна нужда. „Оржжия сж орждия на нещастieto, не орждия на мждреца. Ако не може да избѣгне да ги употребя, пакъ миръ и спокойствие сж му най-великото. Той побеждава, ала не съ охота. Да вършишъ това съ радостъ, значи да се радвашъ да убивашъ човѣци.“ — „Добрятъ побеждава, и това му стига; той побеждава и не е гордъ; побеждава и не тържествува; побеждава и не се превъзнася; побеждава и не може да го избѣгне; побеждава и не изнасилва.“

Както всички китайски мислителни и Лао-тсе се отдава на размишления отъ областъта на политиката. Целъта на доброто управление е благоденствието и спокойствието на народа и на държавата. Затова трѣба да се стремимъ да осъществимъ и въ държавата тао, и въ нея да владѣе тао, сжщо както и въ отдѣлната личность. „Има ли държавата тао, запазватъ се работни коне за обработване на земята; нѣма ли държавата тао, конетѣ сж като военни коне въ чужбина.“ Благоденствието на държавата се постига не толкова съ прекалена пѣргавина и работливостъ, която се проявява въ закони и наредби, въ забрани и наказания, колкото съ тиха дейность, която влияе чрезъ образцовъ примеръ върху другитѣ. „Колкото повече забрани и ограничения има въ държавата, толкова повече обеднява народътъ; колкото повече остри оржжия има народътъ, толкова повече безпокойствие царува въ държавата; колкото повече закони и наредби се обявяватъ, толкова повече крадци и разбойници има. Заради това мждрецътъ казва: Азъ съмъ безъ действие, и народътъ се поправя самъ отъ себе си; азъ обичамъ спокойствието, и народътъ става самъ почтенъ; азъ съмъ безъ пѣргавина, и народътъ самъ става богатъ; азъ съмъ безъ ламтежъ, и народътъ става самъ простицькъ.“

Тая школа на таоизъма брой въ подирни времена нѣколко отдѣлни представителя, които изказватъ забелжителни мисли въ духа на основателя на учението; обаче изобщо школата остана безъ особено влияние върху широката маса, и въ това отношение тя далечъ не може да съперничи по дълбокото въздействие, което упражни върху китайския културенъ животъ съ учението си вториятъ най-виденъ мислителъ, Конфуци.

§ 12¹.

Последвателни на таоизъма.

Lieh-tse, който живѣе вѣроятно въ срѣдата на петото столѣтие пр. Хр., и за живота на когото малко се знае, пръвъ различава между свѣтъ на явления и сжщина на свѣта, като първиятъ се основава върху сетивното възприимане, докато сжщината на свѣта се крие въ тао или, както той се изражава, въ недействуването. Разбира се обаче, че тоя дуализъмъ е изразенъ у него по единъ своеобразенъ начинъ. Той се спира и върху проблемата за безкрайность и неограниченость и намира, че може да разбере безкрайностьта и неограниченостьта, но не крайностьта и ограниченостьта. Така сжщо се сепва той и предъ въпроса за продължението на живота следъ смъртъта, макаръ и да не се залавя по-настоятелно за неговото разрешение.

Учението на таоизъма се прави по-достъпно отъ оня мислителъ отъ тая посока, който се отличава особено по своето остроумие и по поетичния изразъ на своитѣ мисли. То е Чуангъ Чоу или Чуангъ-тсе, отъ началото на третия вѣкъ пр. Хр. И той намира, вървейки по стъпкитѣ на двамата си предшественици, че висшето познание се състои въ познанието на тао, което обгръща въ единство всички противуположности и особено коренната противуположность между субйектъ и обйектъ. „Нѣма нищо, което да не е обйектъ, нищо, което да не е субйектъ. Ако се излѣзе отъ обйекта, той не става видимъ, ами се познава чрезъ собственото познание. Заради това се казва: обйектътъ произлиза отъ субйекта, субйектътъ има за причина обйекта. Това ще рече: че субйектъ и обйектъ произлизатъ единъ отъ други. Така съ живота е дадена смъртъта, съ смъртъта животътъ, съ

невъзможността възможността, и утвърдението се основава върху отрицанието, както отрицанието се основава върху утвърдението. . . . Ако обектът е въ сщщо време субектът и субектът въ сщщо време обектът, то всъки отъ тѣхъ заключава въ себе си противоположностъ. Сжществуватъ ли действително обектът и субектът, или по-скоро никой отъ тѣхъ не е? — Ако обектът и субектът сж безъ противното, то това се нарича осьта на тао, и ако тая ось се намира въ срѣдицето на колелото, тъй че да отговаря на безкрайното, тогава утвърждение и отрицание се разтварятъ въ едно безкрайно единство.“ Известенъ е и неговиятъ поетиченъ „сънъ за пеперудата“, дето той дава изразъ на мисълта, че свѣтътъ на проязитѣ е единъ блѣнъ, не действителностъ: „Еднажъ сънувахъ, че азъ, Чуангъ Чоу, съмъ пеперуда, която пърха весело насамъ-натамъ като истинска пеперуда. Азъ не знаехъ вече, че съмъ Чуангъ Чоу. Внезапно събудилъ се, азъ бѣхъ пакъ Чуангъ Чоу отъ преди. Сега не знамъ, дали Чуангъ Чоу въ съна е пеперуда, или пеперудата въ съна е Чуангъ Чоу. А пакъ все сжществува сигурно разлика между Чуангъ Чоу и една пеперуда. Това наричатъ промѣна на сжществата.“

Въ по-нататъшното си развитие таоизъмътъ изгубва своето философско значение и изпада въ фантастични учения и суевѣрни възгледи.

§ 122.

Конгъ-тсе или Конгъ-фу-тсе. 1)

По влияние върху китайската култура на първо мѣсто стои несъмнено второто отъ китайскитѣ учения, именно конфуцианизъмътъ, който можа да наложи най-силно своя печатъ върху китайския народъ и неговия мирогледъ и животъ, и който и днесъ представя за истинския китаецъ човѣшкия идеалъ.

Роденъ е Конгъ-тсе или Конгъ-фу-тсе въ 551. година и произхожда отъ старо знатно, но обеднѣло семейство. Още младъ той се запознава добре съ старитѣ китайски традиции, които обиква, и въ духа на които действува. Самъ той

1) Майсторътъ, учителътъ (tse или fu-tse) отъ рода на Kong.

е казалъ характеристичнитѣ за цѣлата негова дейностъ думи: „Азъ не съмъ създателъ, ами само възсъздателъ, вѣрвамъ въ древността и я обичамъ.“ Вече на трийсетъ години той придобива своитѣ крепки убеждения, които запазва презъ цѣлия си животъ и гледа да внуши на многобройнитѣ си ученици, които се събиратъ около него и го следватъ въ обикалянията му по обширнитѣ китийски държави. Въ зрѣла възраст той презъ четири години заима видна длъжностъ въ своята родна държава Лу, но най-сетне трѣба да напусне и длъжностъ и родина, виждайки безплодността на своитѣ усилия за добрата уредба на държавата, следъ което пжтува наново по разнитѣ китайски земи, като се връща въ преклонна възраст въ своята родина, дето прекарва последнитѣ петъ години отъ живота си, отдаденъ на писмена работа, и умира на около седемдесетъ и четири години въ 478. година.

Животътъ и дейността на Конгъ-тсе се пада въ едно време на политически и нравственъ упадъкъ, който кара мислителя да се отдава не толкова на дълбоки философски размишления и спекулации, които не отговарятъ и така на неговата природа и на неговитѣ наклонности, колкото на морални поучения и политически наставления; тѣ и така подхождатъ не само на неговия трезвенъ характеръ, който никакъ не обича метафизически въпроси, ами и на китайския националенъ духъ изобщо, който е насоченъ именно къмъ практичната страна въ живота, а не къмъ теоретически разсжждения. Изобщо Конгъ-тсе въ цѣлата своя личностъ най-добре отражава типичнитѣ народни черти на китайцитѣ и е най-вѣрниятъ олицетворителъ на китайщината въ нейнитѣ най-характерни качества. Затова той и се придържа строго о старитѣ унаследени традиции, както тѣ се проявяватъ особено въ религиознитѣ вѣрвания и обреди, както и въ правнитѣ и нравственитѣ схващания, които намиратъ и въ неговата личностъ най-вѣрния изпълнителъ.

„Често можете да чуete нашия учителъ — казва единъ неговъ ученикъ — да говори за качествата, които трѣба да притежава единъ човѣкъ: отличенъ по своитѣ добродетели и дарби; ала не може да се постигне отъ него да говори за природата на човѣка и за небесния пжтъ“ (сир. за първобитната сжщина на свѣта).

Съвършенството крайна цел на всичко.

Въ тия свои беседи той не дава дълги изложения на възгледитѣ си, ами изказва своитѣ мисли, отговаряйки на ученицитѣ, които му задаватъ въпроси отъ етиченъ и политически характеръ. Въ тия беседи, които сж особено събрани въ съчинението Лунъ-йю (Беседи), той изтъква усъвършението, съвършенството като целъ, къмъ която трѣба да се стреми човѣкъ, и къмъ която върви всичко. За тая целъ и човѣкъ е получилъ отъ небото освенъ тѣлесния животъ и мораленъ животъ, който го насочва къмъ съвършенството. Въ самоусъвършението се състои истинскиятъ нравственъ законъ, законътъ на дълга, който е небесниятъ законъ. Но човѣкъ не трѣба да гледа само своето съвършенство, ами да се стреми и къмъ усъвършението на другитѣ, отъ което следва, че само она може да ръководи и управлява другитѣ, който самъ е постигналъ съвършенството.

„Съвършеното е истинското свободно отъ всѣка примѣсь... Съвършеното е началото и краятъ на всички сжщества. Безъ съвършенство сжществата не биха сжществували... Съвършеното е по само себе си абсолютно съвършено.“ — „Производителната сила на небото и земята може да се изкаже въ една дума: то е съвършенството.“

Нравствениятъ законъ, който ни кара къмъ съвършенството, е задължителенъ и непромѣнливъ. „Правилото на моралното постъпване, което трѣба да управлява действията, е тъй задължително, щото не можемъ се отклони нито на една черта, нито за единъ мигъ. Ако можехме да се отклонимъ, то не би било вече правило за непромѣнливо постъпване.“ — „Законътъ за дълга е тъй разпространенъ, щото може да се приложи къмъ всички действия на хората“. — „Туй важи за всички, отъ небесния синъ до простия човѣкъ, за всички съставя самоусъвършението основата.“

Като специални длъжности, върху които наблѣга Конгъ-тсе, се изтъкватъ длъжноститѣ на децата къмъ родителитѣ, на подданицитѣ къмъ властѣта, човѣколюбие спрѣмо ближнитѣ. А истинска нравственостъ почива върху познанието на човѣка, на първо мѣсто върху познание на себе си,

което само може да доведе до правдиво постъпване, което се изказва простичко въ предписанието: „Князътъ нека бжде князь, подданикътъ подданикъ, бащата баща, синътъ синъ.“

Тсе-се.

Между неговитѣ последватели е внукътъ му Тсе-се, комуто се приписватъ две отъ таканареченитѣ класически книги (шу) на Конфуциевото учение, именно Та-хио или „Великото учение“ и Чунгъ-юнгъ или „Спазване на срѣдата“. Въ първата книга, която има нравствено-политическо съдържание, се изказва мисълта, че за да се уреди добре държавата, трѣба да бжде добре уредено семейството, върху което почива държавата, а пъкъ туй предполага самоусъвършение на отдѣлния индивидъ. „Когато старитѣ искаха да направятъ да се прояви свѣтлата добродетель въ царството, казва се въ началото на тая книга, тѣ първенъ уреждаха своята държава, когато искаха да уредятъ държава си, тѣ първенъ уреждаха своето домакинство, когато искаха да уредятъ своето домакинство, тѣ първенъ правѣха сърцето си почтено, когато искаха да направятъ сърцето си почтено, правѣха първенъ мислитѣ си правдиви, когато искаха да направятъ мислитѣ си правдиви, усъвършаваха първенъ своето знание.“

Въ втората книга, както посочва и заглавието, се застъпя възгледътъ, че истинската добродетель се състои въ срѣдата, като подъ срѣда се разбира вътрешното равновесие, което е свободно отъ афекти и страсти, и което трѣба да бжде достойние на мъдреца.

„Състоянието, когато още не сж се проявили радостъ и гнѣвъ, печаль и веселостъ, се нарича вътрешно равновесие (срѣда); когато тѣ се проявятъ и притова запазватъ правата мѣрка, това състояние се нарича хармония. Това вътрешно равновесие се нарича великата основа на свѣта, а хармонията е разумътъ (tao), който прониква свѣта. Ако вътрешно равновесие и хармония сж съвършени, тогава небо и земя стоятъ крепко и всички нѣща успѣватъ.“

Менгъ-тсе или Менци.

Но най-видният и най-влиятелният от привържениците на конфуцианизъма, комуто по-късно по заслуга биде и отредено второто място покрай основателя на това учение, е Менгъ-тсе или Менци (Mencius), роденъ въ 372. година и възпитанъ грижливо отъ майка му, понеже баща му умира рано. И той пжтува като Конгъ-тсе по цѣлата обширна империя, обиколенъ отъ въодушевени ученици, за да разпространява нравствени познания и да влияе за нравственото и политическо подигане на народа.

Неговитѣ възгледи и поучения сж изказани въ едно съчинение, що носи неговото име (Менгъ-тсе) и съдържа разговори, които мислителтъ води съ князе, министри и държавни чиновници. Съ него Менгъ-тсе е спомогналъ извънредно много за разпространението на възгледитѣ на Конгъ-тсе средъ по-широката маса. Така книгата вече въ XIII. вѣкъ сл. Хр. е броила повече отъ двацетъ критически издания. Той дава обаче не само поучения въ духа на тия възгледи, ами гледа да посочи и психологическата основа на главнитѣ добродетели, като мотивира тѣхното всеобщо важене. Така човѣщината има кореня си въ чувството на състрадание и милостъ, справедливостта въ чувството на срамъ и отвръщение, благоприличието въ чувството на уважение и страхопочитание, а мъдростта, сир. съвестта, въ чувството за право и неправда.

При това той приема, че по само себе си човѣшката природа, а именно мислещото начало въ нея, е насочена къмъ доброто, така че ако човѣкъ върши зло, той прави това, когато страститѣ помрачаватъ неговия разумъ.

Особено се отличава Менгъ-тсе по своитѣ либерални политически възгледи. Така той нарича тираническитѣ владѣтели крадци, които крадатъ народната правда. „Оня, който е открадналъ нѣщо на човѣчеството, се нарича крадецъ. Оня, който е открадналъ правдата, се нарича тиранъ.“ Той различава въ народа две съсловия, обетѣ еднакво потрѣбни. Едното съсловие съставятъ ония, що работятъ съ своя умъ, другото ония, що работятъ съ своитѣ ржце; първитѣ управляватъ, другитѣ сж подчиненитѣ; последнитѣ

трѣба да хранятъ другитѣ. Той дава естествено и съвети на управницитѣ, какъ тѣ трѣба да управляватъ своитѣ подчинени, „Спечели си любовта на народа, и ти ще спечелишь властта; изгубишь ли любовта на народа, изгубишь и царството.“ — „Ония, които управляватъ държава, не бива да набиратъ частни богатства отъ публичнитѣ имоти, ами трѣба да иматъ за свой имотъ правдата и справедливостта.“

Други китайски мислители,

Но не всички китайски мислители вървятъ естествено по пжтя на Конгъ-тсе. Има и тука мислители, които изказватъ възгледи съвсемъ несъгласни съ учението на Конгъ-тсе, както и на Лао-тсе. Така срещу оптимистичния възгледъ на Менгъ-тсе за природната доброта на човѣка срѣщаме и въ далечния Китай единъ съмишленикъ на Хобса, именно Сиюнъ-Коангъ, който живѣе въ третия вѣкъ пр. Хр. и противопоставяйки се на възгледа, че човѣкъ по природа е добъръ, твърди, че човѣкъ е естествено зълъ, като се опитва дори да обоснове това свое мнение по единъ своеобразенъ начинъ. Именно човѣкъ се стреми къмъ онова, което му липсува. Така бедниятъ иска да бжде богатъ, човѣкъ отъ долно съсловие иска да се издигне къмъ знатнитѣ, сухиятъ иска да стане дебелъ. Ако следвателно човѣцитѣ искатъ да бждатъ добри, тѣ трѣба естествено да сж по природа лоши, зли; и наистина човѣцитѣ гледатъ да задоволятъ своитѣ влѣчения, а не да ги удушватъ, както се иска често отъ нравственитѣ предписания. Заради това нравствени свойства не сж естествено вродени, ами придобити чрезъ възпитанието.

Между тия противоположни становища гледа да посрѣднички другъ единъ мислителъ, Янгъ-Хиунгъ, който е роденъ въ 53. година пр. Хр. и е умрѣлъ въ 18. година сл. Хр., и който учи, че първобитната човѣшка природа е и добра и лоша и се стреми еднакво и къмъ едното и къмъ другото, та нравственото постъпване зависи отъ целта, която преследва човѣкъ.

Между китайските мислители има най-сетне и представители на краен материализъм и егоизъм. Така Вангъ-Чунгъ въ първото столѣтие сл. Хр. учи, че душата зависи отъ жизнената сила, която има седалището си въ кръвта. Ето защо и следъ смъртта, когато се разложи кръвта, изчезва заедно съ жизнената сила и душата, която следъ смъртта вече не съществува. А Янгъ-Чу прогласява насладата за висшата целъ на живота. Защото следъ смъртта всички се изравняватъ; бедни и богати, мъдреци и глупци ставатъ еднакво гнили трупове. Ето защо трѣба да гледаме да прекараме приятенъ животъ и да не се грижимъ за онова, което ще стане съ насъ следъ смъртта. „Нека се радваме на живота, — какво ни е грижа, що ни носи смъртта!“

Отъ тоя кратъкъ прегледъ виждаме, какъ китайскиятъ духъ, макаръ и да има мислители, които показватъ доста сериозни заченки отъ философска спекулация, не сполучва да се въздигне до оная висота на философската мисълъ, каквато срѣщаме въ Индия. Обяснението на тоя фактъ ще трѣба да търсимъ навѣрно отчасти въ пълното уединение, въ което се развива китайската култура, която почти никакъ не е засегната отъ чуждо влияние, отчасти въ самия едностранчивъ националенъ характеръ на китаеца, който повече е погълнатъ отъ своитѣ катадневни нужди, та малко интересъ му остава за ония духовни области, които нѣматъ толкова права връзка съ потрѣбитѣ на всѣкидневния животъ.

II.

Персийци

Литература

- Dr. Edv. Lehmann (Kopenhagen), Die Perser. (P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Zweiter Band. Tübingen 1905. Стр. 162—226.)
 Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums. Erster Band. Stuttgart 1884. Стр. 526—543. (Die Iranier und die zarathuſtrische Religion.)
 Charles Bénard, La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie. Paris 1885. — Les Perses. Стр. CXVIII—CXX.
 Alfred Fouillée, Histoire de la philosophie. — Quatrième édition. Paris 1883. — Doctrines philosophiques de la Perse. Zoroastre. Стр. 14—16.
 Ch. Huit, La philosophie de la nature chez les anciens. Paris 1901. — Les Perses. Стр. 27—32.

§ 127.

Зороастъръ.

Докато у китайцитѣ, макаръ и да не намираме тамъ едно цѣлостно изработено философско учение, все срѣщаме значителни философски размишления, свързани съ имена на действителни мислители, които правятъ сериозни опити, да си обяснятъ нѣкои основни проблеми на философията, у персийцитѣ, каквото има отъ философски мисли, е свързано само съ името на реформатора на персийската народна религия, Зороастра, следъ когото не се появява никакъвъ сериозенъ мислителъ, който да подхване заченкитѣ отъ философска спекулация у тоя пръвъ по-виденъ персийски философски обдаренъ умъ и да развие нататъкъ неговитѣ

основни мисли. Така че у древнитѣ персийци спекулацията си остава на сжщото становище, на което я оставя Зороастъръ.

Животътъ на тоя мислителъ, който на староперсийския езикъ, на който сж написани неговитѣ съчинения, се нарика Zerethoschtrô (сир. сѣино свѣтило), сетне Заратхустра, днесъ Зердуштъ, е затуленъ въ пълна мъгла, та дори и за времето на неговия животъ сжществуватъ разни мнения. Така въ грѣцкитѣ времена грѣцки писатели сж опредѣляли неговия животъ въ една твърде далечна епоха, отивайки дори до 6000 години пр. Хр. Но по-сериозни нови изучавания въ тая посока даватъ да се опредѣли съ приблизителна вѣрность времето, въ което той е живѣлъ; а именно то е било въ шестия или седмия вѣкъ пр. Хр., значи когато въ Китай сж действували Конгъ-тсе и Лао-тсе, въ Индия Буда, въ Гърция Питагоръ.

Съ името на Зороастра сж свързани персийскитѣ свещени книги, известни подъ названието *zend-avesta* или просто *avesta* (сир. знание), които съдържатъ откровения законъ на персийцитѣ и мислитѣ на Зороастра върху сжщната на нѣщата и произхода на сжществата, както и неговитѣ морални и политически възгледи.

§ 128.

Неговиятъ дуалистиченъ възгледъ.

Докато въ главнитѣ философски учения въ Индия и Китай се приема едно начало въ основата на вселената, учението на Зороастра носи въ това отношение дуалистиченъ характеръ, защото поставя въ основата на всички нѣща две начала, които водятъ помежду си борба за надмощие. Отъ една страна стои доброто, изворъ на всичко добро, чисто, свѣтло, на редъ, мѣрка и справедливостъ; то се нарича Ормуздъ или въ староперсийския езикъ *Ahura-mazda* (всемждо биваше, сетне *Auramazd*). То притежава всезнание и прѣдставява истината. Срещу него стои лошото, изворъ на всичко зло, на тъмнина и нечистота; то се нарича Ариманъ или въ стария езикъ *Ahrig-mainyu* (съсипителниятъ духъ). Обаче изглежда, като че дветѣ тия начала не се схващатъ като еднакво първобитни, ами като че на първо

мѣсто се туря началото на доброто, на свѣтлината, на истината. „Въ начало Ормуздъ, възвишенъ надъ всичко, бѣ заедно съ върховното знание, съ чистотата, съ свѣтлината на истината. Тоя престолъ на свѣтлината, това мѣсто, що обитава Ормуздъ, е онова, което се нарича първа свѣтина; и това върховно знание, тая чистота, произведение на Ормуздъ, е онуй, що се нарича законъ.“ Срещу него се явява Ариманъ, началото на злото, господаръ на мрака, на лъжа и измама, на ноцътата и смърттата, който повежда борба противъ Ормузда. Ормуздъ, истинскиятъ творецъ и крепитель на свѣта, собствено висшиятъ богъ, произвежда въ тия борби всичко добро, чисто, и то чрезъ посредството на словото, на разума. „Чистото, светото слово бѣ преди небото, преди водата, преди земята, преди животни и растения.“ Срещу творенията на Ормузда Ариманъ противопоставя царството на мрака, на вредливитѣ плодове, отровнитѣ растения и дивитѣ звѣрове.

Въ тая борба най-сетне излиза победителъ доброто начало, Ормуздъ, но не защото той е по-силенъ, ами защото има способността, каквато не притежава неговиятъ противникъ, който е царьтъ на мрака и на невежеството, че като всезнаещъ предвижда предварително своитѣ действия и тѣхнитѣ сетнини. Това му дава преднина предъ Аримана, който твори безсъзнателно, въ невежество и тъмнина; тъй че свѣтлото начало, доброто, разумгъ ще надвие най-накрая надъ злото начало, и злото, мракътъ ще изчечне, ще се разпрѣсне отъ свѣтлината, и ще настане окончателно царството на Ормузда.

Естествено е, че и етическитѣ схващания ще излизатъ отъ тоя основенъ метафизически дуализъмъ. И въ човѣка се намиратъ съединени дветѣ начала. Всичко зло въ човѣка, преди всичко неговитѣ страсти, които противудействуватъ на добритѣ начинания, сж дѣло на Аримана. Човѣшкиятъ животъ е една постоянна борба мажду дветѣ начала, въ която човѣкъ трѣба да се възползува отъ всички свои способности, за да възтържествува най-сетне доброто. Тоя възгледъ, който схваща човѣшкия животъ като непрестайна борба, и който изисква напрѣгане на всички способности, води хората не къмъ крайно унищожение на своето сжщество, ами къмъ проявление на силна воля, която отклонява отъ пасивния животъ на пустинника, на аскета,

какъвто се препоръчваше отъ индийскитѣ мислители и водѣше къмъ тѣлесни лишения и измъчвания. Зороастъръ напротивъ изрично забранява самоизмъчвания и пости и отдаване на фатализъмъ. Той наблѣга върху личната отговорност на човѣка, която произтича отъ свободната воля, и иска добри дѣла и добри мисли, които се проявяватъ въ искрени и правдиви думи. Нищо не мразѣха древнитѣ персийци толкова колкото лъжата. „Чрезъ искреността човѣкъ е подобенъ на Бога, защото въ Бога тѣлото е подобно на свѣтлината, а душата на истината.“

Собствено и тоя дуализъмъ не е, както виждаме, абсолютенъ, защото все пакъ той води къмъ възтържествуване на доброто, на свѣтлината, която се поставя и като обектъ на човѣшкитѣ стремежи. Значи все пакъ доброто, свѣтлината стои по-високо и превъзмогва надъ мрака. Впрочемъ и тия две начала не бѣха първобитни, защото се схващаха като рожба на единъ принципъ, който стои надъ тѣхъ и надъ всичко, а то е безкрайното време (zervana-akarana).

III.

ЕГИПЕТЦИ

Литература

- H. O. Lange (Kopenhagen), Die Aegypter. (P. D. Chan-
tepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religions-
geschichte. Erster Band. Tübingen 1905. Стр. 187—245.
Eduard Meyer, Geschichte des Alterthums. Erster Band.
Stuttgart 1884. Стр. 47—91. (Die Grundlagen der
aegyptischen Cultur.)
Charles Bénard, La philosophie ancienne. Histoire générale
de ses systèmes. Première partie. Paris 1885. —
L'Égypte et la sagesse des Égyptiens. Стр. CXXIII—
CXXV.
Alfred Fouillée, Histoire de la philosophie. Quatrième
édition. Paris 1883. — Doctrines philosophiques chez
les Égyptiens. Стр. 24—25.
Ch. Huit, La philosophie de la nature chez les anciens. Paris
1901. — Les Égyptiens. Стр. 32—38.

§ 129.

Религиозно-философски мисли.

Отъ всички древни източни културни народи, ако не земемъ въ съображение вавилонско-асирийския културенъ свѣтъ, египетцитѣ изглежда да сж се отдавали най-малко на философски размишления. Това е толкова по-удивително, че древниятъ Египетъ стои иначе тъй високо въ известни клонове на културната дейность. Така още въ твърде древно време Египетъ притежава рѣдко за ония времена социално и политическо устройство, проявява необикновена наклонность къмъ величави строежи и къмъ художествено творчество, пъкъ развива донѣкжде и известни гранки отъ науката, съ които влияе и върху културното подигане на Гърция.

Та, макаръ и съ преувеличение, единъ писателъ е могълъ да каже, че Египетъ е „страната, дето обитава въ идеитъ-майки, които държатъ ключа на умственото развитие“. И при все това тука не се развива философска спекулация въ истинския смисълъ, вече заради това, защото египетцитъ сж тежички въ отвлъчени разсждения. Причината за тая липса Huit намира въ еднообразието на природата, която не възбужда толкова умственитъ способности на човъка.¹⁾

Разлишленията, доколкото е имало такива у египетцитъ, бѣха достояние на свещеническото съсловие, което грижливо ги запазваше въ своята срѣда и очевидно гледаше, да останатъ тѣ тайна за непосветенитъ. Докато у индуситъ и китайцитъ размишленията отъ религиозно-философски характеръ сж свързани съ имената на известни личности, докато дори у персийцитъ се посочва името на реформатора на религиознитъ вѣрзания, а у еврейтъ сжществуватъ редица пророци, които въ своитъ творения проявяватъ забелъжителенъ полетъ на мисълта, египетцитъ не сж дали на човѣчеството освенъ личности, които сж се проявили като обществени и политически дейци, но не сж оставили на потомството имена на учени и мислители, па било и мислители въ религиозната областъ.

Примитивни размишления върху свѣта сж тѣсно свързани у египетцитъ съ тѣхнитъ религиозни вѣрзания, на които тѣ сж особено предадени. „Тѣ сж много религиозни, казва Херодотъ за египетцитъ, и надминаватъ всички чо-

¹⁾ „Нека си припомнимъ зрелището, което представя на погледа долината на Нилъ. Нигде природата не е говорила по-малко на човѣка, по-малко е възбудила неговото любопитство, е привлѣкла неговитъ симпатии или е предизвикала неговия ужасъ. Въ Индия пжтникътъ изпитва като че неволно впечатление на силно затрогване предъ изобилието на живота; въ Гърция впечатление на увлѣчение предъ гледката на усмихнали прелести. Въ Египетъ нищо подобно: вредъ сжшитъ предмети, сжщиятъ изгледъ на почвата, сжщата игра на сѣнка и на оствѣтление: небо, земя, атмосфера, всичко съдействува въ това впечатление на еднообразие. . . . Погледътъ, който другаде се спира като вцепененъ отъ мѣстността, тука срѣща само дѣла човѣшки: пирамиди въ грандиозни и притисващи маси, дълбоки лабиринти, великански сфинкси, колосални статуи, канали и езера изкопани отъ учена ржка.“ (Ch. Huit, La philosophie de la nature chez les anciens, Paris 1901. Стр. 33.)

вѣци въ почеститъ, които тѣ отдаватъ на боговетъ.“ Тѣ виждаха Бога всегдетъ въ природата. „Било по материално внушение, било подъ въздействие на възпитанието, казва въ това отношение Maspero, прочутиятъ египтологъ, първитъ египетци виждаха Бога всегдетъ въ вселената.“

Изглежда, като че първоначално египетцитъ сж вѣрвали въ единъ върховенъ богъ, Thot или Thout, божествения духъ, който въ начало сжществувалъ заедно съ първобитната вода, поц, въ която се съдържали зародѣцитъ на нѣщата. Чувствайки въ себе си желание, да прояви своята творческа сила, той съ своето слово извиква отъ първоначалния хаосъ свѣта съ неговото разнообразие. И то най-напредъ произвожда въ недрата на водата едно яйце, отъ което бликва свѣтлината, първопричината на живота. Но съ това се свръшва космогоническата спекулация, която се влива вече въ религията и митологията. А именно първоначалниятъ примитивенъ монотеизъмъ минава въ течение на времето въ твърде развито многобожие, като се превръщатъ природнитъ сили въ лични божества. Така слънцето, най-висшата отъ всички природни сили, източникътъ на свѣтлината и топлината и значи на живота въ природата, естествено се превръща въ най-главния и най-популярния богъ, Озирисъ (египетски Узири) или Ра, който стои на чело на всички богове. До него се поставя богинята Изисъ (египетски Изеть), сестра и жена на Озирисъ, олицетворение на месеца, господарка на небото, майка на всички нѣща. Сжщо така се схващатъ като богове и звезди и животни, отъ последнитъ ония, които стоятъ близко до човѣцитъ, като бикътъ, котката, кучето, крокодилътъ и пр., за които се уреждатъ и специални религиозни служби.

Но тукъ собствено спиратъ размишленията на египетскитъ мждреци, които и не желаятъ да се вдълбаватъ въ тайнитъ на свѣта, за да разкриятъ тия тайни. Символично е представено това убеждение, че човѣкъ не бива да иска да проникне задъ завесата, която му скрива свѣтовната гатанка, въ преданието, споредъ което свещеницитъ никога не се решавали да отмахнатъ булото, съ което е била покрита статуята на Изисъ, която никога не виждали безъ було.

IV.

Вавилоно-асирийци

Литература

- Dr. Friedrich Jeremias (Dresden-Trachenberge), *Semitische Völker in Vorderasien. Die Babylonier und Assyrer.* (P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band.* Tübingen 1905. Стр. 257—348.)
- Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums. Erster Band.* Stuttgart 1884. Стр. 172—192. (Die Cultur Altbabyloniens.) Стр. 325—336. (Das erste Assyrienreich.)
- Charles Bénard, *La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie.* Paris 1885. — Les Assyriens, Chaldéens, Babyloniens. Стр. CXX—CXXI.

§ 130.

Тѣхнитѣ научни познания.

И тука имаме една страна съ висока древна култура, която се проявява въ грандиозни постройки, въ значителна промишленостъ и въ обширна търговия, така че населението се радва на сравнителна заможностъ, която пъкъ води къмъ разкошенъ и разпуснатъ животъ. Но заедно съ това вървятъ научни занятия, що довеждатъ до забелжителни познания, които ставатъ общочовѣшки придобивки. Така на вавилоно-асирийцитѣ се дължи установяването на седмодневната недѣля и назоваването на днитѣ по имена на планетитѣ, дѣлението на времето въ часове, минути и секунди, опредѣлението на годината на 365 дена, изнамирането на мѣрките и теглилитѣ. Тѣ смѣтатъ съ система отъ числа

6 и 12, както ние сега смѣтаме съ декадичната система. Тѣ се занимаваха особено съ наблюдение на небото, което приковаваше тѣхния погледъ поради извънредно ведритѣ нощи. Наблюдавайки небеснитѣ явления, тѣ откриватъ периодичността на затъмненията и опредѣлятъ тоя периодъ, нареченъ халдейски периодъ или саросъ, на $6585\frac{1}{3}$ дни или 223 синодични месеца или тройния периодъ на сароса на 19756 дни; следъ тоя периодъ на сароса повтарятъ се точно по същия начинъ затъмненията на слънцето и на месеца. Това предполага, че халдейскитѣ звездобройци трѣба да сж правили наблюдения на небеснитѣ явления презъ дълги вѣкове. Така писателтъ Simplicius разправя, че Калистенъ, който е придружавалъ Александра Велики въ неговитѣ походи, билъ съобщилъ на Аристотела една редица отъ наблюдения, които били правени отъ халдейцитѣ въ течение на 31000 години! Тѣ приемали, че месецътъ е най-близкото до насъ небесно тѣло, че той получава свѣтлината си отъ слънцето, и че затъмненията му ставатъ отъ сѣнката на земята.

Отъ всичко това е явно, какви сериозни познания сж успѣли да придобиятъ вавилионскитѣ учени въ известни области на знанието, обаче изглежда, че тѣ не сж насочвали своя умъ къмъ философски проблеми, та въ това поле на човѣшката умствена деятелностъ не сж оставили никаква следа.

V.

Евреи

Литература

- Prof. Dr. J. J. P. Valeton jr. (Utrecht), Die Israeliten. (P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte. Erster Band. Tübingen 1905. Стр. 389—467.)
- Charles Bénard, La philosophie ancienne. Histoire générale de ses systèmes. Première partie. Paris 1885. — Les Juifs; la sagesse hébraïque. Стр. CXXI — CXXIII.
- Alfred Fouillée, Histoire de la philosophie. Quatrième édition. Paris 1883.—Doctrines philosophiques des Hébreux. Стр. 25—28.
- Ch. Huit, La philosophie de la nature chez les anciens. Paris 1901. — Les Hébreux. Стр. 20—27.

§ 131.

Чисто религиозен характер на тяхната спекулация.

Спекулацията има особено у евреитъ чисто религиозен характер, е напълно зависна отъ върскитъ схващания и се движи само въ религиозни форми. Така Богъ, който се схваща като личностъ съ неограничена творческа сила, е същество отдѣлно отъ свѣта, който е негово произведение; Богъ е сътворилъ свѣта отъ нищо изъ своето всемогъщество и по напълно свободна воля. И човѣкъ е също тъй божие непосредно творение. „Такъвъ е произходътъ на небесата и на земята, когато бидоха създадени.“ — „Небесата говорятъ за славата на Бога, и небосводътъ ни открива, какви сж неговитъ дѣла.“ И както Богъ е създалъ свѣта, така той и го управлява и ръководи. Въ природнитъ прояви, въ природнитъ закони се проявява пакъ божията воля. Богъ пуска манна отъ небото, за да нахрани своя избранъ на-

родъ, той изсушава водитъ на реката Иорданъ, за да я премине тоя народъ. „Той кара да никне сѣното за добитъка и трѣвата за служба на човѣка; той кара да излиза хлѣбътъ отъ земята и виното, което услажда човѣшкото сърце; той кара да блѣщи лицето му съ масло и поддържа сърцето на човѣка съ хлѣба.“

Богъ предписва на хората, какво трѣба да вършатъ и какво трѣба да избѣгватъ като противно на неговата воля. А тая своя воля той съобщава на човѣцитъ чрезъ устата на пророцитъ. Чрезъ Моисея, комуто Богъ се явява на Синайската гора, той съобщава основнитъ свои десетъ заповѣди, въ които на първо мѣсто изтъква, че е единъ, и че покрай него нѣма друго подобно нему същество. Тъй на монотеистичното убеждение се дава непосреденъ божий източникъ. Богъ е крепитель на нравствеността, и той я поддържа чрезъ награди и наказания. Ако поученията не могатъ да накаратъ човѣцитъ да се съобразяватъ съ заповѣдитъ божии и да постѣпватъ нравствено, тогава надъ провиненитъ срещу божията воля се излива божиятъ гнѣвъ, който наистина понѣкога се смекчава отъ божие милосърдие. „Той ти прощава всички неправди и съгрѣшения,“ се казва въ псалмитъ. „Всевишниятъ е състрадателенъ и милостивъ, бавенъ въ гнѣва и изобиленъ въ своята благодать.“ — „Той не ни е направилъ споредъ нашитъ грѣхове, и не ни е отдалъ споредъ нашитъ съгрѣшения.“ Човѣкъ се подчинява на божитъ заповѣди или ги пренебрегва по свободна воля, каквато той притежава.

Богъ е най-сетне оня, който открива и истината на човѣка, доколкото тя може да бжде достѣпна за него. Така че каквото у евреитъ се смѣта за истина, не е производъ отъ самостояни размишления на човѣшкия умъ, ами чистъ даръ божий, съобщенъ на човѣцитъ било по непосреденъ начинъ, както на Синайската гора, било посредствено чрезъ устата на пророцитъ. Поради това и въ еврейския мирогледъ, поне въ древнитъ времена, нѣма мѣсто за самостояни, независни отъ вѣрата философски разсждения. Пъкъ и човѣкъ поради неговата ограниченостъ не е въ състояние, да постигне истинска мъдростъ, действително познание, което да прониква въ глѣбинитъ на битието, което божията премъдростъ крие ревниво отъ човѣшкия умъ. Самъ

Богъ внушава на човѣцитѣ съзнанието, че неговото дѣло надминава всѣко човѣшко разбиране. „Азъ си дадохъ трудъ, да изследвамъ и да изпитамъ съ ума си всичко, каквото става подъ небесата, гледахъ, каквото се случва подъ слънцето, и ето че всичко е суетно и само хабене на ума.“ — „Той направи, щото всички нѣща да сж хубави въ свое време; и той постави свѣта близу до сърцето имъ, безъ обаче човѣкъ да може да разбере отъ единия край до другия дѣлото, което е създалъ Богъ.“

Самъ Богъ пита въ тоя смисълъ Иова: „Азъ ще те изпитамъ, и ти ще ми покажешъ, какво е твоео знание. Де бѣше ти, когато азъ полагахъ основитѣ на земята? Кажи ми, ако знаешъ. Знаешъ ли, кой ѝ опредѣли границитѣ? Кой състави плана? Върху какво сж поставени основитѣ ѝ? Кой закрепилъ крайжгълния камъкъ, когато утренитѣ звезди дружно ме славословѣха въ средъ общото веселие на божитѣ чада? Знаешъ ли, кой е затворилъ морето въ неговитѣ брѣгове, когато то се разливаше отъ своята матка. . . Слѣзълъ ли си въ безднитѣ на морето? Стигналъ ли си съ стѣпкитѣ си до края на пропастьта? Отвориха ли се вратитѣ на смъртъта предъ тебе, и пробилъ ли е окото ти нейнитѣ мрачни обиталища? Схваналъ ли си простора на земята? Кажи ни, ако знаешъ всичко, де обитава свѣтлината, де царуватъ мраковетѣ? . . . Има ли смъртенъ, който да е въ състояние, да разкаже законитѣ на небосвода?“

При такова разбиране, което се вдъхваше наложително отъ религиозното убеждение, естествено не можеше да си прокара пжтъ у евреитѣ дълбоко философско разглеждане на свѣта, освенъ когато грѣцкиятъ философски умъ се разпрострѣ по цѣлия тогавашенъ културенъ свѣтъ и увлѣче въ своитѣ спекулативни построения и видни мислители отъ еврейския народъ, чийто религиозенъ консерватизъмъ бѣ захваналъ да се разклаща отъ новата християнска религия.

ПРИТУРКА

Brhadâraṇyaka-upanishad

Както казахме на стр. 81., най-хубавата отъ всички упанишади е *brhadâraṇyaka-upanishad*, която съставя заключителната частъ на тѣйнаречения „стопжтенъ брахманамъ“ (*çatapatha-brâhmalam*), който отъ своя страна влиза въ бѣлата яджурведа отъ школата на *vâjasaṇeyinaḥ*. Тая упанишада съдържа три дѣла, които носятъ особени названия и очевидно сж сборки отъ текстове, които иматъ различенъ произходъ и сж били съставени въ разни времена, тѣй че между тѣхъ не сжществува крепка връзка. Това е вече явно и отъ обстоятелството, дето разговорътъ между *Yâjñavalkya* и жена му *Maitreyī*, който предадохме по-горе на стр. 92—97, се съдържа въ два отъ тия дѣла, макаръ и въ две разни форми. Тѣзи три дѣла сж: 1) *madhukāṇḍam* („дѣлъ за меда“), нареченъ така по една глава (II, 5) въ тоя дѣлъ, дето земя, води, огънь, вѣтъръ, слънце, небесни покрайнини, месецъ, свѣтковица, гръмъ, пространство, истина, човѣчество и я се обявяватъ като „медътъ на сжществата“; тукъ въ втората частъ е предаденъ и разговорътъ между *Yâjñavalkya* и жена му; 2) *Yâjñavalkyaṁ kāṇḍam* („дѣлъ на *Yâjñavalkya*“), нареченъ по името на тся мждрецъ, който въ четиритѣ разговора на тоя дѣлъ е главното лице; въ първия разговоръ *Yâjñavalkya* води беседа върху философски въпроси съ деветъ събеседника, между които и една жена, дъщеря на единъ брахманъ; въ втория и третия разговоръ беседата става между *Yâjñavalkya* и царя *Janaka*, а въ четвъртия *Yâjñavalkya* излага на своята жена *Maitreyī* своя възгледъ върху *âtman'a*; — 3) *khilakāṇḍam* „прибавенъ дѣлъ“, който съдържа разни дребни кжсове, които сж безъ вътрешна връзка помежду си и очевидно сж съставени въ разни времена.

Ние тукъ даваме въ преводъ най-важнитѣ части отъ тая упанишада, къмъ които естествено принадлежи и изложениятъ вече разговоръ на прочутия индийски мждрецъ съ жена му. А именно отъ първия дѣлъ зимаме четвъртия *brâhmalam*, който принадлежи къмъ първата глава (*adhyâya*) на тоя дѣлъ и излага произхода на свѣта отъ *âtman'a*. Като обяснение къмъ тоя *brâhmalam* даваме уводнитѣ белѣжки, които прави къмъ него Deussen. Тоя *brâhmalam* се означава като *brhadâraṇyaka-upanishad* I, 4. Сетне зимаме отъ втория дѣлъ втория и третия разговоръ на *Yâjñavalkya* съ царя *Janaka*, които влизатъ въ състава на четвъртата глава (*adyâya*) на *brhadâraṇyaka-upanishad* и съставятъ собствено върха на тая упанишада, дето се съдържатъ най-дълбокитѣ философски мисли на индийския мирогледъ. И къмъ превода на тия части даваме обяснителнитѣ белѣжки на Deussen'a. Тѣзи части се означаватъ като *brhadâraṇyaka-upanishad* IV, 1—4 (четвърта глава, *adhyâya*, първи до четвърти *brâhmalam*).

Madhukâdam

ПЪРВА ГЛАВА (*adhyâya*) ¹⁾

Четвърти *brâhmalam*.

[Произходъ на свѣта отъ *âtman'a*. Съставителтъ на тоя дълбокомисленъ кжсъ си служи съ възприетата отъ преданията форма на мититѣ за сътворението като кржжило, не за да разкаже една свързана легенда за сътворението на свѣта отъ *âtman'a*, ами за да представи вътрешната зависнoсть на всичко биваще отъ *âtman'a*. Заради това той винаги се повръща отново къмъ *âtman'a*, къмъ *brâhman'a*, та вънкашната форма получава затова характеръ на нѣщо откъснo; ала да се мисли на една сбирка отъ откъснoци, забранява свършената еднoбитнoсть на прокараната постоянно основна мисль. Особено характеристична е нѣколко пжти пробиващата си пжтъ остра и смѣла полемика противъ култа на боговетѣ; тя доказва, че тоя кжсъ принадлежи къмъ едно ранно време, въ което *âtman* трѣбаше още да извоюва своето върховенство спрѣмо боговетѣ. При всички разсждения въ кжса трѣба да се има винаги предъ видъ, че тоя *âtman*, който създава свѣта и стои надъ боговетѣ като сжщинското „самó“, т. е. като субйектъ на познанието, се намира непосредно въ всѣкиго едного отъ насъ.

1 — 4. Първото съзнание на *âtman* като свѣтовень принципъ, а сжщо тѣй и въ насъ, е: *aham asmi*, „азъ съмъ“. — Тоя *âtman*, който е всичко въ всичко, е безъ грѣхъ (етимология на *puṣha*) и безъ страхъ. Но той е сжщо тѣй, като самъ, безъ радостъ. Заради това той се разлага, подобно както и въ мита на Аристофана (Платонъ, Пиршество), въ мжжъ и жена (двамата заедно съставятъ тепърва цѣлия човѣкъ), отъ което възникватъ човѣцитѣ и по-нататкъ разнитѣ родове животни (тѣ сж съ човѣцитѣ отъ едно и сжщо естество).

5 и 6б (трѣба да стои преди 6а). *âtman* знае, че той е цѣлото сътворение, и че боговетѣ, чието обожаване препоржчватъ хората, сж само промѣна отъ самия него.

6а и 6в. *âtman* създава храноядци и храна, като прототипъ на които се явяватъ огънь и сома. Първото възниква отъ търканитѣ

¹⁾ Отъ цѣлата упанишада (I).

ржце и отъ устата, които духатъ въ тѣхъ, като майчино лоно (утроба), последното отъ неговото семенно излияние, което обхваща всичко течено.

6г. Доколкото *âtman* като човѣкъ, като смъртенъ, създава безсмъртните богове, неговото сътворение е свръхтворение (*atisrshî*).

7. *Âtman* простира имена и образи и влиза сетне въ тѣхъ, чрезъ което става невидимъ. Всички органи (и богове) го съдържатъ само частично (*akrtsna*), поради това трѣба да се обожава *âtman* (а не тѣ). — *Âtman* (въ насъ) е „следата, по която трѣба да се върви“ (*padanîyam*), за да се дойде до цѣлата вселена.

8. *Âtman*, като самото, е отъ всичко най-скъпото, като най-близкото; той не може да се изгуби, както всичко друго.

9 — 10. Чрезъ познанието на (по-късно тѣй славената) „голѣма дума“: *aham brahma asmi*, „азъ съмъ *brâhman*“, *brâhman* стана вселената; а така и всѣки, който знае сжщото. Ала който почита боговетъ като нѣщо различно отъ себе си, като нѣщо, което стои срещу него, той е като едно добиче отъ тѣхното стадо, което тѣ, разбира се, не искатъ да изгубятъ.

11 — 15. *Brâhman* (като всемирень принципъ и въ сжщо време като брахманство) създава, най-напредъ като божествени сжщества, кшатриитѣ (*Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mrtyu, Içāna*¹⁾), ваишитѣ (*Vasavaḥ, Rudrâḥ, Âdityâḥ, viçve devâḥ* и *Marutaḥ*) и шудритѣ (*pûshan*, сир. хранещата земя) и по-високо отъ всички тѣхъ правото (*dharma*) и идентичната съ него истина (*satyam*). Отъ тия божески касти сж извлѣчени човѣшките касти, докато самиятъ *brâhman* живѣе между боговетъ като *Agni*, между човѣцитѣ като брахманъ. А който пѣкъ умре, безъ да е позналъ „собствения свѣтъ“ (*svaloka*, т. е. своя *âtman*), неговитѣ дѣла, колкото и да биха били свети, сж преходни; заради това трѣба да се почита *âtman* като свѣтътъ.

16. *Âtman* (въ насъ) е мирътъ на боговетъ, на мждрецитѣ (*rshayaḥ*), бацитѣ и животнитѣ; заради това тѣ прииматъ ежедневнитѣ петъ дара и желаятъ на дарителя, като на своето само, благоденствие.

17. Петѣтъ блага на живота сж собствената личностъ, жена, деца, имотъ и дѣла. Който познава *âtman*, той не трѣба да се стреми къмъ тѣхъ, ами ги носи въ себе си като *manas*, речъ, *grâṇa*, окоухо и тѣло (*âtman*). Така той е въ и самъ по себе си петорната жертва, петорното жертвено животно (човѣкъ, конь, говедо, овца, коза), петорниятъ човѣкъ, петорната вселена.]

1. Въ начало този свѣтъ бѣ само *âtman*, въ форма на човѣкъ. Той се огледа около себе си: не виждаше нищо друго освенъ себе си. Тогава извика въ начало: „Азъ съмъ!“ Отъ това възникна името „азъ“. — Заради това и днесъ, когато нѣкой бива повиканъ, най-напредъ казва: „Азъ съмъ!“

¹⁾ Дълго I.

и следъ това назовава другото име, което има. — Понеже той преди всичко това (*pûṅva*) бѣ изгорилъ (*ush*) всички грѣхове, заради това той се нарича *pûṅ-ush-a* (човѣкъ, духъ, душа).¹⁾ Наистина, изгаря оногова, който иска да бжде преди него, който знае това.

2. Тогава той почувствува страхъ; заради това страхува се човѣкъ, когато е самъ. И той си премисли: „Отъ какво трѣба да се страхувамъ, когато нѣма нищо друго освенъ мене?“ Така изчезна неговиятъ страхъ; защото отъ какво би трѣбало да го бжде страхъ? Защото страхътъ е предъ другъ втори.

3. Но той не изпитваше и радость; заради това човѣкъ нѣма радость, когато е самъ. И поиска му се единъ втори. Именно той бѣше тѣй голѣмъ колкото една жена и единъ мжжъ, когато сж се прегърнали. Това свое само той разцепи (*arâṭayat*) въ два дѣла; и отъ това станаха съпругъ (*pati*) и съпруга (*patnî*). Заради това туй тѣло е въ самото (*âtman*) като една половина; така именно го обясни *Yâjñavalkya*. Заради това туй празно пространство се изпълня отъ жената. — И той се съвѣкупи съ нея; отъ това станаха човѣцитѣ.

4. Но тя обмисли: „Какъ се съвѣкупява той съ мене, когато ме произведе отъ себе си? Е добре! азъ ще се скрия!“ — И тя стана крава; а той пѣкъ стана бикъ и се съвѣкупи съ нея. Отъ това станаха говедата. — Тогава тя стана кобила; а той пѣкъ стана жребецъ; тя стана магарица, той стана магаре и се съвѣкупи съ нея. Отъ това станаха еднокопитнитѣ. — Тя стана коза, той прѣчъ; тя овца, той овенъ и се съвѣкупи съ нея; отъ това станаха козитѣ и овцитѣ. — Така стана, че той създаде всичко, що се съвѣкупява, дори до мравкитѣ; всичко това създаде той.

5. И той съзна: „Наистина, азъ съмъ съмъ сътворението; защото азъ сътворихъ тая цѣла вселена. — Така се яви името сътворение. — Оня, наистина, е въ това сътворение [творецъ]¹⁾, който знае това.

¹⁾ Етимологизира се върху думата *pûṅusha* (човѣкъ).

²⁾ Думитѣ въ тия скоби се подразбиратъ, безъ да сж изразени ясно въ оригиналния текстъ.

6. Следъ това той потри [ржцетъ, които държеше предъ устата] така; и той произведе отъ устата като майчино лоно и отъ ржцетъ огъня, заради това обетъ тия нѣща сж отвжтре безъ косми; защото майчиното лоно е отвжтре безъ косми.

Заради това когато хората казватъ за всѣки отдѣленъ богъ: „Жертвувай на тоя, жертвувай на оня!“ тогава [трѣба да се знае, че] тоя сътворенъ свѣтъ произлиза само отъ него; само той значи е всички богове.¹⁾

А всичко, що на свѣта е влажно, той сътвори отъ семенното излияние; а това е сомата; защото цѣлиятъ тоя свѣтъ е само туй: храна и храноядецъ. Сомата е храната, огъньтъ е храноядецътъ.

Това [сътворение] е свърхсътворение на brāhman. Понеже той сътвори боговетъ като по-висши [отколкото е той], и понеже той, като смъртенъ, сътвори безсмъртнитъ, заради това то се казва сътворение. — Въ това негово свърхътворение е [творецъ], който знае това.

7. Свѣтътъ тукъ не бѣ тогава развитъ; той именно се разви въ имена и форми, тъй че се казваше: „тъй и тъй по име наричаниятъ има тая и тая форма“. Именно сжщиятъ и днесъ се развива въ имена и форми, тъй че се казва: „тъй и тъй по име наричаниятъ има тая и тая форма“. Въ тѣлъ е влѣзълъ оня [âtman] дори до върховетъ на ноктитъ, както и ножтъ е скритъ въ ножницата или всичко поддържащиятъ [огънь] въ съдържащето въ себе си огъня [дърво]. Заради това не го виждаме: понеже той е раздѣленъ; като дишещъ той се казва дѣхъ, като говорещъ речъ, като виждащъ око, като чуещъ ухо, като разбиращъ разумъ; всички тия сж само имена за неговитъ действия. А който почита едното или другото отъ тия, той не е мждъръ; защото частично само живѣе оня въ едното или другото отъ тѣхъ. Заради това трѣба да се почита само като âtman; защото въ тоя всички ония ставатъ едно.

Заради това туй е пжтната следа [която трѣба да се следи] на вселената, каквото тукъ [въ насъ] е âtman'ътъ; защото въ него се познава цѣлата вселена; да, наистина,

¹⁾ Къмъ тоя откъскъкъ Deussen забелѣзва, че той е погрѣшно помѣстенъ тука, и че би трѣбало да стои въ края на № 5 или 6.

както по стжпкитъ се намира [нѣкое добиче], така [се познава чрезъ âtman'a тоя свѣтъ]. — Слава и честь постига, който знае това!

8. Заради това туй е по-скжпоценно отъ единъ синъ, по-скжпоценно отъ богатство, по-скжпоценно отъ всичко друго; защото то е по-вжтрешно, понеже е тоя âtman.

Ако [нѣкой обяви скжпъ нѣкой другъ отколкото âtman'a и каже нѣкой за него: „Ще изгуби, каквото му е скжпо!“ той може да бжде господаръ, за да стане това така. Заради това трѣба само âtman'ътъ да се почита като скжпъ; който почита само âtman'a като скжпъ, неговото скжпо нѣщо не е преходно.

9. Тукъ казватъ: докато човѣцитъ мислятъ чрезъ знанието на brāhman да станатъ вселената, какво знаеше пкъкъ тоя brāhman, чрезъ което той стана тая вселена? —

10. Истина, тоя свѣтъ бѣ въ начало brāhman, и тоя знаеше само себе си. И той позна: „Азъ съмъ brāhman!“ — Съ това той стана тая вселена. И който отъ боговетъ съзна това [чрезъ познанието: „Азъ съмъ brāhman“], той стана именно такъвъ; и така сжщо отъ rshi-тѣ, и така сжщо отъ човѣцитъ. — Като позна това, rshi Vāmadeva каза:

„Азъ бѣхъ еднажъ Ману, азъ бѣхъ еднажъ слънце.“

И днесъ още, който сжщо така познае това: „Азъ съмъ brāhman!“ той става тая вселена; и боговетъ нѣматъ власть, да сторятъ, щото да не стане това. Защото той е нейната душа (âtman).

А който почита друго божество [освенъ âtman'a, самѣто] и казва: „То е друго, и другъ съмъ азъ“, той не е мждъръ; ами той е като едно домашно животно на боговетъ. Тъй както много домашни животни сж отъ полза за човѣка, така и всѣки отдѣленъ мжжъ е отъ полза за боговетъ. Ако се открадне само едно домашно животно, това е неприятно, колко повече, когато много! — Заради това тѣмъ не е приятно, човѣцитъ да знаятъ това.

11. Истина, тоя свѣтъ бѣ въ началото само brāhman; тоя, понеже бѣ самъ, не бѣ развитъ. Той сжщиятъ създаде надъ себе си [надъ brāhman, сир. свещеничеството, пръ-

вата каста] като по-благородно съставено kshatram [кшатрийството, княжеството, войнството, втората каста]; ония, които сж князе между боговетъ, на име Indra, Varuṇa, Soma, Rudra, Parjanya, Yama, Mrtyu, Içāna¹⁾. Заради това нѣма нищо по-високо отъ kshatram. Заради това брахманътъ показва низко-поклонна почитъ на kshatriya при кралското помазване; именно на kshatram отдава той тая почитъ. — Но именно тоя brāhman е майчиното лоно на kshatram. Заради това, и да заима царътъ най-високото мѣсто, той пакъ прибѣгва къмъ brāhman'a като къмъ свое майчино лоно. А който уврежда тогова [единъ брахманъ], той уврежда своето майчино лоно; той е толкова по-лошъ, колкото по-благороденъ бѣ оня, когото той е увредилъ.

12. Той още не се бѣ развилъ, тогазъ той сътвори viç [гражданството, третата каста]; ония, които, родени като богове, се смѣтатъ въ чети, именно Vasyavaḥ, Rudrâḥ, Âdityâḥ, Viçve devâḥ и Marutaḥ.

13. Той не бѣ развитъ; тогазъ той създаде като каста на çûdrâḥ pûshan; именно тая [земя] е pûshan; защото тя храни [pushyati] всичко това, което сществува.

14. Той не бѣ развитъ; тогава той сътвори надъ себе си като благородно съставено правото (dharma). Туй е владѣтель на владѣтеля, каквото е правото. Заради това нѣма нищо по-високо отъ правото. Заради това и по-слабиятъ вижда надеждата си спрѣмо по-силния въ правото, като въ единъ царъ. Истина, каквото е туй право, то е истината (satyam). Заради това, когато нѣкой говори истината, казватъ, той говори право; и когато нѣкой говори право, казватъ, той говори истината; защото обетъ сж едно и сщото.

15. Това именно е brahman, kshatram, viç и çûdra. Тоя brahman бѣ чрѣзъ Agni [като Agni, богъ на огъня] между боговетъ, като брахманъ между хората. Като [божественъ] kshatriya той стана [човѣшки] kshatriya, като vaiçya — vaiçya, като çûdra — çûdra. Заради това човѣкъ желае въ [видъ на] Agni едно мѣсто между боговетъ, въ [оня на] брахмана едно мѣсто между човѣцитъ; защото въ тия две форми се прояви brāhman [непосрѣдно].

Който напуска тоя свѣтъ, безъ да е съзрѣлъ собствения свѣтъ [свѣта на âtman], нему не помага той, понеже е останалъ непознатъ, както ведата, когато не се изучава, или едно дѣло, когато не се извърши. И дори ако оня, който не знае такова нѣщо, извършва едно велико добро дѣло, все пакъ най-накрая то се унищожавя [чрѣзъ изяждане на наградата]. Заради това трѣба да се почита само âtman като свѣтътъ [къмъ който се отива при смъртъта]. Който почита âtman като свѣта, неговото дѣло не се унищожавя; по-скоро той ще сътвори отъ тоя âtman, каквото той винаги желае.

16. Но дори и тоя âtman [собственното тѣло] е жилище (свѣтъ) за всички сщества: доколкото се жертвува и се поржчва жертва, той е мѣстото на боговетъ; доколкото се рецитуетъ [ведата], — на rshayaḥ; доколкото се поднася на предцитъ дарътъ, доколкото се иска потомство, — на предцитъ; доколкото се приематъ като гости и нахранватъ човѣцитъ, — на човѣцитъ; доколкото се търси трѣва и вода за добитѣка, — на добитѣка; доколкото въ кщцата на нѣкого животнитъ на полето и птицитъ надолу дори до мравкитъ намиратъ своята храна, той е мѣсто за тия. — Истина, както нѣкой желае благоденствието на своето собствено жилище, така желаятъ всички сщества благоденствие на оногова, който знае такова нѣщо. — Това е здраво познато и изследвано.

17. Тоя свѣтъ бѣ въ начало âtman самъ и единичкъ. Сщиятъ поиска: „Дано да имахъ една жена! дано се размножавахъ! дано да имахъ богатство! дано извършехъ едно дѣло!“ Именно до тамъ се простира искането. И да би искалъ нѣкой, той не би могълъ да постигне повече отъ това. Задади това и днесъ, когато нѣкой е самъ, той иска: „Дано да имамъ жена! дано се размножавамъ! дано да имамъ богатство! дано да извърша едно дѣло!“ Докогато не постигне дори и само едно отъ тия нѣща, дотогава той се мисли непълненъ. Обаче, неговата пълнота е тази¹⁾: manas е неговото само (âtman); речъта неговата жена; дѣхътъ

¹⁾ Който познава âtman, притежава вече въ него петътъ цели на човѣшкото стремление.

неговото потомство; окото неговото човѣшко богатство, защото съ окото го той открива, ухото неговото бежествено, защото съ ухото го чуе; тѣлото (*âtman*) е неговото дѣло, защото съ тѣлото той извършва дѣлото. Така петорна е жертвата [на богове, на *rshayah*, на предци, на човѣци и на животни], петорно жертвеното животно, петоренъ човѣкъ [като *manas*, речъ, дѣхъ, око-ухо, тѣло], петорно всичко туй, каквото изобщо съществува. — Всичко това постига, който знае такава нѣщо. —

Yâjnavalkîyam kâṇdam

(Bṛhadâraṇyaka-upanishad III—IV)

[Този срѣденъ дѣлъ на *bṛhadâraṇyaka-upanishad* се състои само отъ четири разговора, въ които все *Yâjnavalkya* играе главната роля, подобно на Сократа въ Платоновитѣ диалози. Безъ съмнение съ умисль е прокаранъ въ наредбата на тия разговори единъ възходенъ вървежъ: първиятъ разговоръ е една голѣма словесна борба, въ която *Yâjnavalkya* доказва своето надмощие надъ деветъ събеседника по редъ; вториятъ се състои предимно въ една критика на чужди възгледи отстрана на *Yâjnavalkya*; следъ което той най-сетне въ третия разговоръ, който образува върха на тая и може би на всички упанишади, невъзпиранъ отъ противнишки възражения и чужди школки мнения, дава да блѣсне предъ царя *Janaka*, който го тласка все по-нататъкъ и по-нататъкъ, неговото философско познание въ цѣлото му великолепие, — подобно на слънцето, което най-напредъ, при своя изгрѣвъ, пропжда рояка звезди, следъ това преодолява облачнитѣ пѣри на небосклона, докато най-накрая праща отъ безоблачното небо изобилие отъ свѣтина и топлина. И тогава четвъртиятъ и последенъ разговоръ може да се уприличи на залѣзването; той още веднажъ съдържа познатия вече намъ отъ *bṛhadâraṇyaka-upanishad* II, 4 разговоръ на *Yâjnavalkya* съ неговата съпруга *Maitreyî*, съ който разговоръ той се раздѣля отъ човѣшкото общество, за да се оттегли въ горско усамотение.¹⁾]

ЧЕТВЪРТА ГЛАВА (*adhyâya*)²⁾

Първи *brâhmalam*.

[1.—2. брахманамъ: Разговоръ между *Yâjnavalkya* и царя *Janaka*. Последниятъ предлага на *Yâjnavalkya* школскитѣ мнения на шестъ други учителя върху *brâhman* (тукъ „принципъ“ изобщо), който тѣ сж обявили като *vâc* (речъ), *grâha* (дѣхъ), *sakshuh* (око), *çrotram* (ухо), *manas* (умъ, воля) и *hrdayam* (сърце). *Yâjnavalkya* означава най-напредъ казанитѣ дефиниции като едностранчиви, тъй като тѣхнитѣ застъпници сж пренебрегнали да опредѣлятъ и *âyata-*

¹⁾ Вж. тоя разговоръ по-горе на стр. 92—97. — Този разговоръ много право нарича *Deussen* завещанието на *Yâjnavalkya*.

²⁾ Отъ цѣлата упанишада (IV).

nam (подпората) и prāṭish/hā (мѣстостоенето) на своя brāhman. Ако се бѣха опитали да направятъ това, тѣ биха познали, че посочени-тѣ принципи (vās, grāla, cakshuh, crotam, manas, hrdayam) сами сж само āyatana на brāhman'a, не самиятъ той, и че общото тѣхно prāṭish/hā е ākāṣa (пространството), че следвателно тѣ само посочватъ, какъ се проявява brāhman въ пространството, не какво той е по своята сжщина. Като сжщина на названитѣ шесть форми на проявление Yājñavalkya посочва сетне по редъ prajñā (сѣзнание), priyam (любимо, тука нѣщо като: „воля за животъ“), satyam (реалностъ), ananta (безкрайниятъ), ānanda (сласть) и sthiti (постоянство). Като такива, прибавя той, трѣба да се „почита“ brāhman'ътъ. Ала вече тоя изразъ означава, че съ това още не е схваната истинската сжщина на brāhman. И ако но-нататъкъ попитаме заедно съ Janaka, какво собствено сж по своето сжщество prajñā, priyam, satyam, ananta, ānanda, sthiti, то пакъ ни се посочватъ като тѣхни форми на проявление vās, grāla, cakshuh, crotam, manas, hrdayam, и ние разбираме, че по тоя вѣнкашенъ, обьективенъ пжтъ не можемъ изобщо да се доберемъ до истинската сжщина на нѣщата.

Въ противоположность къмъ това Yājñavalkya трѣгва въ втория брахманамъ по субьективния пжтъ, изхождайки отъ въпроса: „Кжде отива душата следъ смъртъта?“ — Като отговоръ той описва на първо мѣсто индивидуалния субьектъ на познанието, както той обитава като Indra и Virāṅ в дветѣ очи и въ тѣхната съединителна точка въ етера на сърцето. Тукъ една буца кръвь е неговата храна, една мрежица отъ жили неговото облѣкло; друга една възходна жила е пжтътъ нагоре (къмъ очитѣ), а още други жили, наречени hitāh, носятъ на душата (отъ оная буца кръвь) отбраната храна. — Ала внезапно Yājñavalkya изоставя тая екзотерична представа за душата като индивидуална, обяснявайки всички свѣтовни пространства за нейнъ жизненъ дѣхъ, а самата нея съ помощьта на своята прочута формула neti, neti¹⁾ за непознаваемия, свободенъ, незасегаемъ, вѣченъ субьектъ на познанието. Прибавката „ти си постигналъ мира“ (макаръ царьтъ и да я не разбира още въ нейния пълненъ смисълъ, както показва неговиятъ отговоръ) иска да каже, че за оногова, който знае туй нѣщо, въпросътъ, кжде отива душата следъ смъртъта, нѣма вече никакво значение.]

1. Janaka, царь на Videha, даваше еднажъ аудиенция. Тогава се случи, щото Yājñavalkya да пристѣпли къмъ него. И она рече тогава: „Yājñavalkya, защо си дошелъ тука? Искатъ ли ти се крави или въпроси съ хубави решения?“ — „Обетъ, о велики царю“, каза той.

2. „Каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ“, така рече [Yājñavalkya]. — „Jitvan, потомъкътъ на Çilina, ми каза, brāhman е речьта.“ — „Както нѣкой казва, който

¹⁾ Ни такъвъ, ни такъвъ.

има майка, има баща, има учителъ, така потомъкътъ на Çilina е казалъ това, че brāhman е речьта; защото той ще е мислилъ, който не може да говори, какво има той? Но назова ли ти той и неговата подпора (āyatana) и неговото мѣстостоеене (prāṭish/hā)?“ — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои само на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yājñavalkya! — „Речьта е именно неговата подпора, пространството [етерътъ] неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като познание.“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като познание, о Yājñavalkya? — „Именно въ речьта, о велики царю“, тѣй рече той, „защото въ речьта, о велики царю, се познава принадлежниятъ, ригведата, яджурведата, самаведата, оная [пѣсни] на Атарванитѣ и на Ангираситѣ, приказкитѣ, разказитѣ, наукитѣ, тайнитѣ учения, стиховетѣ, поговоркитѣ, разискванията и обясненията, жертвуването и дареното, храненето и напоиването, тоя свѣтъ и она свѣтъ и всички сжщества; именно чрезъ речьта, о велики царю, се познава brāhman, следвателно речьта е висшиятъ brāhman! Речьта не напуща оногова, нему се стичатъ всички сжщества, и, станалъ богъ, той минава въ боговетѣ, който, знаейки такова, почита она.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитѣ. — Ала той, Yājñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

3. „Следвателно каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ“, така рече [Yājñavalkya]. — „Udanka, потомъкътъ на Çulba, ми каза, brāhman е животътъ.“ — „Както нѣкой казва, който има майка, има баща, има учителъ, така потомъкътъ на Çulba е казалъ това, че brāhman е животътъ; защото той ще е мислилъ, който не живѣе, какво има той? Но назова ли ти той и неговата подпора и неговото мѣстостоеене?“ — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои само на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yājñavalkya!“ — „Животътъ именно е неговата подпора, пространството неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като милото (любимото).“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като мило (любимо), о Yājñavalkya?“ — „Именно въ живота, о велики царю“, тѣй рече той, „защото ради живота, о велики

царю, жертвува човѣкъ за когото не бива да се жертвува, приема, каквото не бива да приеме, и когато човѣкъ се бои отъ убиване, кждето и да ходи, то това е, о велики царю, ради живота; животътъ следвателно, о велики царю, е висшиятъ brāhman! Животътъ не напуска оногова, нему се стичатъ всички сжщества, и, станалъ богъ, той минава въ боговетъ, който, знаейки такава, почита оня.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитъ. — „Ала той, Yājñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

4. „Следвателно каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ, о велики царю“, така рече [Yājñavalkya]. — „Barku, потомъкътъ на Vṛshna, ми каза, brāhman е окото.“ — „Както нѣкой казва, когато има майка, има баща, има учителъ, така потомъкътъ на Vṛshna е казалъ това, че brāhman е окото; защото той ще е мислилъ: който не вижда, какво има той? Но назова ли ти той и неговата подпора и неговото мѣстостоеене?“ — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои само на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yājñavalkya!“ — „Окото е именно неговата подпора, пространството неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като истината.“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като истина, о Yājñavalkya?“ — „Именно въ окото, о велики царю“, тѣй рече той, „защото който е видѣлъ нѣщо съ очи, о велики царю, къмъ него казватъ: видѣлъ ли си го? и ако той каже: азъ го видѣхъ! тогава то е истината; окото следвателно, о велики царю, е висшиятъ brāhman! Окото не напуска оногова, нему се стичатъ всички сжщества, и, станалъ богъ, той минава въ боговетъ, който, знаейки такава, почита оня.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитъ. — „Ала той, Yājñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

5. „Следвателно каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ, о велики царю“, така рече [Yājñavalkya]. — „Gardabhīvipīta, потомъкътъ на Bharadvāja, ми каза, brāhman е ухото.“ — „Както нѣкой казва, когато има майка, има баща, има учителъ, така потомъкътъ на Bharadvāja е ка-

залъ това, че brāhman е ухото; защото той ще е мислилъ: който не чуе, какво има той? Но назова ли ти той и неговата подпора и неговото мѣстостоеене?“ — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои само на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yājñavalkya!“ — „Ухото е именно неговата подпора, пространството неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като безкрайния.“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като безкраенъ, о Yājñavalkya?“ — „Въ небеснитъ покрайнини, о велики царю“, тѣй рече той, „отъ това иде, че къмъ която и небесна покрайнина и да отиваме, не дохождаме въ нея до никой край, защото небеснитъ покрайнини сж безкрайни. А небеснитъ покрайнини, о велики царю, сж ухото, следвателно ухото е висшиятъ brāhman! Ухото не напуска оногова, нему се стичатъ всички сжщества, и, станалъ богъ, той минава въ боговетъ, който, знаейки такава, почита оня.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитъ. — „Ала той, Yājñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

6. „Следвателно каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ, о велики царю“, така рече [Yājñavalkya]. — „Satyakāma, синътъ на Jabâlâ¹⁾, ми каза, brāhman е manas.“ — „Както нѣкой казва, когато има майка, има баща, има учителъ, така синътъ на Jabâ â е казалъ това, че brāhman е manas; защото той ще е мислилъ: който нѣма manas (умъ), какво е той? Но назова ли ти той и неговата подпора и неговото мѣстостоеене? — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yājñavalkya!“ — „Manas именно е неговата подпора, пространството неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като услада.“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като услада, о Yājñavalkya?“ — „Именно въ manas, о велики царю“, тѣй рече той, „защото чрезъ manas, о велики царю, се увлича човѣкъ къмъ една жена и ражда съ нея синъ, който му е подобенъ; той е усладата; следвателно manas, о велики царю, е висшиятъ brāhman! Него не напуска manas, нему се стичатъ всички сж-

1) Име на една жена.

щества, и станалъ богъ, той минава въ боговетъ, който, знаейки това, почита оня.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитъ. — Ала той, Yâjñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

7. „Следвателно каквото ти е вече казалъ още нѣкой, нека го чуемъ, о велики царю“, така рече [Yâjñavalkya]. — Vidagdha, потомъкътъ на Çakala, ми каза, brâhman е сърцето.“ — „Както нѣкой казва, когато има майка, има баща, има учителъ, така потомъкътъ на Çakala е казалъ това, че brâhman е сърцето; защото той ще е мислилъ: който нѣма сърце, какво е той? Но назова ли ти той и неговата подпора и неговото мѣстостоеене?“ — „Тѣхъ не ми ги назова.“ — „Тогава то стои само на една нога, о велики царю.“ — „Тогазъ кажи ни ги ти намъ, о Yâjñavalkya!“ — „Сърцето именно е неговата подпора, пространството неговото мѣстостоеене; самиятъ той трѣба да се почита като постоянство.“ — „Въ какво се състои неговата битностъ като постоянно, о Yâjñavalkya?“ — „Именно въ сърцето, о велики царю“, тъй рече той, „защото сърцето, о велики царю, е подпората на всички сжщества, сърцето, о велики царю, е мѣстостоеенето на всички сжщества, въ сърцето, о велики царю, иматъ своята основа всички сжщества; сърцето следвателно, о велики царю, е висшиятъ brâhman! Него не напуска сърцето, нему се стичатъ всички сжщества, и, станалъ богъ, той минава въ боговетъ, който, знаейки това, почита оня.“ — „Една хиляда крави съ единъ бикъ като слонъ ти подарявамъ“, така рече Janaka, царьтъ на видехитъ. — Ала той, Yâjñavalkya, рече: „Баща ми казваше: преди да си поучилъ, не бива да зимашъ.“

Втори brâhmalam.

1. Тогава Janaka, царьтъ на видехитъ, напусна своята възглавница, приближи се на колѣне и рече: „Почитъ ти отдавамъ, о Yâjñavalkya, поучи ме!“ — И той каза: „Сжщо тъй както нѣкой, о велики царю, който иска да предприеме голѣмо пжтешествие, си набавя кола или корабъ, сжщо тъй ти си снабдилъ душата си съ ония тайни учения. И понеже ти си така богатъ съ свита и имения, изучвалъ си ведитъ и си слушалъ тайнитъ учения, кажи ми: кжде ще отидешъ,

когато еднажъ се раздѣлишъ отъ тука?“ — „Туй не зная, о светецо, кжде ще отида.“ — „Тогава ще ти го кажа азъ, кжде ще отидешъ.“ — „О светецо, кажи ми!“ —

2. „Мжжътъ, който е тука въ дѣсното око, той се казва по име Indha (запалвачъ); макаръ и да е обаче Indha, прикрито го наричатъ Indra; защото боговетъ обичатъ прикритото и отбѣгватъ явното.“

3. Сетне човѣшкиятъ образъ тукъ въ лѣвото око, то е неговата съпруга, Virâj (лжчиста). Съзвучието на тия дветъ е егърътъ въ сърцето, тѣхната храна е кръвта въ сърцето, тѣхното покритие е онова, което е като една заплитка въ сърцето, и пжтеката, по която се разхождатъ, е жилата, която отива отъ сърцето нагоре. Сжщо като единъ косъмъ, когато е хилядократно разцепенъ, така въ сърцето иматъ своята основа жилитъ, наречени hitâh; презъ тѣхъ [имъ] се стича онова притичащо [храната]. Заради това той [състоещиятъ отъ Indha и Virâj индивидуаленъ âtman] има единъ видъ по-отбрана храна, отколкото онова тѣлесно само.

4. Предната (източна) небесна покрайнина сж неговитъ предни органи, дѣсната (южна) небесна покрайнина сж неговитъ дѣсни органи, задната (западна) небесна покрайнина сж неговитъ задни органи, лѣвата (северна) небесна покрайнина сж неговитъ лѣви органи, небесната покрайнина на горе сж неговитъ горни органи, небесната покрайнина на долу сж неговитъ долни органи, всички небесни покрайнини сж всички негови органи. Ала той, âtman, не е тъй и не е тъй. Той е неуловимъ, защото не се улавя; неразрушимъ, защото не се разрушава; неполепливъ, защото не се полепва нищо по него; той не е вързанъ, не се клати, не понася вреда. — О Janaka! ти си постигналъ мира!“ Тъй рече Yâjñavalkya. — А той, Janaka, царьтъ на видехитъ, каза: „Миръ съ тебе, о Yâjñavalkya, който ни възвестявашъ, светецо, мира. Почитъ ти отдавамъ! Ето ти видехитъ, ето ти и самия мене.“ —

Трети brâhmalam.

[3.—4. брахманамъ. Тоя последенъ разговоръ между Janaka и Yâjñavalkya разкрива върху âtman'a (душата и въ сжщо време бога) въ състояние на будностъ и сънуване (III, 7—18), на дълбокъ сънъ (III, 19—33), на умирането (III, 35—IV, 2), на пжтуването (IV, 2—6) и на спасението (IV, 6—23) една картина, която по богатството и

топлотата на изложението негли е единствена въ индийската литература, а можеби и въ литературата на всички народи; изложеният тука мисли запазватъ и тогава своята пълна стойност, ако тѣхното диалогическо облъкло не е първобитно, и ако нѣкои пасажѣ биха били отчасти заети, отчасти по-късно вмѣкнати.

Следъ като Yājñavalkya въ предишни беседи съ любознателния царь Janaka при случай, както напримеръ въ края на предишния разговоръ, се бѣше увлѣкълъ да разкрие съ загатвания последнитѣ тайни на своето познание, сега той идва при царя „съ уми-сьлъ да не говори“... Yājñavalkya вътрешно се противи да съобщи своитѣ най-дълбоки възгледи. Той не ще да говори, ала за да устои на даденото преди своѣ обещание, трѣба да отговори на въпроса, който му задава царьтъ.¹⁾ Тогава той постоянно гледа да избѣгне отъ отговора на въпроса: „какво служи на човѣка като свѣтлина?“ докато царьтъ го кара назадъ къмъ свѣтлината на всѣка свѣтлина, къмъ ātman'a, т. е. субйекта на познанието. На поканата, да обясни по-отблизу тоя ātman, той се спира по-дълго при състоянията на будностъ, сънуване, дълбоко спане, обаче все наново бива завежданъ отъ царя къмъ истинската целъ, описанието на спасената душа, докато най-сетне (IV, 3, 33) трѣба да признае: „тоя уменъ царь ме изгони отъ всички скривалища“, и тогазъ веднага преминава къмъ това, да опише безогледно умирането и сждбата на душата следъ смъртьта.

1) Душата въ състоянието на будностъ и на сънуване (IV, 3, 7—18; съ изключение на § 15). За да се разбере не съвсемъ ясниятъ уводъ (1—9 половина), трѣба да се земе въ

¹⁾ Въ śatapatha-brāhmaṇam (XI, 6, 2) се разправа, какъ Janaka, царь на Videha, се срѣща съ брахманитѣ Śvetaketu, Somaśushma и Yājñavalkya, които ятуватъ, и ги пита, какъ всѣки отъ тѣхъ принася и разбира огнената жертва (agnihotra), която се поднася заранъ и вечеръ. Посочването и обосноваван то, което дава Yājñavalkya, го задоволява най-вече, — и той го обдарява съ сто крави; ала все пакъ той му казва, че и той не е разбралъ истинското естество на тая жертва. Следъ като се отцалзва царьтъ, Śvetaketu и Somaśushma предлагатъ въ своя гнѣвъ да извикатъ царя на богословски споръ (brahmadya). Yājñavalkya отсъветва. Ако надвиятъ тѣ кшатриецѣ, нѣма да придобиятъ отъ това голѣма честь; но ако кшатриецьтъ надвие тѣхъ, тѣ ще се изложатъ предъ цѣлия народъ. И заради това той тръгва съ своята кола подиръ царя, настига го и получава отъ него на молбата му истинското обяснение на казаната жертва. Тогава Yājñavalkya му предостава да си избере едно желание. Царьтъ казва: „Позволи ми, Yājñavalkya, да ти предложа по своя воля единъ въпросъ.“ И отъ тоя часъ Janaka бѣше брахманъ. (Именно защото първо той по тоя начинъ бѣ станалъ учитель на прочутия брахманъ Yājñavalkya; и второ, защото тоя му бѣ предоставилъ да си избере една милость, каквото обикновено правѣха владѣтелитѣ на брахманитѣ.)

Съ тоя разказъ именно е свързана тази глава, която е негли най-хубавата въ цѣлата литература на упанишадитѣ. Чрезъ цѣла редица отъ въпроси за свѣтлината, която свѣги на човѣка, царьтъ докарва брахмана противъ волята му къмъ проблемата на ято и го накарава да му изложи своето обширно учение за него.“ (Joh. Hertel, op. cit. Стр. 115.)

видъ, че нашиятъ авторъ не познава или не признава devayāna¹⁾ и pitruyāna¹⁾, ами следъ смъртьта само влизане въ brāhmaṇ или (както изглежда, веднага) връщане къмъ новъ земенъ животъ (IV, 4, 3—5; инакъ вставениятъ стихъ IV, 4, 6). Първото е чиста наслада и сласть, последното свързано съ злини. Между дветѣ тия „състояния“ стои спането, което като спане съ сънуване принадлежи къмъ земното състояние, а като дълбоко спане базъ сънища е временно съединение съ brāhmaṇ. Всѣко заспиване е затичане къмъ мира на brāhmaṇ; споредъ силата на това затичане дохожда се въ мира на съна или дори до мира на brāhmaṇ.—Хубаво и ясно рисува сетне онова що следва (§ 9 край до 10), какъ ātman като творецъ на свѣта,—какъвто е той и за свѣта на будностъта,—въ съна отъ материалитѣ на тоя свѣтъ си построява втори миръ. Не съвсемъ сжщиятъ възгледъ се съдържа въ вставениятъ стихове (11—14 начало), споредъ които душата по-скоро напуска въ сънуването тѣлото, за да скита по своя воля въ свѣта. Съвсемъ не принадлежи тука § 15. — Така душата блуждае презъ време на живота между дветѣ състояния на будностъ и на сънуване, както рибата плава въ реката ту покрай единия, ту покрай другия ѝ брѣгъ.

2) Душата въ дълбоко спане (IV, 3, 19—3). На първо мѣсто следва въ § 19, 21—22 едно прекрсно описание на безсънното спане. Само § 20 мжчно може да прилѣга къмъ общата връзка. — Следващото подире описание на безобйектния субйектъ на познанието (23—31) може да принадлежи на тоя пасажъ още първоначално, обаче следъ простото и хубаво изложение brh. II, 4, 14 не представя нищо действително ново. — Къмъ това иде (32—33; 34 е негли повторено отъ IV, 3, 16) описание на сластьта.

3) Душата на неспасения следъ смъртьта (IV, 3, 35—IV, 4, 6). Душата на умирация напуска членовѣтъ, както единъ зрѣлъ плодъ напуска дръжката, и встѣпва въ жизота (rgāna), дето около нея се събиратъ всички жизнени органи (rgānāḥ, око, ухо и т. н.) както святага около царя, когато се готви да тръгне (§ 38; докато § 37, който съдържа мисльта, що се срѣща често, че на зналеца ātman'a служатъ всички сжщества, никакъ не принадлежи тука и е попадналъ тукъ поради вѣнкъшна прилика). Така напримеръ изпуска се тѣлесното око както дръжката отъ плода, функцията на виждането (IV, 4, 1) се връща назадъ въ слънцето, отъ което произлиза, ала психичниятъ органъ на виждането (способностъта за виждане) се събира съ другитѣ органи и съ rgāna (животъ) въ сърцето около ātman'a. Тогава върхътъ на сърцето свѣтнува (за да освѣтли пѣтя), и душата заедно съ психичния организъмъ излиза, както се вижда, презъ коя и да е тѣлесна часть. Веднага и безъ предходно възмездие въ отвѣдния свѣтъ става, както изглежда отъ сравнения IV, 4, 3—4, точно съобразно съ моралната и интелектуална направа на душата, влизането ѝ въ ново тѣло.

¹⁾ Вж по-горе стр. 188—189.

4) Душата на спасения (IV, 4, 6 — 23) или, както се казва тука, на „оня, който е свободенъ отъ щение“ (akāmauātāna; който се знае като brāhman, не може да иска нищо повече, защото се знае като всичко). „Неговитѣ жизнени духове не излизатъ, ами той е brāhman и въ brāhman той изчезва.“ —Що се отнася до следващите по-нататъкъ стихове, несъмнено е, че тѣ, въпреки своята отличност, дори и блѣскавина, сж вмъкнати по-късно въ състава на речъта въ проза (§ 22 иде следъ § 7). Най-напредъ стиховетѣ 8—9 стоятъ съ предходното („неговитѣ жизнени духове не излизатъ“) въ противуречие, доколкото рисуватъ пжтя на спасения къмъ небесния миръ, и то по единъ начинъ, който показва, че както тука, така и въ повечето отъ другитѣ стихове имаме успоредици съ други упанишади, отъ което можемъ заключи, че тукъ имаме работа съ по-късни творения . . . — И въ толкова хваленото, чудесното описание, което следва въ § 22 — 23, и което говори за безгрѣховния, безстрадния, всемогщия богъ въ насъ и за пжтя, по който можемъ го схвана чрезъ отказване, се намиратъ много паралели въ други упанишади, но и много оригинални нѣща, та и тука получаваме впечатление, че цѣлата речъ (подобно на планинската проповѣдь) не е една еднобитна композиция, ами сборъ отъ най-благороднитѣ мисли, които е произвела мъдростъта на упанишадитѣ въ течение на времето.]

1. Уводъ.

1. Еднажъ дойде при Јапака, царъ на видехитѣ, Yājñavalkya съ умисълъ, да не говори. Ала когато единъ пжтъ Јапака, царъ на видехитѣ, и Yājñavalkya се бѣха разговаряли при огнената жертва, Yājñavalkya бѣ се съгласилъ да даде единъ даръ по изборъ на оногова, и той си бѣ избралъ за такъвъ отговора на единъ въпросъ, който Yājñavalkya му бѣ призналъ, заради това и царътъ сега отправи най-напредъ думата къмъ него:

2. „Yājñavalkya!“; тѣй рече той, „кое служи на човѣка като свѣтлина?“ — „Слънцето му служи като свѣтлина, о велики царю“, тѣй рече той, „защото при свѣтлината на слънцето той седи и ходи насамъ-натамъ, върши своята работа и се връща у дома.“ — „Така е, о Yājñavalkya.“

3. Ала когато слънцето е залѣзло, Yājñavalkya, какво служи тогава на човѣка като свѣтлина?“ — „Товага месецътъ му служи като свѣтлина; защото при свѣтлината на месеца той седи и ходи насамъ-натамъ, върши своята работа и се връща у дома.“ — „Така е, о Yājñavalkya.“

4. Ала когато слънцето е залѣзло, о Yājñavalkya, и месецътъ е залѣзълъ, какво служи тогава на човѣка като свѣтлина?“ — „Товага огнѣтъ му служи като свѣтлина; защото при свѣтлината на огнѣта той седи и ходи насамъ-натамъ, върши своята работа и се връща у дома.“ — „Така е, о Yājñavalkya.“

5. Ала когато слънцето е залѣзло, о Yājñavalkya, и месецътъ е залѣзълъ, и огнѣтъ е изгасналъ, какво служи тогава на човѣка като свѣтлина?“ — „Товага речъта му служи като свѣтлина; защото при свѣтлината на речъта той седи и ходи насамъ-натамъ, върши своята работа и се връща у дома. Затова, о велики царю, когато човѣкъ не може да отличи своята собствена ржка,¹⁾ и отъ нѣкъде се издигне (uccarati) гласъ, тогава човѣкъ отива къмъ него.“ — „Така е, о Yājñavalkya.“

6. Ала когато слънцето е залѣзло, о Yājñavalkya, и месецътъ е залѣзълъ, и огнѣтъ е изгасналъ, и гласътъ е онѣмѣлъ, какво служи тогава на човѣка като свѣтлина?“ — „Товага той самъ на себе си (ātman) служи като свѣтлина; защото при свѣтлината на самото (на душата) той седи и ходи насамъ-натамъ, върши своята работа и се връща у дома.“

7. „Какво е това самó?“ — „То е, между жизненитѣ органи, състоещиятъ отъ познание духъ, който свѣти вътрешно въ сърцето. Тоя пжтува, оставайки сжщиятъ, презъ двата мира [тоя миръ въ будностъ и сънъ, оня, мира на brāhman, въ дълбоко спане и въ смъртъ]; сѣкашъ, като че той обмисля, сѣкашъ, като че той се скита [въ сжщностъ ātman е безъ индивидуално познание и движение]; защото когато той е станалъ спане, издига се [въ дълбоко спане] надъ тоя миръ, надъ образитѣ на смъртъта [на преходностъта, на злото].“

8. А именно когато този духъ се роди, когато той встѣпи въ тѣлото, той се свързва съ страданията; когато излѣзе, когато умре, той оставя страданията задъ себе си.

9. Две състояния има тоя духъ: сегашното и онова въ другия свѣтъ; срѣдно състояние, като трето, е онова на

¹⁾ Въ тъмнина.

спането. Когато той пребжда въ това сръдно състояние, той гледа ония две състояния, сегашното [въ съна] и онова въ другия свѣтъ [въ дълбокото спане]. А споредъ както той [заспивайки] се затичва къмъ състоянието на другия миръ, съобразно съ това затичане той сполучва да гледа и дветѣ, страданията [на тоя свѣтъ, въ съна] и усладата, радоститѣ, [на оня свѣтъ, въ дълбокото спане].

2. Спане и сънъ.

И когато заспи, зима отъ тоя вседържащъ свѣтъ градивото (mātrām, materiem), отсича го самъ и построява го самъ съ своя собственъ блѣсъкъ, съ своята собствена свѣтлина; — когато спи така, тогава тоя духъ служи самъ на себе си за свѣтлина.

10. Тамъ нѣма кола, нѣма впрѣгала, нѣма улици, ами кола, впрѣгала и улици си твори той; тамъ нѣма блаженство, радость и наслада, ами блаженство, радость и наслада си твори той; тамъ нѣма кладенци, блата и реки, ами кладенци, блата и реки си твори той, — защото той е творецътъ.

11. Върху това сж тия стихове:

В' спане премахва, тѣло що е в' нея,
Безсънно гледа спешитѣ предъ себе,
Поема свѣтлина и пакъ се връща,
Душата златна, хубавата hamsa¹⁾.

12. Гнездото²⁾ низко нек' животътъ пази,
Напуща тя го и безсмъртно скита
В' далечини, де е охотно неи,
Душата златна, хубавата hamsa.

13. Въвъ сънъ тя пърха горе и надолу,
Кат' богъ твори си образи всевидни,
Ту весело с' жени красиви в' говоръ,
Ту страшни призраци въвъ сънъ проглежда.

14. Игрището е предъ очи,
Но ней око не вижда хичъ.

1) „Дива гжска (лебедъ), чийто летежъ къмъ мѣстата по езерото Mānasa въ Хималая, дето тая птица мжти, е прославенъ въ цѣлата санскритска литература.“ (Johannes Hertel, op. cit, Стр. 121.)

2) Тѣлото.

Заради това се казва: „не бива да събуждатъ човѣка внезапно, защото мжчно може да оздравѣе оня, къмъ когото духътъ не може намѣри пжтя назадъ. — Заради това казва се сжщо: „[спане]то е за него само мѣсто за будность“, защото каквото вижда въ будность, сжщото вижда и въ спане. Тѣй тоя духъ служи тамъ на себе си за свѣтлина.“ — „О светецо, давамъ ти (за това поучение) една хиляда [крави], говори, какво, по-високо отъ това, служи за спасение!“¹⁾

15. „Слѣдъ като така той (духътъ) се е наслаждавалъ и е блуждаелъ въ пълно успокоение [т. е. въ дълбоко спане], и следъ като е гледалъ добро и зло, той бърза, споредъ своя входъ, споредъ своето мѣсто,²⁾ назадъ въ състоянието на съна; и всичко, което той гледа въ него, отъ него не е засегнатъ; защото на тоя духъ не се задържа нищо.“ — „Така е, о Yājñavalkya. Азъ ти давамъ, о светецо, една хиляда, говори, какво, по-високо отъ това, служи за спасение!“³⁾

16. „Следъ като тѣй се е наслаждавалъ въ съна и е блуждаелъ, и следъ като е гледалъ добро и зло, той бърза, споредъ своя входъ, споредъ своето мѣсто, назадъ въ състоянието на будность; и всичко, което той гледа въ него, отъ него той не е засегнатъ; защото на тоя духъ не се задържа нищо.“ — „Така е, о Yājñavalkya. Азъ ти давамъ, о светецо, една хиляда, говори, какво, по-високо отъ това, служи за спасение!“

17. „Следъ като тѣй се е наслаждавалъ въ будность и е блуждаелъ, и следъ като е гледалъ добро и зло, той бърза, споредъ своя входъ, споредъ своето мѣсто, назадъ въ състоянието на съна.

18. И сжщо както една голѣма риба се плъзга надлъжъ по двата брѣга, по отсамния и по отвѣдния, тѣй духътъ се плъзга надлъжъ по дветѣ състояния, по онуй на съна и по онуй на будността [безъ да бжде засегнатъ отъ тѣхъ].

1) Дай ми друго по-дълбоко поучение.

2) Сир. по сжщия пжтъ.

3) Тоя откъсъкъ, който не отговаря на връзката, по всѣка вѣроятность е вмѣкнатъ тука отъ нѣкого по неточно разбиране на смисъла.

3. Дълбокото спане.

19. Ала сжщо както тамъ въ въздушния просторъ единъ соколъ или единъ орелъ, следъ като е летѣлъ насамъ-натамъ, уморенъ прибира крилата си и върви къмъ кацнване, сжщо тѣй духътъ бърза къмъ онова състояние, дете, заспалъ, вече не осеща никаква похоть и не сънува никакъвъ образъ на сънъ.

20. Именно въ него [въ тѣлото] сж ония наречени *hitâh* жили; както единъ косъмъ, който е хилядократно разцепенъ, отъ такава тънкость сж и тѣ; и напълнени сж тѣ съ ясна, тъмна, жълта, зелена и червена [течность].¹⁾ Когато е [въ съна], като че го убиватъ, като че го одиратъ, като че нѣкой слонъ налита на него, като че пада въ нѣкой яма, — всичко отъ което се бои въ будность, всичко това той тогава го зима въ своето невежество за действително; или пъкъ когато е, като че той е богъ, като че е царь, — когато съзнае: „азъ самъ (*aḥam sarvo*) съмъ тая вселена“ това е неговото висше мѣсто. —

21. Това е сжщината негова, въ която е възвисенъ надъ искането, свободенъ отъ зло и безъ боязнь. Защото сжщо както нѣкой, прегърнатъ отъ любима жена, нѣма никакво съзнание за онова, което е вънъ или вътре, така и духътъ, обгърнатъ отъ познавателното самó [*ṛgâjlena âtmanâ*, т. е. отъ *brâhman*], нѣма съзнание за онова, което е вънъ или вътре. Това е сжщината негова, въ която той е съ задоволено искане, самъ е своето искане, е безъ искане и откжснатъ отъ тжга.

22. Тогава бащата не е баща и майката не е майка, свѣтоветъ не сж свѣтове, боговетъ не сж богове, ведитѣ не сж веди; тогава крадецътъ не е крадецъ, убийцата не е убийца, *cândâla*²⁾ не е *cândâla*, *paukasa*³⁾ не е *paukasa*, аскетътъ⁴⁾ не е аскетъ, пустинникътъ⁵⁾ не е пустинникъ; то-

1) „По тия жили върви душата въ спане съ сънъ, и въ тѣхъ организитѣ ѝ идватъ въ покой въ дълбоко спане.“ (P. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, Стр. 470.)

2) Синъ на единъ *çûdra* съ брахманка.

3) Синъ на единъ *çûdra* съ кшатрийка.

4) Сир. *çamala*, брахманъ въ четвъртия периодъ на живота.

5) Сир. *tâpasa* = *vânaprastha*, брахманъ въ третия периодъ на живота.

гава той не се засѣга отъ доброто и не се засѣга отъ злото, тогава той е надвилъ всички мжчения на сърцето си.

23. И когато той тогава не вижда, той пакъ е въ положение да вижда, макаръ и да не вижда; защото за оня, който е въ положение да вижда (за видещия), нѣма прекжсване (изгубване) на виждането, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да види.

24. И когато той тогава не мирише, той пакъ е въ положение да мирише, макаръ и да не мирише; защото за оня, който е въ положение да мирише (за миришещия), нѣма прекжсване (изгубване) на миришенето, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да мирише.

25. И когато той тогава не вкува, той пакъ е въ положение да вкува, макаръ и да не вкува; защото за оня, който е въ положение да вкува (за вкуващия), нѣма прекжсване (изгубване) на вкуването, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да вкува.

26. И когато той тогава не говори, той пакъ е въ положение да говори (той е говорещъ), макаръ и да не говори; защото за говорещия (който е въ положение да говори) нѣма прекжсване (изгубване) на говоренето, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, къмъ което той би могълъ да говори.

27. И когато той тогава не чуе, той пакъ е въ положение да чуе (е чуещъ), макаръ и да не чуе; защото за чуещия нѣма прекжсване (изгубване) на чуенето, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да чуе.

28. И когато той тогава не мисли, той пакъ е въ положение да мисли (е мислещъ), макаръ и да не мисли; защото за мислещия нѣма прекжсване (изгубване) на мисленето, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да мисли.

29. И когато той тогава не пипа, той пакъ е въ положение да пипа, макаръ и да не пипа; защото за пипащия

нѣма прекъсване (изгубване) на пипането, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да пипа.

30. И когато той тогава не познава (нищо), той пакъ е въ положение да познава (е познаващъ), макаръ и да не познава; защото за познаващия нѣма прекъсване (изгубване) на познаването, защото то не се изгубва; ами нѣма нѣщо второ вънъ отъ него, нѣщо друго, различно отъ него, което той би могълъ да познава.

31. Защото [само] ако има нѣкакъ нѣщо друго, вижда единиятъ другото, мирише единиятъ другото, вкуса единиятъ другото, говори единиятъ на другото, чуе единиятъ, другото, мисли единиятъ другото, пипа единиятъ другото — познава единиятъ другото.

32. Като вода [бистъръ] стои той, гледащъ самъ и безъ втори (безъ друго нѣщо вънъ отъ него), той, чийто свѣтъ е brâhman'ътъ, о велики царю;“ — така го поучаваше Yâjñavalkya, — „това е неговата висша цель, това е неговото висше щастие, това е неговиятъ висши свѣтъ, това е неговото висше блаженство; и само отъ една малка частица отъ това блаженство другитѣ създания иматъ своя животъ.

33. Когато между човѣцитѣ единъ е щастливъ и богатъ, господарь надъ другитѣ и отрупанъ съ всички човѣшки наслаждения, това е висшето блаженство за човѣцитѣ. Но сто блаженства на човѣцитѣ сж едно блаженство за бацитѣ, които сж придобили небото;¹⁾ а сто блаженства на бацитѣ, които сж придобили небото, сж едно блаженство въ мира на гандарвитѣ²⁾; а сто блаженства въ мира на гандарвитѣ сж едно блаженство за боговетѣ чрезъ дѣла,³⁾ които чрезъ дѣлата си³⁾ сж придобили божие битие; а сто блаженства на боговетѣ чрезъ дѣла сж едно блаженство за боговетѣ по рождение и за одного, който е ученъ брахманъ, безъ похоти и фалшивостъ; а сто блаженства на боговетѣ по рождение сж едно блаженство въ мира на Prajâpati и за одного, който е ученъ брахманъ, безъ похоти и фалшивостъ;

1) Умрѣлитѣ предци, които продължаватъ свѣето лично съществуване отвждъ.

2) Единъ видъ низки божества.

3) Чрезъ жертви и набожни дѣла.

а сто блаженства въ мира на Prajâpati сж едно блаженство въ мира на brâhman и за одного, който е ученъ брахманъ, безъ похоти и безъ фалшивостъ. Това е именно висшето блаженство, това е мирътъ на brâhman, о велики царю.“ — Тъй рече Yâjñavalkya. — „О светецо, давамъ ти една хиляда, говори, каквото, по-високо отъ това, служи за спасение!“ — Тогава Yâjñavalkya захвана да се бои и си помисли: тоя мждъръ царь ме изгони изъ всички скривалища.

34. „Следъ като се е наслаждавалъ въ онова състояние на сънъ и се е скиталъ насамъ-натамъ, и следъ като е гледалъ добро и зло, той бърза споредъ своя входъ, споредъ своето мѣсто назадъ въ състоянието на будность.“

4. Умирането на неспасения.

35. „Както една кола, когато е тежко натоварена, върви скърцайки, така върви и това тѣлесно самó, натоварено отъ познавателното самó, скърцайки [хъркайки], когато е стигнало до тамъ, щото човѣкъ лежи въ последното дихание.

36. И когато човѣкъ изпадне въ слабостъ, било отъ старостъ или отъ болестъ, та е съвсемъ ослабналъ, тогава, както когато падне отъ дрѣжката си единъ плодъ отъ манго, една смокиня, една ягода, така и духътъ отпуска членоветѣ и бърза пакъ, споредъ своя входъ, споредъ своето мѣсто, назадъ въ живота.

37. Но сжщо както, когато се приближава единъ царь, знатни и полицейски и возачи на кола и кметове му поднасятъ храна и питие и жилище и викатъ: „Ето го иде насамъ, ето го пристига“, така сжщо поднасятъ и на оногова, който знае такава нѣщо, всички елементи и викатъ: „Ето иде brâhman'ътъ, ето го пристига!“

38. И сжщо както се трупатъ около единъ князь, който иска да си трѣгне, знатни и полицейски и возачи на кола и кметове, така сжщо въ време на края натрупватъ се къмъ душата всички жизнени органи, когато е дошло до тамъ, щото човѣкъ да е въ последното дихание.

Четвърти brâhmalam.

1. А именно когато душата изпадне въ несвестъ и изглежда, като че тя губи съзнанието, тогава около нея се

събиратъ тѣзи жизнени органи, и тя прибира въ себе си тѣзи огнени елементи [поради което тѣлото изстива следъ смъртъта] и се оттегля въ сърцето; а духътъ, който живѣе въ окото, излиза и се връща назадъ [т. е. отива въ слънцето, отъ кждето произлиза, така зракътъ губи своята способност да вижда]; тогава човѣкъ не познава вече никаква форма [сир. не вижда].

2. Понеже е станалъ едно,¹⁾ заради това не вижда, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не мирише, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не вкухва, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не говори, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не чуе, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не мисли, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не чувствува, както казватъ; понеже е станалъ едно, заради това не познава, както казватъ. — Тогава свѣтнува върхътъ на сърцето; и отъ него [отъ тоя връхъ], когато свѣтне, излиза душата (âtman), било презъ окото, било презъ черепа, било презъ други тѣлесни части. И като излѣзе тя, излиза и животътъ (дъхътъ); като излѣзе животътъ, излизатъ заедно всички жизнени органи. Душата има познание (съзнание), и каквото има познание, то отива заедно съ душата.

5. Неспасената душа следъ смъртъта.

Тогава улавятъ я зърчка знание²⁾ и дѣлата, а така сжщо и предишниятъ олитъ [сир. споменътъ за миналото].

3. Както една гжсеница, стигнала до върха на листа, улавя друга опора и сама се прехвърля на нея отгаткъ, така и душата, следъ като е отърсила тѣлото и е напуснала незнанието, улавя друга опора и сама се прехвърля сжщо тѣй отгаткъ.

4. Както единъ златаръ зима веществото отъ една статуйка и отъ него изработва друга по-нова, по-хубава форма, така сжщо и тая душа, следъ като е отърсила тѣлото и

1) Понеже се е слѣлъ съ brâhman, а покрай него нѣма вече друго, което да вижда, мирише, чуе, познава и пр.

2) Знание на онова, що се предписва и забранява.

е напуснала незнанието, си набавя [друго, по-ново и по-хубаво тѣло, било тѣло на бащитѣ или на гандарвитѣ или на боговетѣ или на Prajâpatî или на Brahmân или на друго нѣкое сжщество.¹⁾

5. Наистина, туй самó е brâhman и се състои отъ познание, отъ умъ (manas), отъ животъ (дъхъ), отъ око, отъ ухо, отъ земя, отъ вода, отъ вѣтъръ, отъ етеръ, отъ огънь и не отъ огънь, отъ наслада и не отъ наслада, отъ гнѣвъ и не отъ гнѣвъ, отъ справедливостъ и не отъ справедливостъ, изобщо отъ всичко. И споредъ както нѣкой се състои отъ това или отъ онова, споредъ както нѣкой действува и както постъпва, споредъ това и се ражда; който е вършилъ добро, се ражда като добъръ, който е вършилъ зло, се ражда като лошъ, светъ става той чрезъ свети дѣла, лошъ чрезъ лоши. Заради това, наистина, се казва: „Човѣкъ е образуванъ съвсемъ по своята похоть (kâma); споредъ както е неговата похоть, споредъ това е неговото решение, споредъ както е решението му, споредъ това върши той своето дѣло, споредъ както върши своето дѣло, споредъ това е и неговата сждба.“

6. Върху това говори тоя стихъ:

Онуй обича, него той и върши,
Сърце що трогва, похоть що възбужда.

Кой край постигналъ в' дѣлото,
Що тука е извършилъ вредъ,
Той връща се отъ оня миръ
Въвъ тоя свѣтъ за новъ творежъ.

Така е съ оня, който има шения (kâmayamâna).

1) „Тука се мислятъ разнитѣ небеса, въ които става личното продължаване на сжществуването. И боговетѣ, дори и създателтъ Prajâpatî и личниятъ богъ Brahmân [Брама], сж подчинени на пжтуването на душата.“ (Johannes Hertel, Die Weisheit der Upanishaden. Eine Auswahl aus den ältesten Texten. Aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert, München 1921. Стр. 131.)

6. Спасението.

А сега за оня, който е свободенъ отъ щение (akâmaуamâna).

Който е безъ щение, свободенъ отъ щение, съ уталожено щение, който самъ за себе си е щение [иска само своето я], неговитѣ жизнени органи не го напушатъ; ами той е brâhman, и въ brâhman'a изчезва той.

7. Върху това се казва въ тоя стихъ:

Когато сграститѣ изчезнатъ,
Сърце човѣшко що обзиматъ,
Безсмъртенъ става, смъртенъ що билъ,
И brâhman той постига веч' тукъ.

Както кожата отъ една змия е умрѣла и виси смъкната на едно купище отъ мравунякъ, тъй лежи и това тѣло;¹⁾ тогава човѣкъ е безтѣлесенъ, безсмъртенъ, животъ (дѣхъ), чистъ brâhman, чиста свѣтлина.“ —

„О светецо, давамъ ти една хиляда“, тъй рече Janaka, царь на видехитѣ.

8. „Къмъ това се отнасятъ следнитѣ стихове:

Пжть старъ, едвамъ е видимъ той предъ мене,
Открихъ го пакъ, намѣрихъ този пжть азъ,
Що мждреци вървятъ, зналци на brâhman,
Нагоре по небето, за спасене.

9. По него има, казватъ, бѣло, мурго,
И тъмносиньо, жълто и червено;²⁾
Това е пжтьтъ, brâhman що намѣрилъ,
Вървятъ по него мждреци пресвѣтли.

¹⁾ „Сир. тѣлото на човѣка, което се е освободило отъ всѣко щение. То именно прилича на трупъ, докато още спасената душа обитава въ него. Който нѣма вече никакво щение, той естествено е умрѣлъ за всички радости на свѣта и за всички земни желаня.“ (Johannes Hertel, op. cit. Стр. 132.)

²⁾ Това сж петѣтъ бои на сърдечнитѣ жили и на слънчевитѣ лжи, които заедно посочватъ на душата пжтя къмъ brâhman.

10. Въвъ слѣпи мракъ отиватъ тѣ,
Що въвъ незнане тънатъ сѣ,
А в' по-слѣпъ мракъ потъватъ оц',
Що с' знание надъхани.¹⁾

11. Свѣтътъ е цѣлъ безъ радости,
Обвитъ отъ слѣпа мрачина,
И в' него се игубватъ вси,
Що знание не просвѣтли.

12. Но който âtman'a прозрѣлъ
И знай, че той е âtman самъ,
Що може оц' да иска той
Тѣло да крепи и ласкай.

13. Но кой въвъ тѣлото, въвъ таз' тъмница
Намѣрилъ âtman'a и го проникналъ,
Той всемогщъ е, на свѣта създателъ,
Свѣтътъ е неговъ, въвъ свѣта се влѣлъ той.

14. Докат' сме тука, нека го съзнаемъ,
Невежи в' блѣнъ да не изгубимъ себе!
Безсмъртенъ става, истина кой знае,
А другитѣ в' несрета салъ изпадатъ.

15. А кой âtman'a кат' богъ
Въвъ себе право е съзрѣлъ,
На всичко било й бждно царь,
Отъ него веч' той не страни.

16. Предъ вѣчния години, дни
В' въртежъ безкраенъ се редятъ,
И него, свѣтлина на свѣтъ,
Безсмъртенъ, богове го чтатъ.

17. Петорно племе де лежи²⁾
С' простора ведно, brâhman е

¹⁾ Съ неистинско знание, съ знанието на теологията.

²⁾ Споредъ коментара това сж петѣтъ родове на гандарвитѣ, бацитѣ (предцитѣ), боговетѣ, азуритѣ (демони покрай боговетѣ и човѣцитѣ) и ракшитѣ (видъ демони); или четиритѣ касти и нишадитѣ (диво племе).

Безсмъртенъ, то е âtman мой,
И той безсмъртенъ, исто тѣй.

18. Кой в' него вижда на око окото,
На дѣха дѣхъ, ухо и на ухото,
Кат' разумъ го познае, brâhman схваналь
Първичний, вѣрний, който билъ предъ всичко.
19. Съсъ мисль само той се зри,
И многость нѣма мѣсто тукъ;
А който мисли друго оц',
Върви отъ смъртъ въвъ смъртъ навѣкъ.
20. Единственъ трѣба да познай,
Непромѣнливъ, непреходенъ,
И вѣченъ, безъ просторъ, безъ станъ,
Великия безкраенъ „азъ“.
21. Нек' него търси светъ брахманъ,
Що истина и мъдрость ще;
Словесно знане да н' следи,
Що бесполезно моръ носи.

22. Това значи е великото, неродено самó, което измежду жизненитѣ органи се състои [само] отъ познание. Тукъ почива то въ пространството, което е въ сърцето; то е господарьтъ на вселената, владѣтельтъ на вселената, царьтъ на вселената. Той не става по-великъ чрезъ добри дѣла, не става по-доленъ чрезъ лоши дѣла; той е господарьтъ на вселената, той е владѣтельтъ на създанията, той е покровителътъ на сжществата; той е валътъ, който раздѣля тия свѣтове, та да не се слѣятъ тѣ.

Него търсятъ да познаятъ брахманитѣ чрезъ изучаване на ведитѣ, чрезъ жертви, чрезъ милостиня, чрезъ покаяние, чрезъ постене; който го е позналь, той става монахъ (muni). Къмъ него отиватъ поклонницитѣ, които, отказали се отъ всѣкакъвъ имотъ, чезнатъ за родината [за новъ свѣтъ].

Това бѣха познали предцитѣ мъдречи, и затова тѣ не желаеха потомство и казваха: „За какво ни сж потомци, намъ, душата на които е тоя свѣтъ?“ И тѣ се отрекоха отъ искане на деца, отъ искане на имотъ, отъ искане на свѣта

и се скитаха и хранѣха като просяци. Защото искане на деца е искане на имотъ, а искане на имотъ е искане на свѣта; защото и едното и другото е именно сѣ искане.

А туй самó (тоя âtman) не е тѣй и не е тѣй. То е не-уловимо, защото не може да се улови; то е неразрушимо, защото не се разрушава; то е неполепчиво, защото не се полепва нищо по него; то е невързано, то се не клати, то не тѣрпи никаква вреда.

[Който знае това,] него не надвива нищо отъ дветѣ, било че извършилъ зло или е извършилъ добро; ами той надвива и дветѣ [сир. неговото самó има власть надъ тия нѣща, него не засѣга ни добро ни лошо, то стои надъ тая разлика]; него не гори [сир. не може да го измжчва], какво е сторилъ и не е сторилъ.

23. Това казва и тоя стихъ на ведата:

Туй е велико у брахмана,
Що дѣло не множи ил' намалява,
Върви по диря му, кой я откриль,
Зло дѣло го веч' не петни, засѣга.

Заради това, който знае такава нѣщо, той е успокоенъ въздържанъ, обладанъ, тѣрпеливъ, усрѣденъ въ мислитѣ си; само въ себе си вижда той самóто и вижда самóто въ всичко; него го не надвива злото [страданието], той надвива злото [страданието]; него не изгаря злото, той изгаря злото; свободенъ отъ зло, свободенъ отъ страсть, свободенъ отъ съмнение, той става brâhmana (брахманъ), о царю, той, чийто свѣтъ е brâhman.

Тѣй говорѣше Yâjnavalkya. Тогава рече царьтъ: „О светецо, азъ ти предавамъ моя народъ да ти служи и още и себе си.“ —

24. Истина, туй е великото, неродено самó, което [въ всичко живо] изяжда храната и е дарителъ на доброто. Добро намира, който знае туй.

25. Истина, туй велико, неродено самó не е старѣщо, не е вѣхнещо, е безсмъртно, безстрашно, е brâhman. Истина, безстрашенъ е brâhman; и такъвъ безстрашенъ brâhman, става, който знае туй.