

СТЕФАН ЧОЛАКОВ
ДРЕВНОИНДИЙСКАТА
КУЛТУРА

chitanka.info

ВЪВЕДЕНИЕ

Изучаващият индийското културно наследство ще се изправи пред много въпроси, които никога не си е задавал и пред много отговори, които може би няма да приеме, но ще излезе с убеждение, че светът, в който днес живеем, не е нито единственият възможен, нито вероятно най-добрият; че си струва да се спрем и да се огледаме, преди да сме извървели пътя докрай.

Връщането към древните цивилизации е един вид удължаване на човешкия живот в обратна посока. Защото това е съпреживяване на техния живот. Изучаването на древната индийска цивилизация и култура ни предлага твърде дълъг и изключително интересен живот в миналото.

В Индия всичко е много и различно. Многобройно е населението на тази страна — втора в света след Китай; огромна е територията ѝ — колкото почти цяла Европа. Както никъде другаде в света, тук се общува на повече от сто и петдесет езика и петстотин наречия, принадлежащи към четири езикови семейства, а официално приетите езици, на които днес се създава литература, издават се вестници, работи телевизия и се води администрация са петнадесет. От вечните снегове на Хималаите до изгарящото слънце на Декан и от просмуканите с влага лесове на Асам до сухата пустиня Тар — това е климатът на тази страна. Австралоиди, дравиди, арии, монголоиди са вложили своите расови белези, за да се създаде днешният индиец, а многобройни народи, като иранци, гърци, партяни, хуни, араби, турци и европейци — своите културни традиции, за да се обогати и без това богатата културна съкровищница на Индия.

Една от най-забележителните черти на индийската култура е нейната дълговечност и непрекъснатост — дълговечност, която се измерва с хиляди години. Това обуславя богатството и разнообразието на индийската култура.

Индия е многорасова, многоезична, многорелигиозна и все пак в определяща степен единна. А една от най-съществените черти на

нейната култура е единството в разнообразието като реален факт и като трайна тенденция от три хиляди години насам.

Относителната географска изолираност на страната, оградена на север от Хималаите, на изток, запад и юг от океана е създала у хората тук чувство за принадлежност към една родина. Затова индийците винаги са гледали на различията в културата като на различия в рамките на общата родина. Мощната ведическа традиция, санскритският език, приемането от народа на някои фундаментални ценности на живота, огромните свещени реки и общите места за поклонения, пръснати из цялата страна, са спомогнали за културното единство въпреки внушителното разнообразие. Тази тенденция се очертава още във ведическите времена, защото още в Ригведа звучи избистрената вече мисъл, която ще стане по-късно мотото на цялата хилядолетна индийска култура: истината е една, мъдреците я назовават различно.

Тази огромна и относително изолирана страна е създала у хората чувство за самодостатъчност, затова Индия рядко е предприемала завоевания извън своите граници. Нейните завоевания винаги са били в сферата на религията и културата. Противно на това нейната плодородна земя и огромни богатства винаги са привличали завоеватели отвън, а тя ги е приемала отначало естествено с дължимата съпротива, а после ги е абсорбирала, обогатявайки своята култура. Онези, които в древността и средновековието са успявали да я завладеят за по-дълго време, не са могли да я считат за провинция, а са я приемали като своя нова родина. Както може би никъде другаде в такава степен, победителите са се оказвали победени, а истинският победител е била отново индийската култура.

Никъде другаде в света толкова много раси и култури не са се срещнали и взаимно проникнали в течение на времето, както в Индия. Затова днес е трудно да се установи приносът на всяка една от тях. Ако е вярно обаче, че хората се отнасят избирателно към идеите и културните богатства, трябва да приемем, че от всички тях е възприето действително най-ценното и жизненото, онова, което е могло да се затвърди през вековете. Ето защо една от най-привлекателните черти на индийската култура днес е нейната непреходна мъдрост и поучителност.

Тази забележителна сплав, наречена индийска култура, е могла да се получи благодарение на рано формирания се дух на толерантност към другите богове, към другите идеи, вярвания и навици. Този дух може да се види във всекидневния живот на индиеца днес, в неговото отношение към останалите хора, в зачитането на техните схващания, права и свободи, в сакралното му отношение към животните и най-вече в навика му да обръща внимание на всичко ново за него. Затова в тази земя на един пророк никога не е липсвала аудитория, нито свобода да изразява възгледите си, а образоваността на неграмотния индиец е нещо забележително. Изразявайки тъкмо тази черта от националния характер, Махатма Ганди ще каже, че иска да държи прозорците си отворени за всички ветрове.

Сливането на старото и новото, местното и чуждото винаги е било въпрос на свободен и разумен избор, а умението да се взема поука от опонента е нещо забележимо в религиозната и философската традиция.

Дълги и сложни са пътищата на формиране на всяка национална култура. Много са факторите, отговорни за това — географски, антропологически, социални, политически, икономически. Никоя култура не е минала без чуждо влияние, поради това че хората живеят едни до други, движили са се по тази земя и са се смесвали. Но докато за културното единство на света важна роля е имало създаването на големите империи в миналото, а културното единство в съвременните западни страни е създавано до голяма степен на базата на вътрешни войни за политическо обединение и с цената на изкореняване на регионалните различия, културното единство на Индия е постигнато благодарение на атмосферата на мир и социална стабилност. Вътрешен мир и социална стабилност, които се дължат главно на съществуващата хилядолетия кастова система. И докато такава цивилизация като древноегипетската бива елинизирана, а после почти изцяло заляна от исляма, докато даже персийската цивилизация бива ислямизирана, с Индия това не се случва. Напротив, тя допуска исляма в определени граници, не защото е донесен с мечове, не защото ѝ е наложен със сила, както всъщност е, а защото ѝ импонира със своя демократичен дух и с постулата за равенство на хората. Вътрешният мир и социална стабилност са едно от главните условия единството на индийската култура да се развие като единство на многообразие, в което ясно

очертаните регионални различия се обединяват от твърде съществени общоиндийски черти. Такова развитие може да се окаже твърде поучително за света днес, когато все повече се очертава опасността от нивелиращото влияние на западната култура, когато трябва да се търси единство и общност на културите, получено не чрез заличаване на различията, а чрез запазване характерните черти на всяка национална култура.

В този век на неவிжданo развитие на комуникационните средства човек получи възможност да опознае по-добре световните културни ценности; но той рядко използва всички възможности и не е предпазен от унифициране и едностранчивост. Той рядко си дава сметка, че нашият век, наред с всичките си достойнства, е век на прекален материализъм, прекален индивидуализъм, прекален рационализъм и прекален цинизъм. Той често забравя за триединството на истина, добро и красота и е склонен да заменя всичко с научно-техническия прогрес. Често загубва верния поглед върху нещата и приемайки световния прогрес като аксиома, се самообявява за венец на всичко съществуващо преди него. Естествено водещите умове на нашето време знаят това и все по-често и по-задълбочено се връщат към културните съкровищници на миналите цивилизации. Те знаят, че се променят езикът, навиците и начинът на живот на хората, но времето малко променя духа и същността на една култура, ако в нейните дълбини живее семето на някоя плодonoсна за човешката природа идея.

Западната цивилизация от Ренесанса насам научи много за света извън човека и за човека като част от материалния свят. Нещо повече, тя превърна тази линия в своя главна цел на изследване. Нейният поглед е поглед навън, защото даже когато изучава човека, тя го обективира. Нейната концепция за живота е предимно материалистична, а това означава и прагматична. Днес никой не би могъл да оспори плодовете на този подход, колосалните и немислими преди това успехи в научната и техническата област. И все пак тази цивилизация има своите слабости. Днес средният човек е по-образован, но това не означава задължително по-добър. Той е може би по-целеустремен, но със сигурност по-малко цялостен. Той знае повече за природата, обществото и човешкото мислене, но е значително по-малко свързан с природата, често е измъчван от отчуждение и

самотност, често забравя, че е част от едно цяло, наречено Вселена. Крайната цел на модерното индустриално общество е достигането на материално благополучие и на тази основа — щастие. Потребителският дух твърде често се излива в неприемливи форми. Самодисциплината и моралът се регулират повече от материални, отколкото от духовни подбуди. Стана ясно, че никакви социални и политически въздействия не могат да премахнат злото от живота на човека. Ето защо тази цивилизация все по-сигурно се убеждава, че ѝ е необходимо и нещо друго. Зад очевидната истина за физическото единство на вселената тя не е далеч от признанието за духовното единство на света и за божествената природа на човека. С това се обяснява все по-големият интерес на съвременната индустриална цивилизация към индийската култура.

Казват, че всяка цивилизация има предразположеност към определен аспект от социалното творчество. Древна Гърция — към изкуството и абстрактното мислене, Рим — към политиката. Геният на индийската цивилизация е в религията и философията, а може би и в това да се живее на практика по техните изисквания. Забележително е, че тези, които привличат индийския ум и предизвикват всеобща почит, не са военните завоеватели, авторитетните управници и собствениците на огромни богатства, а мъдреците, духовните водачи, светите мъже от всяко поколение и от всяко кътче на страната.

Индийският ум винаги е бил обърнат навътре, защото е осъзнавал, че човешката вселена не е по-малко интересна и благодарна от външната вселена. Но има и нещо друго: той се е страхувал от примамките на природата. И това е ставало по същата логика, по която съвременното индустриално общество изпитва нужда от повече духовност. В тази богата навремето страна човекът никога не е изпитвал трудности при задоволяване на физическите си потребности, а там, където природата е толкова щедра, не само не се е налагало, но е било и опасно да ѝ се придава повече привлекателност. Човекът е изпитвал повече нужда от самодисциплина и въздържане от външните съблазни при реализиране на своето Аз. С това се обяснява по-слабото желание да се разнищят тайните на физическия свят и недостатъчното развитие на научен дух, от една страна, и развитието на спиритуализма и философския дух, от друга. С това се обяснява по-малкото внимание

към физическата същност на човека и толкова детайлното занимание с неговата духовна същност.

И така, без да отрича даденото на човека от природата и знаейки, че светът е изпълнен с огромни възможности да задоволи всички нужди, индийската мисъл узнава твърде рано, че удоволствието и земният успех не са всичко, от което човек се нуждае. Те са твърде тривиални и не могат да задоволят човешката природа като цяло, още повече, че задоволяването на физическите желания е като гасене на огън с масло.

От незапомнени времена Индия е признавала едно и само едно върховно благо — реализацията на божественото у човека, на духовното във физическото. Тя е знаела, че в края на краищата четири цели управляват живота на индивида — морално поведение, богатство, земни удоволствия и духовна реализация. Но в същото време единодушно и недвусмислено е утвърждавала през цялата си дълга история, че именно духовната реализация е най-висшият идеал на всеки. Само в тази универсална перспектива може да бъде разбран и оценен индийският възглед за живота. Днес много от нас няма да се съгласят с това мъчително преследване на идеала, който според разбирането на индиеца се постига след множество прераждания, но не би могло да се оспори неговата изключително възвисяваща роля в самия живот на индивида и обществото.

Една от най-интересните страни на индийската религиозна и философска мисъл е ролята, която тя отрежда на индивида в постигане на духовно възвисяване. Семитското, а оттам и християнското мислене е пренатоварено от силовия аспект на бога, от постоянния страх от накърняване на неговото величие и нуждата от застъпничество на пророците. Всяка стъпка на човека към духовно възвисяване се нуждае от подкрепящата ръка на бога, който изисква подчинение, преклонение и любов, който въздава и съди. Според индийското светоразбиране всеки индивид е призван сам да води битката с изкушенията на плътта и да овладее своето низко Аз. От това става ясно защо в индийското религиозно мислене в много случаи може да се мине без човекообразен бог; защо абсолютният дух, Брахман, може да бъде мислен и познаван, но не почитан и обичан; защо такива разпространени религии като будизма и джайнизма се смятат за атеистични; защо на множеството богове често се гледа като на

същества, стоящи по-високо от човека, но от които, така да се каже, нищо не зависи; защо индийската религия в твърде голяма степен е философия и индийската философия — религия. Ключът към отговора на всички тези въпроси и разбирания на изключителната по своята сила традиция за тотално духовно и морално усъвършенствуване е в индийското учение за прераждането на душата по законите на карма.

Индийската религия и философия са твърде действени и практически обвърнати към живота. И ако в една или друга степен това може да се каже за всяка религия и философия, за индийските то е тяхната главна същностна черта. Естествено идеологията винаги е стояла в основата на една национална култура. Но рядко тя е пронизвала с такава сила всички сфери на изкуството, всички човешки дейности, ежедневната мисъл и поведението на човека в интимен и обществен план, както в Индия. Интересно в тази връзка е, че във време на известна поквара на нравите, на засилен интерес към материални блага и земни удоволствия причина е било развитието на религиозно-философското мислене в тази посока, а не спонтанният ход на социалния живот.

Всеки, който изучава индийската култура, ще забележи лесно, че религията и философията са тясно свързани и взаимно проникнати. И това е така, защото крайната цел на двете е една и съща: да накарат човека да разбере своето върховно предназначение — освободението от безкрайния процес на прераждания и постигане на върховно блаженство (*мокша, нирвана, нихиреяса*). Целта на религията е не само да пречисти чувствата на човека, но и да ги възвиси и да трансформира целия му живот. Подобно на това философията помага на човека да разбере своята истинска природа. Не любопитството, чистата научна истина, не любовта към размисъл движи философията, а желанието да разбере върховната ценност на живота. Тъкмо поради своята връзка с религията индийската философия е надлогична, интуитивна, безкрайно богата на морална проблематика и въпреки това не морализаторска. Добрият човек и доброто общество в Индия се отглеждат не чрез етически и социални, а чрез мистични и извънсоциални учения и идеали. Метафизиката е истинският закон за човека и обществото. Според индийската философия, която много хора прибързано обявяват просто за религия, човекът е преизпълнен с дефекти, а обществото с несправедливост и жестокост, за да породят у

индивида безгранична любов и готовност за съдействие. Безкрайната вселена или цялото, от което отделните същества, обществото и видимата природа са органична част, е онова, което може да бъде истинският извор на човешката любов и привързаност. Правилното разбиране на личното Аз, на онова, което стои извън него, и на тяхната връзка налага да се премине отвъд чисто човешкото и чисто социалното, там, където в действителност се намират истинските мотиви за морално поведение.

Придържайки се към такова разбиране, сегашните индийски мислители смятат, че съвременният хуманизъм замества бога с природата и обществото и цели отдаване на каузи, като родина или нация, на които човекът дължи своето препитание, мир и защита; че той изисква от индивида да живее в съгласие с установените закони, обичаи и институции или му позволява да се стреми към тяхната промяна в също тъй ограничена перспектива. Във всеки случай обществото, заемайки мястото на безсмъртния бог, накърнява присъщите на индивида неколективистични чувства, съвест и ценности. Тъй нареченото „братство между народите“ или общност на човешките същества остават неосъществена химера, защото не почиват върху реалната оценка на Аза и не-Аза. Така, по мнение на индийските мислители от по-ново време, представата за вродената способност на човека да се усъвършенствува и за братството в едно свободно и неограничено общество, на които преди всичко залага научният хуманизъм, не могат да стимулират човешкия ентузиазъм, без да бъдат ориентирани и включени в една безкрайна, надчовешка и надсоциална, в една метафизична рамка.

Историята на световната цивилизация е изпълнена с внушителен низ на възход и спад на общественото и индивидуалното начало в алтернативен порядък. И това винаги е било обусловено от конкретни исторически, политически и социални условия. Интересното в случая е, че заменяйки едното с другото, хората са имали илюзорното съзнание, че извършват революционни преобразования, при това последните. Те не са си давали сметка, че се движат от едната към другата крайност, за да се върнат отново обратно. Крайният индивидуализъм в едно организирано общество е също толкова неуместен, колкото насиленият колективизъм. Един от уроците на индийската култура е съвършеният баланс на индивидуалните желания

и социалните изисквания и, по-нататък, неразделимото единство на човек, общество и вселена. Това слага своя отпечатък върху индийския национален характер. Още ведическите мъдреци полагат изключителни усилия да разберат фундаменталното значение и цел на живота. Те стигат до убеждението, че животът е непрекъснато пътуване към безкрайното и вечното и прилагат истините, разкрити от тях, към организацията на обществото, превръщайки философията в същностна основа на всекидневния живот и дейност. Успехът за постигане на крайната цел на обществото лежи във всяка единица на социалния организъм, във всеки индивид с неговия дълг, детерминиран от мястото му в обществото, от това в какъв период от живота си се намира той и прочее. Самото формиране на кастовата система в индийското общество и дългостъпното съществуване имат своето оправдание не толкова в икономическите условия, с които обикновено се свързва появата на класите, колкото в това разбиране на крайната цел и смисъла на живота, в това изключително зряло съзнание за човешкия дълг. Самият факт, че това общество, в което духовната самореализация е основна цел, е издържало толкова дълго въпреки натиска на култури, коренно различни от неговата собствена, е доказателство за жизнеността на фундаменталната идея, формулирана толкова рано.

Вече почти два века индийската култура е подложена на изключително силно влияние на западната цивилизация. Може би най-силното в цялата ѝ дълга история. Би било неправилно и най-малкото прибързано да се смята, че това е непременно отрицателно влияние. Напротив, както стана ясно, на тази култура ѝ бе нужен тъкмо този поглед навън, характерен за западната култура. И трябва човек да види с очите си възприетото досега, за да се убеди отново в способността на индиеца да възприема тъкмо онова, което съставя действителна ценност, както и способността му да не изоставя своите традиции. Не че няма увлечения в една или друга посока, не че няма външно подражание на западни образци, не че няма истински сериозни постижения в духа на западните, но това, което е характерно за индиеца, е неговото съзнание за действителната ценност на индийската култура, пък и невъзможността му да излезе извън нея.

От казаното дотук трябва да е станало очевидно, че както западната, така и индийската култура имат своите силни и слаби

страни. Но може би онова, с което индийската цивилизация ще остане в този свят сега и завинаги, е най-добре изразено от един от най-големите индолози — Макс Мюлер: „Ако ме запитат под кое небе човешкият ум най-пълно е развил своите скъпоценни дарования, най-дълбоко е размишлявал над великите проблеми на живота и е намерил за някои от тях решения, заслужаващи възхищението дори на хора, които са изучавали Платон и Кант — аз отново бих посочил Индия. И ако сам си задам въпроса от коя литература ние, европейците, закърмени почти изключително с идеите на гърците и римляните, а също и с идеите на една от семитските раси — евреите, можем да почерпим ония корективи, които са най-желателни, за да направим вътрешния живот на човека по-съвършен, по-дълбок, по-обхватен, накратко — по-човечен, живот не само за този живот, но и за трансформирания вечен живот, аз пак бих посочил Индия“.

КЪМ ИЗВОРИТЕ

До първите десетилетия на нашия век се смята, че историята на индийската култура започва с ведическия период, когато на тази земя се установяват индо-ариите и създават своите велики творения — Ведите. Археологическите разкопки в Мохенджодаро в Синд и Харапа — Западен Пенджаб, преместват началото на индийската култура далеч назад. Те разкриват съществуването на високо развита цивилизация, равна по възраст с тази от Двуречието и Египет. Тази цивилизация не е ограничена само в долината на Инд. По-нататъшните разкопки в различни части на страната показват, че тя обхваща Белуджистан, целия Синд и Пенджаб, по-голямата част от Катявар, част от крайбрежния район, долината на река Нармада, част от басейна на Ганг, а други проучвания вероятно ще разширят нейния обхват върху почти цяла Северна Индия. Независимо от широкото разпространение на тази култура, съгласно установената в археологията традиция, тя е наречена Харапска и е известна още като цивилизация от Долината на Инд. Тъй като в никое от разкопаните досега места не е намерено желязо, учените я определят като халколитна култура и я датират различно — от 3500 г. пр.н.е. насам. Широко разпространено е мнението, че нейният най-зрял период обхваща времето от 2300 до 1750 г. пр.н.е., а нейният упадък бележи най-ниската си точка около 1500 г. пр.н.е., когато се осъществява и арийското нашествие. С древните цивилизации на Египет и Месопотамия от това време тя има редица общи черти като използването все още макар и по-рядко на оръдия от камък наред с мед и бронз, опитомяването и използването на животни, упражняването на земеделие, организиран градски живот, добре развита полупиктографна писменост и изкуство. За разлика от другите две цивилизации, където се изграждат великолепно храмове на богове, дворци и гробници на царе, тук най-забележителните постройки са предназначени за нуждите на гражданите.

Досега няма преки сведения, че хората от Долината на Инд са имали непосредствени контакти с тогавашната цивилизация на Египет, но много предмети, които притежават близки черти с тези от Долината на Инд, са намерени в Шумер. Подобни примери дават основание да се оформят различни възгледи по въпроса коя от двете култури е по-ранна. Днес е общоприето схващането, че културите на Двуречието и на Долината на Инд са се появили независимо една от друга и са се развивали паралелно. Това, разбира се, не означава, че между тях не е имало взаимно влияние най-вече въз основа на оживената търговия.

Археологическите данни не могат да дадат пълна и точна картина на една отдавна отминала цивилизация, защото се основават само на пощадените от времето материални предмети. За неспециалиста тази картина често е твърде схематична и неточна. Когато неподготвен човек се опита да научи нещо за древноегипетската цивилизация например от музеите, остава с впечатление, че там са живели преди всичко фараони и някакви хора с червено-кафяв цвят на кожата и с бадемови очи, както са били изобразявани върху стенописите, че фараоните не са имали друго призвание освен да умират и да бъдат погребвани във великолепни гробници, а обикновените поданици не са мислели за друго, освен за живота след смъртта. Колкото и очевидно да изглежда, че не е така, много от нас биха се хванали в подобно опростяване на нещата. За специалиста, който борави и с други данни, нещата естествено стоят по друг начин, а самите материални находки са изключително красноречиви и драгоценни.

Отсъствието на внушителни храмове и дворцови постройки дава основание на някои учени да говорят за наличие на богата господстваща класа и отсъствие на централизирано управление. Но макар да изглежда твърде вероятно това, че социалната организация тук се различава от тази на известните ни от онова време източни цивилизации, трябва очевидно да се приеме съществуването на силна централна власт, без която не би било възможно изграждането на планирани градове и пътища, еднаквостта на мерките и теглилките. Забележимо изглежда също така влиянието на религията върху държавното устройство, което дава основание на някои учени да определят тази цивилизация като теократична по характер.

Най-добре проучените градове Харапа и Мохенджодаро са разположени върху площ от около два и половина квадратни километра и са наброявали население от около 35 — 40 хил. души всеки един от тях. Архитектурните им планировки са подобни — от изток на запад е издигната платформа с височина 10–15 м и площ около 350 на 180 метра. Обществените сгради били разположени върху нея и били защитени от отбранителна стена, под която се намирал градът. Главните улици — до 10 м широки — се пресичали под прав ъгъл и разделяли града на правоъгълни или квадратни блокове с мрежа от по-тесни улици. Всяка улица имала обществен кладенец, а на определено разстояние — стълбове с улично осветление. Никоя сграда не можела да заеме дори и незначителна част от улицата. Но най-интересното може би е това, че градовете разполагали с ефикасна система за отвеждане на отпадните води. Всяка къща била свързана с покрит уличен канал, а той от своя страна с друг, който се отливал в реката извън града. Каналите били пригодени за периодично почистване. По улиците били разположени съдове за смет. Заслужава да се отбележи фактът, че никоя друга древна цивилизация до Рим не е имала такава ефикасна дренажна система. Постиженията в градоустройството на Долината на Инд могат да бъдат оценени правилно, като се изтъкне, че до 2000 г. пр.н.е. в град Ур в Месопотамия не е съществувало градско планиране, че в същия период Вавилон е имал само известни наченки в тази област. Подобно е било положението и в Древен Египет по време на XII династия, управлявала тогава страната. Частните къщи били строени от тухли с необходимите удобства и санитарни условия. Домовете на средноимотните имали по няколко стаи, изградени около вътрешен двор, често с баня или отделено за къпане място. Къщите често били на два или повече етажа. Покривите, вратите и прозорците им били от дърво.

Обществени сгради със значителни размери като голямата баня в Мохенджодаро, държавна или обществена житница в Харапа, покрити пазари и други в цитаделите на двата града, както и многобройните предмети от бита, хвърлят известна светлина върху обществения живот и навиците на обитателите им.

Хората от Долината на Инд развиват своята просперираща цивилизация на основата на процъфтяващото земеделие. Наред с това те поддържат търговски отношения не само с другите части на Индия,

но също и със страните, простиращи се далече на запад, до Месопотамия. Произвеждат пшеница, ечемик и ориз, различни плодове и фурми. Отглеждат крави, биволи, овце, свине, магарета, гърбати бикове, домашни птици. В къщите си държали кучета, котки, папагали, пауни. Познавали и вероятно използвали слона и камилата. Както за египтяните от Средното царство, така и за тях конят остава дълго време непознат и поради това неизползван. От дивите животни познавали и ловели биволи, тигри, лъвовете, мечки, носорози, крокодили, маймуни, зайци, костенурки. Наред с общоизвестните за това време занаяти строели коли с масивни дървени колела, ползвали грънчарския кръг, разпространено било ювелирното изкуство. Домашните съдове били приготвяни от керамика, камък, мед, бронз, а по-малките от фаянс, сребро и слонова кост. От металите използвали злато, калай и олово. Оръжията за война и лов били брадва, копие, кама, лък и стрела, боздуган, прашка, меч, щит и ризница. По-голямата част от тях се правели от мед и бронз, а боздуганът — камък.

Обществото не било разделено на касти, както в по-късната история на Индия, макар че съществувало имуществено разслоение. Съществували обаче четири ясно очертани групи на съсловна основа. В първата влизали свещениците, лекарите, астролозите и някои други; във втората — войниците, в третата — търговците и занаятчиите, в четвъртата — земеделците, рибарите, слугите. Някои индийски учени са склонни да виждат в това обособяване първообраза на по-късната кастова система, още повече че тя не се среща сред арийците, заселили Европа.

Облеклото било приготвяно от вълна и памук. Мъжете и жените носели почти еднакви дрехи — наметало върху лявото рамо и под дясната ръка, а от кръста надолу — дреха, наподобяваща носеното и сега в Индия *доти*. Жените ползвали своеобразно завързана забрадка, наподобяваща тюрбаните в днешния щат Раджастан. Всички имали дълги коси и използвали фиби от злато, сребро и мед. Жените употребявали различни козметични средства като пудра, червило и сенки за очи. И мъжете, и жените носели различни украшения от злато, сребро, мед, скъпоценни и полускъпоценни камъни. Огърлици, ленти на главата и по ръцете и пръстени носели мъжете, а жените — гривни за ръцете и глезените, обеци, колани.

Игра на топка и на зарове било любимото им забавление. За децата изготвяли различни играчки, някои във формата на човешки фигури и животни с движещи се крайници и глави.

Волски коли със или без покривала били главното средство за предвижване. Различни билки, минерали и кости от животни били използвани като лечебни средства. Приготвяли универсалното лекарство *шиладжит*, известно и сега на традиционната лечебна система Аюрведа.

Изкуството от Долината на Инд има подчертано утилитарен характер. То е далеч от схващането, че може да се създава изкуство заради самото изкуство, но не може да се каже, че хората тук са били лишени от артистична дарба. Освен това не бива да се забравя, че става дума за един твърде ранен период от човешката история, когато изкуството на други древни цивилизации също не е достигнало своето високо равнище. Времето на най-високо развитие на древноегипетското изкуство, времето на XVIII и XIX династия, настъпва, когато цивилизацията на Инд изчезва окончателно. Приблизително тогава е създаден стенописът с „Парижанката“ от Крит, а древногръцката скулптура „прохожда“ едва 7 — 8 века по-късно.

Наред с керамиката и металните оръдия печати, малката пластика и бижутерията са главните предмети на изкуството и занаятите на Инд. Най-добрите изображения на човешки фигури и животни са намерени върху печатите от печена глина и камък — около 2000 на брой. Повечето от човешките фигури върху тях са на жени, предимно голи. Бикове, носорози, ревящи тигри, седяща катерица, прегръщащи се маймуни са някои от най-добрите образци. В повечето случаи работата е така изящно изпълнена, че дори извитите линии, изобразяващи рогата на животните, или надписите с трудно изписване са направени с голяма прецизност печатите са добре полирани. Преди изпичането те били покривани с глазура от стеатид.

В находките от малка пластика се срещат забележителни изображения на хора, които се оценяват високо от познавачите. Най-доброто между скулптурата на Мохенджодаро е един бюст от стеатид, представящ конвенционален тип религиозен учител с полузатворени очи, с къса брада и обръснати мустаци, с наметало над лявото рамо, украсено с трилистни детелини. Една бронзова статуетка на танцуващо

момиче, макар и грубо изпълнена, показва твърде умело моделиране на гърба, бедрата и ханша. Между най-известните находки са два торса в превъзходно изпълнение от Харапа. Единият от тях е на танцьор, който стои на левия си крак, а десният е повдигнат напред. Позата е изпълнена с движение и вътрешна динамика. Тези фигури превъзхождат всичко, което досега е открито в Мохенджодаро и Харапа, и според някои специалисти гърците от IV в. пр.н.е. биха се гордели с тях.

Висока оценка заслужава ювелирното изкуство на Долината, като някои от образците могат да служат за модели и днес.

Писмеността, с която си служели хората от Долината на Инд и която се представя така внушително чрез откритите печати, принадлежи към стила на другите полупиктографни писмености от този период като протоелинската, ранношумерската, минойската и египетската. Пиктограмите носят фонетично съдържание. Досега са различено около 400 знака, но писмеността остава неразчетена.

Данните от археологическите разкрития не дават възможност да се създаде ясна представа за истинското съдържание на религията тук. Някоя от разкритите досега сгради не може със сигурност да бъде приета като място за поклонение. Няма, както отбелязахме, храмове, гробници, олтари и други култови обекти. Най-обща идея учените извличат от изображенията върху глинени печати, някои медни плочки и многобройни малки фигури от теракота, фаянс и метал, за които невинаги е сигурно, че имат култово предназначение. Най-интересни и често срещани са женски фигури от теракота. Подобни такива фигури се срещат от Иран до Балканите. Това дава основание на учените да смятат, че хората от Долината на Инд са споделяли някои общи за тези общества религиозни идеи. Общоприетият възглед е, че тези фигури представят Великата майка или Богинята на природата, чието почитане под различни форми и имена се среща още в религията. Култът на плодородието, характерен за всички древни общества, е представен също така и от фигурки на бременни жени и жени с деца. Често се срещат жени с дреха от лъвска кожа, богати украшения и шапки във формата на ветрило. Един печат от Харапа показва гола женска фигура, обърната с главата надолу, с растение, излизащо от утробата ѝ. Обратната страна на печата изобразява мъж с нож в ръка и жена, седяща на земята с вдигнати ръце. Това говори за човешки

жертвоприношения. От други печати се разбира, че жертвоприношенията на животни са били преобладаващи. Мотивът с растението е добре познат и от по-късното религиозно развитие на Индия. Особено значение се отдава на един печат от Мохенджодаро, върху който е изобразен бог, седящ на трон в поза на йога. Богът е с три лица, нещо характерно и за по-късната религиозна традиция на Индия, носи рога, шапка във форма на ветрило, украсена със скъпоценности, и е с изправен пенис. Заобиколен е от слон, тигър, бивол и носорог. В долната част на трона са поставени два пазещи елена с рога, обърнати към центъра. Смята се, че фигурата представя бог Шива в неговия аспект Пашупати. По всичко изглежда, че този Шива бил едно от главните божества на хората тук наред с Богинята майка далеч преди да дойдат индо-ариите. В него според много учени се крие ключът за разбиране на приемствеността и синтеза на културата от Долината на Инд и собствено арийската култура.

Религията от Долината на Инд включва още почитане на дървета и техните духове като смокиня и акация, синтетични фигури на хора животни, някои фалически символи, както и свастиката. От тях култът към Богинята майка и свастиката бил общ за останалия древен свят, а другите се преплитат интересно с по-късни култове и имат и до днес своя отзвук в Индия.

Един от най-интересните въпроси в индологията е този за създателите на цивилизацията на Инд — кои са те, от местното население ли произхождат, или са пришълци, имали ли са преки контакти с дошлите тук арийски племена, какъв е приносът им към формирането на по-късната индийска култура.

Поради високата степен на развитие на цивилизацията на Инд, нейното ранно въздигане и упадък някои учени поддържат схващането, че харапците са били арии. Това схващане не се съгласува с редица съществени факти. На първо място с това, че от изследвания черепен материал населението се определя като съставено от четири расови типа — средиземноморски, австралоиден, монголоиден и алпийски, като преобладава решително първият, а всички те повече или по-малко се отличават от арийския тип.

Много съществени са различията в начина на живот между ариите и създателите на въпросната цивилизация. Докато първите, описани в *Ригведа*, са били скотовъдци, живеещи в малки села, хората

от Долината на Инд, както видяхме, имат високо организиран живот в гъсто населени градове с централизирана власт, грижеща се за нуждите на многобройно население, обитават добре планирани къщи от печени тухли. Съществени различия има в религиозните вярвания. Ариите не владеят мореплаването, докато харапците плавали далеч в Индийския океан, Персийския залив и може би по-далеч. Кравата, смятана от ариите за основа на богатството, и конят не намират място сред изображенията на харапците. От друга страна, слонът, описван от ариите като животно с хобот, тигърът, носорогът и други били за тях нещо ново и любопитно. Въз основа на по-сигурни методи за датирание днес се смята за безспорно, че между периода на най-голям разцвет на харапската култура и идването на ариите тук има период от няколко века. Тези и редица други доводи дават основание на преобладаващата част от учените индолози да приемат, че хората, създали цивилизацията на Инд, са коренно различни от ариите. Нещо повече, не малка част от тях смятат, че разрушаването на тази цивилизация е причинено от арийското нашествие, датирано грубо между 2000 и 1500 г. пр.н.е. По-късни изследвания върху наличния черепен материал показват, че се преувеличава значението даже на някои от споменатите типове, че за създатели на въпросната цивилизация следва да се смятат хората от средиземноморския расов тип, които като езикова общност се наричат дравиди.

И така, днес по-голяма част от учените смятат, че създатели на тази култура са дравидите, но са по-малко единни по въпроса за техния произход. Доста убедително изглежда схващането, че са дошли от Иран. Индо-ариите са ги наричали *даса* или *дасю*, а в Иран тези названия са *даха* и *дахю*. През средата на второто хилядолетие пр.н.е. те навлизат в Централна Индия, а по-късно стигат Декан. Днес техни потомци съставят огромна част от населението на Индия и населяват няколко щата в южната част на страната, смесени с австралоиди и преминали значителна еволюция.

Що се отнася до загиването на харапската цивилизация и ролята на индо-ариите в този процес, в науката е извървян труден път. Дълго време се е смятало, че именно арийското нашествие е непосредствената причина за разрушаването ѝ. Разкопките в Мохенджодаро и Харапа, а и навсякъде в ареала, недвусмислено разкриват, че тези градове и селища вече бавно умирали преди

окончателния си край. Спадал стандартът на живот. Причините не са известни, но може би някои от тях били обедняването на обработваемата почва поради претоварено култивиране, разрушаването или занемаряването на напоителната система, природните бедствия, социалните сътресения. Разкопките в Мохенджодаро например са разкрили седем различни пласта на застрояване, което свидетелства за многократно разрушаване и застрояване на града. Наводнения, промяна на коритото на Инд и други природни бедствия биха могли да бъдат причина за многократното разрушаване. Не били изключени и външни нашествия в периода на упадък. Но арийското нашествие едва ли е могло да бъде основна причина. То се извършвало на различни вълни в определен немалък период тогава, когато тази цивилизация е изчерпала силите си, макар още да е пазела културните си достижения, които се оказали благодатна почва за избуяването на ведическата култура.

Каквато и да е ролята на ариите или индо-ариите, както ги наричат за отличаване от останалите народи, населили Европа в окончателното загиване на харапската цивилизация, тяхното идване в Индия поставя началото на нова епоха в историята на тази страна.

Кои са ариите или по-скоро коя е тяхната истинска родина? Това е въпрос, на който науката не отговаря еднозначно. Повечето от учените смятат, че обширните степни пространства, които се простират от Полша и Южна Русия до Централна Азия били някога населени от арии, които били високи на ръст, сравнително светли и с издължени глави. Те били пастирски народ, но практикували и малко земеделие. Вероятно естественият прираст на населението и търсенето на нови пасища ги принудили да се придвижат на изток, запад и юг. Те вече били опитомили коня и го използвали в леки колесници с колела със спици, което им дало превъзходство над съседните народи. Били обединени в големи групи. Някои навлезли в Европа и станали предци на гърците, латините, на келтите и тевтонците, други достигнали Анатолия, смесили се с местното население и създали великата империя на хетите. Други пък се придвижили на юг и от Кавказ и Иранското плато атакували цивилизациите на Средния Изток. Кастите, завоювали Вавилон и митаните, завоювали Сирия, принадлежали към този клон. Имало други, които останали в първоначалните земи като предци на по-късните балтийски и славянски народи. Тези, които се

установили в Централна Азия и Иран, се придвижили по-нататък на изток и влезли в Индия през Афганистан. Те именно били наречени индоарии. Завоюването на новите земи не било нито единична акция, нито станало от хомогенни арийски завоеватели. То се осъществило в продължение на няколко века и е станало вероятно по същия начин, както се е разпространило християнството или ислямът. Защото не евреите от Палестина са покръстили най-отдалечени народи, не мюсюлманите от Мека са завоювали Испания и не гражданите на Рим са осъществили римската експанзия по света, а чуждите по отношение на тях народи. Разбира се, арийското ядро в повечето случаи трябвало да бъде налице. Важно е следователно да се помни, че по време на своите завоевания ариите не са единна раса, а езикова и културна общност.

По-важен за нас е въпросът как ариите и ариизираните вече племена са дошли в Индия и какво са донесли, така да се каже, със себе си.

Макар малко твърдения за този далечен период да са безспорни, смята се, че някъде между 2000 и 1500 г. пр.н.е. големи маси арии напуснали обитаваните от тях места в Арал — Каспийския басейн, и са се отправили на юг. Част от тях достигнали Индия около средата на второто хилядолетие. По своя път, продължил столетия, те развили особена индоарийска форма на оригиналната индоевропейска култура с елементи от културите на земите, през които преминали.

От многобройните факти, потвърждаващи горното, по-интересни са данните на лингвистиката. Известно е, че езикът на иранската *Авеста* и този на индийската *Ригведа* са много близки и се отнасят към началото на първото хилядолетие пр.н.е. Езикът обаче, който може да бъде наречен протоиндоарийски или протоирански, се появява около 1500 г. пр.н.е., далеч от Индия и Иран. От кореспонденцията на египетски фараони, открита в Ел Амарна в Египет, се вижда, че някои царе с индоирански имена, като Артамания, Арзавия, Сотарна и др., са управлявали в Сирия около средата на второто хилядолетие. По същото време в Северна Месопотамия съществува царството Митани, с което фараоните от XVIII династия водят оживена кореспонденция. Езикът на тези хора бил определена форма архаичен индо-ирански език. В архива на хетската държава, открит в Богаз-кьой, Турция, се пази копие на мирен договор от около 1400 г. пр.н.е. между хетите и

Митани, в който ведическите богове Индра, Варуна и други се призовават, вероятно от страна на Митани, като гарантите за спазването му. От друга страна, известно е, че хетите са арии, а хетският език е най-старият известен на науката индоевропейски език, засвидетелстван в началото на второто хилядолетие пр.н.е.

И така, времето от началото до средата на второто хилядолетие е време на разселване на ариите в един обширен район на юг, обхващащ Кападокия (Северна Турция), Сирия, Месопотамия, Иран и Индия.

Освен от дравидите, по време на арийското нашествие Индийският субконтинент е населяван от някои автохтонни обитатели, както и от дошли откъм. Най-старите пришълци, дошли в Индия като компактни маси, били негроидите. Те били на най-ниското стъпало на човешката култура, в неолитния стадий на каменния век и дошли като събирачи на храна. С течение на времето те се претопили в останалите маси, главно сред дравидите в Южна Индия и днес техни потомци се срещат на Андаманските острови.

Най-значителното по численост коренно население *мунда*, известно под различни имена в различните райони, живее в източните райони на страната и е смесено с дравидите на юг. Поради близките физически черти с аборигените в Австралия то се причислява към австралоидния расов тип. Възможно е протоавстралоидите да са дошли тук като събирачи на храна, подобно на негроидите, и да са донесли своята палеолитна култура, проектирана интересно в по-късната индийска култура.

Малко по-късно по всяка вероятност от ариите по южните склонове на Хималаите се настаняват монголоидите *кирата*, които не успяват да проникнат по-дълбоко в страната, но образуват съществена част от индийската културна палитра.

Взаимоотношенията на индо-ариите със заварените от тях народи образуват истинската история на формиране на индийската култура в предведическия и ведическия период. Но тук ще се ограничим с някои по-съществени резултати и главно с приноса на отделните етнически общности при формирането на индийската култура.

Приносът на негроидите в еволюцията на индийския темперамент и начин на мислене изглежда безспорен, макар че е опосредстван и трудно може да се подкрепи с конкретни данни от

антропологията, археологията или лингвистиката. Предполага се, че култът към фикуса, свързан и в други части на света с плодородието и с душите на мъртвите, култ, разпространен твърде широко в Индия, би могъл да бъде наследство от тях. Някои тотемни представи, свързани с риби, животни и растения, може също да са принадлежали първоначално на негроидите. На тях с голяма вероятност се приписва легендата за пътя на мъртвите към рай, пазен от зли и отмъстителни демони.

Австралоидите или мундите развиват своя характерна култура, включваща примитивно земеделие. По-късните поколения притежават някои душевни черти, които и сега характеризират големи маси от индийския народ, особено на север, където това население доминира. Те се смятат за малко пасивни, но притежават вътрешна енергия и упоритост, които надвиват над външната агресивност. Те са отворени за впечатления отвън и имат добра способност да ги асимилират. Те са повече доверчиви, отколкото критични, а тяхната впечатлителност и въображение ги правят по-скоро суеверни, отколкото поетични. Те са общителни и се отдават лесно на колективен труд, фестивали и танци. Позволяват си свобода в определени граници, влюбчиви са, но уважават верността към дома. Чувството им за равенство намира израз в тяхната социална уредба повече, отколкото при други групи от индийския народ. Тяхната пасивност и отстъпчивост изглежда са дали повече шанс на дравидите и ариите. Доброто им въображение и тотемичните им представи според някои специалисти са дали началото на индийския литературен жанр разкази за животни, чиито най-ярки образци са събрани в *Панчатантра* и *Хитопадеша*.

Някои техни идеи имат основополагащо значение за индийската философия и религия. Идеята за *мана*, божествената същност, която изпълва отделните предмети и същества, а даже и Вселената, и се среща днес сред техните събратя австралоиди от Полинезия, изглежда не е била чужда и на тях. По-късната хиндуистка концепция за *Брахман*, проникващ Вселената, едновременно трансцендентен и иманентен, вероятно има като основание идеята за *мана*. Съществува странно сходство между индийското схващане за сътворението, изразено в *Ригведа*, и това на полинезийците, маорите и други, според които материалният свят е произлязъл от безформената първоначална основа на тъмнината и несъществуването. Разбирането за Вселената

като гигантско яйце (мистичното яйце на върховния Дух), както и представата за този Дух, въплъщаващ себе си в тяло на риба, костенурка, глиган или пресмятането на дните и месеците по фазите на Луната имат своите аналози с тези на полинезийските австралоиди. Санскритските думи за пълнолуние и новолуние имат кореспондиращи думи със сходно звучене в езика на полинезийските австралоиди. Повече от правдоподобно е, че идеите на австралоидите за човешката душа след смъртта представляват една от главните опорни точки в концепцията за *самсара* или трансмиграцията на душата, към която индуизмът прибавя морално и философско съдържание.

Както вече беше показано, създателите на забележителната градска цивилизация от Долината на Инд са дравидите. Макар че при своето идване в Индия ариите се срещат не със създателите, а с носителите на тази култура, които по това време били вече с доста смесен етнически състав, приносът на дравидите при формиране на индийската култура е доста ясно очертан. Той става особено отчетлив при съпоставянето му с този на ариите поради различния характер на двете култури. Освен това противно на популярната представа ариите били на по-ниска степен на развитие. Те дошли тук като полуномадски народ, разчитащ повече на стадата си, отколкото на земеделие. По отношение на своята организация и физическа енергия те били може би по-силни от дравидите и мундите, но по отношение на материалната култура и духовните си качества отстъпвали на дравидите особено в изкуството и мистичните си представи. В изкуството те донесли някои елементи, които заели от народите с които влизали в контакт по време на по своя път към Индия. *Ригведа*, най-старият сборник от химни на арийски език, показва достатъчно следи от дравидско и неарийско влияние. Самият санскрит се формира под силното влияние на местния език. Дравидската склонност към мистика се излива в по-особения богослужебен ритуал и в практиката на йога като път на връзка с божеството, както и в церемониала за връзка с мъртвите. Арийското отношение към невидимите сили било просто и примитивно. Боговете, които били тридесет и три, обитавали определени небесни пространства. Те не били строго антропоморфни и запазвали до голяма степен своя начален и основен аспект като сили на природата. Основният богослужебен ритуал *хома* се състоял в жертвоприношения на животни върху огън заедно с приношения на

мляко, масло, ечемичен хляб и пиво. Отношението с божеството било прагматично: давам ти, за да ми дадеш.

Съвършено различен и изпълнен с философско значение е ритуалът *пуджа*, който и до днес се практикува от всички хиндуисти. Той не се среща извън Индия и се смята за наследен от дравидите. Неговият смисъл е следният: цялата Вселена е изпълнена с духа на божеството. Чрез магически обред върховният Дух се призовава в някой обект образ, парче от камък, клонка от дърво и др. Така избраният предмет става обиталище на божеството — временно или постоянно — и се третира като почитан бог. Вода, цветя, листа от някои растения, плодове и даже готвена храна му се принасят. Понякога угощението му е придружено с музика и танци. Чрез този символ отделният поклонник стои в много дълбоко лично спиритуално отношение с божеството чрез, което е и основната цел на ритуала *пуджа*.

Така очертаните тенденции на сравнително външно почитане на божеството и неговото дълбоко вътрешно преживяване ще се запазят през цялата история на индийската духовност и ще се отразят по своеобразен начин върху ортодоксалните и реформаторските религиозни и философски системи, върху религиозната практика и самия живот на индиеца. В цялото по-нататъшно културно развитие ще се откриват две групи идеологически категории и две линии на култа — *ведически* и *пурано-тантрически*, *нигама* и *агама*, които взаимно се изключват и допълват. *Нигама* представя чистата ведическа или арийска традиция, а *агама* — спиритуалното учение и практика, включваща *йога* и *пуджа*. Отчитайки дълбокото различие в манталитет и атмосфера между ведическите общности и тези на дравидите от по-късно време, специалистите намират, че дравидското мислене е по-интроспективно и в същото време по-мистично, докато арийското — по-конкретно и практично. Дравидският ум — по-спекулативен и склонен към прецизност и поклонническо себеотдаване.

Интересно е може би да се отбележи, че дравидският бог Шива още в онези времена има по-сложен и мистично зареден характер в сравнение с арийските божества. Той се изобразява със синьо гърло и този цвят изразява световната отрова, която богът е изпил, за да спаси Вселената. С тази концепция той се явява предшественик на

старозаветните месиански идеи и на основната идея на християнството.

Сравнително по-слабо е изучено влиянието на монголоидното население, известно с общото име *кирата*, в индийската култура и манталитет може би защото това население е ограничено главно около североизточните граници на страната, Централен и Източен Непал, в някои райони на индийските щати Бихар, Бенгал и Асам. От различни споменавания във *Ведите* е известно, че монголоидите се установяват до началото на първото хилядолетие пр.н.е., а днес е установено, че принадлежат към два или три различни народа, говорещи синотибетски езици и принадлежащи към културен тип, който води началото си от Източен Китай. При своето идване в Индия те като че ли не са притежавали висока степен на култура и тяхната намеса в културното развитие на страната е имала характер на асимилиране и поглъщане на създаденото вече от австралоидите, дравидите и ариите. Твърде рано обаче монголоидите приели арийския език и се втели в състава на носещото хинду-култура население. Някои учени са на мнение, че племето кауля, към което Буда принадлежи, както и други племена от тибето-бирмански произход, още към VI в. пр.н.е. говорили на арийски език и се числели към кастата на кшатриите.

Монголоидите са запазили някои черти на характера, които ги отличават в известна степен от останалото население. Най-съществени между тях са оптимизмът и жизнерадостта, независимостта и любовта към свободата. Самоувереността и смелостта са други техни качества. Известна лековерност, а понякога и жестокост към хората и животните са техните главни недостатъци. Не се отличават с особена дълбочина на мислите и чувствата. Те са прагматични и практични. Имат чувство за ритъм и цвят, обичат украшенията. Притежават вярно чувство за традиционното изкуство, но рядко излизат извън установената традиция. Жената при тях има далеч по-голяма свобода при женитбата, развода и общественото си поведение, отколкото в ортодоксалното индуистко общество.

Може би най-значителният им принос към индийската култура е тяхното посредничество в разпространението на тази култура в съседните страни. На тях се дължи пренасянето на изкуството на династията *Пала* към Тибет, а също и на брахманистката и будистката култура към Бирма и съседните ѝ страни. Не по-малка изглежда

тяхната роля и по-специално ролята на техните религиозни култове при формиране на част от религиозните култове на индуизма. Без да навлизаме в подробности ще отбележим, че тантрическата форма на късния индуизъм, едно от най-интересните явления в религиозното развитие на Индия, е приела своето крайно оцветяване от монголоидните култове.

Сегашното състояние на индийската култура е резултат от дълъг процес на синтез на различните култури и на вътрешно развитие. Този процес обхваща хилядолетия, но невинаги действащите механизми извън известните политически събития и дати са ясни. Несъмнено е обаче, че приносът на мундите, на киратите и дравидите е не по-малък от този на ариите, макар че арийският език е главното средство за запазване и пренасяне на тази култура през вековете.

ВЕДИЧЕСКАТА КУЛТУРА

В своето хилядолетно развитие Индия би могла да мине без много от своите скъпоценни достижения на ума, чувствата, волята и вярата, но не би била Индия без своята ведическа култура. Защото тази култура не е просто период в историята на страната. Тя е свещеният извор на религията, философията, гражданското поведение и социалните отношения. Според разбирането на индиеца *Ведите* съдържат божествените истини, разкрити на избрани мъдреци, или витаещи като откровения, и имат силата на всеобхватен кодекс. В цялата история на Индия Ведическата епоха е бил приеман като идеал и всички следващи поколения са смятали за свой дълг да доближат живота на човека до условията на този златен век. Така в по-късните периоди всичко ценно в човешкия живот било извеждано и сравнявано с *Ведите*. Векове наред се създават литературни произведения под формата на коментари към тях. Никоя философска школа не е била признавана за ортодоксална, ако не била подкрепена с авторитета на тези творби. Целият живот на индуиста от зачеването до последния погребален обред трябвало да бъде осветен с рецитация на ведически *мантри*. Ведическата култура, която, строго погледнато, обхваща времето до VIII в. пр.н.е., представя една от най-блестящите страници на световната култура и особено на религиозната философия и духовните търсения.

Заслугата за създаване на *Ведите* принадлежи на ариите, но тези изключителни литературни паметници са резултат на дълго развитие, през което изконната арийска култура се обогатява с много от достиженията на тогавашния културен свят, а в не по-малка степен и от тези на завареното в Индия население. С това трябва да се обясни избухването на интелектуална и духовна енергия на индийския субконтинент наскоро след настаняване на ариите тук. По време на създаването на *Ригведа* между 1500–1000 г. пр.н.е. ариите вече били достигнали висока степен на развитие в областта на знанието, на силата и социалната си организация. И ведическата литература не

бележи началото на тази цивилизация, а нейното най-високо развитие и в известна степен — началото на нейния упадък.

Ведическата литература включва четирите велики сборника *Ригведа*, *Яджурведа*, *Самаведа* и *Атхарваведа*. Всеки от тях съдържа три главни раздела: самхити, или *мантри*, *брахмани* и *араняки*. Прочутите *Упанишади* са предимно завършващи глави на *араняките*. Някои учени включват към ведическата литература корпус от *сутри*, или афоризми, наричан *Калпа-сутра*. Общо взето, самхитите и брахманите са предназначени да обслужват ведическите ритуали, араняките се отнасят до медитацията, а упанишадите се занимават с върховното знание.

Има четири основни самхити, принадлежащи и носещи имената съответно на четирите веди. Вътре в тях като по-особени части съществуват още няколко, най-известна може би от които е *Тайтирия-самхита*. Това са сборници от химни в стихове, посветени на различни божества. Предназначени са за изпълнение при различни ритуали и изразяват най-възвишените чувства, които човек може да изпитва към своя бог. Това е една от причините за тяхната изключително висока художествена стойност и духовна сила.

Брахманите са предимно в проза и съдържат подробно описание на жертвените ритуали и начина на тяхното изпълнение. Всяка веда съдържа по няколко *брахмани*.

Въпреки че понякога биват разглеждани като част от *брахманите*, *араняките* имат съвсем различен характер. Създадени са от хора с определено мистична нагласа и макар да обслужват ведическата религиозна практика, заедно с *Упанишадите* проправят пътя на по-сетнешното религиозно развитие.

Първата и най-ранна от Ведите, а може би и най-ранен документ на религиозната мисъл на човечеството — *Ригведа*, съдържа 1017 химна, събрани в десет книги (*мандали*). Химните са съставени от различни поети, много от които традицията е запазила като имена. Малко повече от половината химни в нея са отправени към *Индра* и *Агни*, а друга голяма част — към останалите ведийски божества. Освен тях има философски химни, между които химни за сътворението, за отиващите си души, погребални химни, химни за природата и др.

Яджурведа и *Самаведа* не се отличават по характер от *Ригведа*, поне що се отнася до културата изобщо, религията и философията.

Първата е съставена главно в проза и има две трети от обема на *Ригведа*. *Самаведа* е в стихове, значителна част в нея заема *Ригведа*. Постройката ѝ следва различните жертвоприношения.

По-особено място заема *Атхарваведа*. В нея се срещаме с мрачните страни на човешкия живот — черна магия, нанасяне вреда на враговете и др. Това е давало основание на онези, които са гледали на Ведите само като на свещени текстове, да я изключат от техния състав. За културната история на Индия и на човечеството обаче тя има особено значение, защото докато първите три веди представят древноиндийската цивилизация от една страна — откъм реализирането на духовните стремежи на човека в един бъдещ живот, *Атхарваведа* представя другия аспект — живота на човека в този свят. Трите веди се занимават с боговете и религиозния култ, последната — с човека, с неговата защита от враговете, с царете и политиката, с благополучието в този живот. Има и друг един много важен аспект — философията. Най-голямата част от философските химни се среща тук. Тук именно се разгръща и концепцията за Абсолюта.

Впрочем освен своята поетична красота, която по сила може да се сравнява само с тази на малко по-късната еврейска поезия, Ведите са неизчерпаем източник на сведения за индийската цивилизация за периода, който започва около средата на второто и продължава докъм средата на първото хилядолетие пр.н.е.

От различни споменавания в *Ригведа* може да се направи изводът, че през т. нар. „ранноведически период“ — до началото на първото хилядолетие пр.н.е., ариите са населявали главно Пенджаб с долината на Инд и нейните пет притока, Афганистан, североизточните гранични провинции, Кашмир, част от Синд и Раджпутана, а на изток стигали до реките Ямуна и Ганг. През късноведическия период те проникнали на изток до Бенгал и далеч на юг. До IV в. пр.н.е. ера достигнали най-отдалечените краища на страната. Центърът на тяхната цивилизация и култура се преместил от запад на изток и територията между реките Сарасвати и Ганг станала място на тази цивилизация, докато Пенджаб и северозападните територии загубили своето предишно значение.

Успоредно с териториалната експанзия на ариите, която се осъществявала чрез постоянна борба с местното население, се развивала и тяхната държавност. Ведическата литература свидетелства

за време на номадски племенни обединения с вождове, които още не били станали господари на постоянна територия. Те воювали помежду си за утвърждаване или разширяване на заеманата територия. Създавали племенни съюзи и често търсели помощта на местното население.

Постепенно възникнали малки териториални държави. Известните от *Ригведа* племена *бхарата*, с чието име и днес индийците наричат държавата си, и *пуру* вече владеели значително по-големи територии. Те били заменени от *куру*, *панчала*, а след войната, пресъздадена в *Махабхарата*, последните също загубили значение и на тяхно място се появили *кошала*, *калинга* и други. Вече в *Брахманите* се срещаме с концепцията за царя или императора — *раджа*, *махараджа*, *самрат* — който властва от Хималаите до морето. Неговият двор бил свързан със значителен етикет. Като глава на държавата царят стоял над закона, но не бил деспотичен владетел. Управлявал според законите на *раджа-дхарма*, а властта му била ограничавана от народните събрания и съветниците. В задълженията му влизали администрацията, правораздаването, защитата на слабите от силните, разширяването на царството, командването на армията по време на война, както и осигуряването на условия за благоденствие на поданиците. Във ведическата литература се говори за три вида събрания, които подпомагат, но и контролират дейността на царя: *видята* — събрание на учени, *сабха* — събрание на населението, и *самити* — парламент. За отбелязване е, че през този период не се развива концепция за божественост на царя, че в много случаи властта на монарха не била наследствена, а наред с монархичните държави имало и такива с републиканско устройство. Републики просъществували чак до идването на Александър Македонски в Индия.

Основа на стопанския живот били земеделието и скотовъдството. При това първото вече заемало водеща роля. В по-късните ведически времена, когато желязото влязло в широка употреба, били използвани тежки плугове, теглени от шест, осем, дванадесет и дори двадесет и четири вола. Развита била напоителна система, събирали се по две реколти. Според традицията на ариите голямо значение било отдавано на стадата от едър рогат добитък. Фактът, че някой не притежава крави, бил разглеждан като голямо нещастие. Кравата била използвана

като разменна единица при търговия. Конят и колесницата станали нещо обикновено. Слонът бил използван за работа, но още не по време на война. Ведическите арии живеели в хубави тухлени къщи. Практически те възприели и развили опита на местното население, който то притежавало по отношение на стопанския живот. Някои занаяти били доведени до съвършенство — например преденето на най-фини прежди и тъкането. Жените носели изящни облекла, златото се използвало широко за украшение, скъпоценни камъни и перли украсявали мъжете и жените. Изработването на оръжия и на колесници се превърнало в истинско изкуство. Колесниците били богато украсени с резба, злато и скъпоценни камъни. За тях били устроени специални пътища, отделни от тези за колите и пешеходците. Кораби, движени с гребла, кръстосвали океана и големите реки. Има данни за богати търговци, организирани в гилдии. Средствата за предвижване по въздуха — *вимани*, описвани подробно в по-късната литература, реални или фантастични, все още не се споменават във Ведите. Познатите на древния свят занаяти били широко развити, а професиите на танцьора, музиканта, астролога, лекаря и особено на духовника били високо ценени. Нямало ограничение в коленето на животни за храна. Забрана съществувала само по отношение на млечната крава. Любимото алкохолно питие било *сома*, но на употребата на опиати и на хазарта се гледало осъдително.

Едно от най-интересните социални явления в Индия е *кастовата система*. Тя е набеязана, без да е оформена окончателно, през ведическия период. И противно на широко разпространеното схващане дълго време играе положителна роля. Нещо повече, във всички тогавашни цивилизации завоевателите или са унищожавали завоюваните, или са ги превръщали в свои роби. Индо-ариите отреждат място на местното население в своето общество, макар и на по-ниско ниво в социалната стълбица. Самото деление на обществото било твърде либерално, главен белег за него била професията и свързаните с нея индивидуални особености, а не рождението. Женитбата между членове на различни групи била разрешена и дори била възможна промяна на кастата. Всичко това подпомогнало изграждането на едно общество, в което синтезът на различните етнически елементи получава най-благоприятни условия.

Когато ариите дошли в Индия, били разделени на три съсловия — *воини*, *свещеници* и *обикновени* граждани. Когато обаче влезли в контакт с неариите и ги включили в своето общество, необходимостта от поддържане на известни различия нараснала. Оформило се деление на две основни части — *двиджа* или два пъти родени, т.е. тези, които знаели Ведите, а те са ариите, и *адвиджа* — неариите и смесените. Делението било прокарано по цвета на кожата — *варна* на санскрит, откъдето идва и по-късното название на кастите — *варни*. Постепенно започнало да се оформя деление на обществото на четири групи. В една от по-късните части на *Ригведа* се споменава, че бог създал *брахманите*, или *духовенството*, от главата си, *кшатриите*, или войните — от ръцете си, *вайшиите*, или обикновените граждани — арии, заети със земеделие, скотовъдство, търговия и занаяти — от бедрата си, и неариите или *шудрите* от краката си. Но освен това, че шудрите били видимо отделени от останалите три групи, не е съществувало строго разграничение и още по-малко някакви социални ограничения. През късния ведически период брахманите и кшатриите придобили водеща позиция в обществото, като първите вече претендирали за превъзходство над всички останали. Вайшиите, както останалите арии били наричани, запазвали своето превъзходство над неариите, но положението им постепенно се влошавало, докато положението на неариите определено западало. И все пак кастовата система с нейната строгост, забрани и даже изключване на определени групи от обществото до края на ведическия период не се била оформила.

Семейството, патриархално по характер, било смятано за основа на социалната структура. То включвало родителите, синовете и техните жени, децата. Глава на семейството бил бащата, а след него тези задължения преминавали върху най-големия син. Майката заемала почетно място. Раждането на син било особено желано. Забележително е, че този семеен ред се запазва в голяма степен и до днес даже в градовете. Брактът бил разглеждан като свещена връзка между съпрузите, а раждането на деца — като първостепенна негова цел. Моногамията била преобладаваща форма на брак, но полигамното семейство не било забранявано и се срещало сред богатите. Полиандрия не се практикувала, макар че отделни случаи са известни. На вдовиците се разрешавало да встъпват временно в брак с някои от

братята на умрелия съпруг, за да се роди син. Обичаят *сати*, при който вдовицата се самоизгаря върху погребалната клада на съпруга, не е още установен. Отсъстват и други, известни от по-късно време обичаи, ограничаващи жената. Общо взето тя се радвала на повече свобода и по-висок социален статус в сравнение с други съвременни на ведическата цивилизации, както и в сравнение с по-късни периоди на Индия. Получавала образование наред с мъжа, можела да изпълнява някои ведически ритуали, можела да се движи свободно в компанията на своя съпруг или любим и най-важното може би, имала свободата да се омъжва по любов. Можела да танцува, да пее, да се занимава с наука, поезия, изкуство. През по-късния период статусът и социалният престиж на жената били принизени по редица, главно религиозни, причини.

Ариите водели весел и свободен живот, но съблюдавали своя дълг и морал в обществото. Истината, честността, добрите мисли, добрите дела, подпомагането на бедните, гостоприемството били техни отличителни качества. Кражбата, грабежът, лъжата, магията, прелюбодеянието били порицавани и наказуеми деяния.

Образованието през ведическия период, а по традиция и по-късно не било задължително, в смисъл законово уредено, обаче съгласно предписанието на Ведите всеки трябвало да получи образование. То не било отговорност на държавата, но царете, богатите хора, пък и обикновените граждани според възможностите си правели дарения под формата на земя, крави, средства за препитание. Първоначалното обучение на децата се осъществявало от бащата в дома, а след това момчетата, а и момичетата от заможните семейства били изпращани да живеят при учител в специално обзаведени училища — *ашрами* (обители), които най-често се намирали в живописни местности извън градовете и селата. Там учениците били третираны като членове на семейството на учителя и получавали пълна издръжка, в замяна на което извършвали определена работа — в определено време събирали дарения за *ашрама*, а след завършването си правели от своя страна дарения според възможностите си.

Обучението при учителя започвало с церемония, наречена *упанаяна* — инициация, и траело дванадесет години. Онези, които искали да се отдадат на задълбочено изучаване на ведите и на духовни

занимания, можели да продължат образованието си в по-горна степен на ашрама, съответстваща по съвременните представи на университет.

Писмеността на санскрит, известна като *брахми*, в своята начална форма била въведена около 900 г. пр.н.е., но и след това обучението се осъществявало устно. Всеки ученик трябвало да изучи една Веда, което ще рече да наизусти нейната основна част *самхита*, голяма част от съдържащата се в нея *брахмана*, както и да овладее до съвършенство останалите текстове. Голямо значение се отдавало на афоризмите, съставящи *Калпа-сутра*, и на *Дхарма-шастра*, която пък включвала цялото необходимо знание за гражданския дълг и поведението на човека в обществото. В по-късно време освен това се отделяло по-специално внимание на аритметиката, логиката, астрономията, граматиката, медицината, на езика и поезията. Всички те били обособени като отделни предмети въз основа на богатия материал, събран във ведите.

Особено значение се отдавало на моралното възпитание. Беседите и дискусиите били главните методи на обучение, а формирането на характера и развитието на личността били основа на образователната система.

Учителството било високо уважавана професия и много богати хора и хора от благородни семейства, ставали учители. Именно те били представители на мъдростта, пред която и богатите, и властниците се прекланяли.

Уникална практика в организацията на древноиндийското общество било разделянето на човешкия живот на четири периода (*ашрами*) с различни предписания за всеки от тях. Всеки период имал продължителност 25 години. През първия, до 25-годишната си възраст, човек трябвало да остане с учителя си, да получи образование и да съблюдава безбрачие; през втория — от 25 до 50 години — от него се очаквало да се задоми, да създаде и отгледа деца, да общува в мир и да почита себеподобните, през третия — до 75 години — трябвало да се уедини и да се съсредоточи върху философски размисъл и медитация; през последния — от 75 до 100 години — трябвало да изпълнява религиозни ритуали и да се опита да добие освобождение от преражданията. С това устройване на човешкия живот ариите искали да постигнат хармония в материалния и духовния прогрес през земния живот на индивида. От всички *ашрами* само първият се смятал за

задължителен, останалите всеки можел да следва по своя воля, но на отделния човек се давал шанс не само да задоволи своите физически желания и спиритуални амбиции, а и да подпомогне обществото със знания, опит, материални блага и морален принос. Тази система обаче била установена по-късно. През ведическия период тя била само набелязана и само първата степен — ученичеството, била строго спазвана.

От най-дълбока древност въображението на човека било силно запленило от природните сили и колкото повече той се опитвал да ги разгадае, толкова повече усещал тяхната неотменност и категоричност. Благоприятни или неблагоприятни за човека, те следвали своя ход и на него му оставало само да осъзнае своята зависимост и да им се подчини напълно. В природните сили той започнал да съзира проявление на някакви духовни същества повече или по-малко персонифицирани и да ги боготвори с благоговение и страхопочитание. Твърде рано той си дал сметка за тяхната вътрешна връзка и взаимна зависимост и посредством различни митове се опитвал да обясни техния произход от една основа и тяхната обща природа. Освен това почти винаги някой от така оформилите се богове бил смятан за главен и в това е семето на ясно оформилата се по-късно монотеизъм.

Религиозното развитие на индо-ариите не прави изключение от този ход. Те също създават и развиват многобройни божества далече в предведическия период. Но особено забележително е, че ведическите поети са могли интуитивно да стигнат до идеята за единния, неделим, иманентен принцип на безначалното и безкрайното в образа на *Адити*, от който произлиза всичко, включително и боговете. Те схващат неговото съществуване не само като реалност, но и като причина на всички духовни същности, контролиращи тази неразгадаема физическа вселена. Адити, както отбелязва Макс Мюлер, е в действителност първото име, създадено да назове Безкрайното.

Създателите на Ведите смятали, че Вселената се състои от три равнища на съществуване. Най-горното била небесната сфера, след това била сферата на междинното пространство и накрая идвала Земята. Във всяка една от тях властвал по един главен бог — *Савитри* или *Сурия* (Слънцето) — в небесната, *Индра* или *Ваю* (въздух) — в междинната, и *Агни* (огън) — в земната. Всеки от тях се проявявал в

общо единадесет различни форми, схващани и като отделни божества. Така основните ведийски божества били тридесет и три, които от своя страна се увеличавали до три хиляди триста тридесет и девет. Местата им в йерархията, а често и в трите сфери били променяни в зависимост от предпочитанията на хората.

От боговете в небесната сфера твърде значими са *Митра*, *Варуна*, *Бхага*, *Суря*, *Вишну* и *Индра*. Всички те са свързани с култа към слънцето — най-популярния култ на древния свят. Слънчевият бог от ведическия период на Индия обаче е значително усложнен и възвисен. Той имал дванадесет аспекта според дванадесетте месеца на годината или според различните часове на деня. И някои от тях са споменатите по-горе.

Митра символизира светлината и се схващал като бог на деня, докато *Варуна* бил богът на дълбокото синьо небе. Тези две божества винаги били разглеждани като неразделни. Някои разглеждали *Митра* като небесния свод през деня с неговото блестящо и благодатно слънце, а *Варуна* като небесния свод с неговите милиони очи през нощта. Тези божества били извор на всички небесни дарове. Те управлявали Слънцето и Луната, ветровете, водите и сезоните. Химните, посветени на Варуна, са изпълнени със старозаветно великолепие. Той е крепител на Вселената, законодател, бог на моралното съвършенство и върховен повелител на боговете и хората. Той направил Слънцето да блести в небето, ветровете били неговият дъх, той издълбал коритата на реките и ги пуснал да текат, той създал дълбините на морето. По неговите закони Луната се движи в блясък и звездите светят в нощното небе и чезнат сутрин. Птиците, които летят във въздуха, реките в своя безсънен ход не познават неговата сила и гняв, но той знае полета на птиците, посоката на далече стигащите ветрове, пътя на корабите в океана и вижда всички тайни, които са и които ще бъдат. Той вижда човешката истина и лъжа. Човекът го моли за опрощаване на греховете и за премахване на последствията от тях.

Смята се, че Митра и Варуна имат вавилонски и даже шумерски произход, че са заимствани от ариите по време на тяхното придвижване към Индия. По-късно те били изместени от други божества, а Митра в своя ирански вариант претърпял интересно развитие и неговият култ заедно с този на египетската *Изида* получил

широко разпространение в Римската империя и имал шансове да се превърне в световна религия преди християнството.

Савитри, или *Суря*, често се описва каращ златна колесница, теглена от седем коня. Той има златни коси и златни ръце. Той е великият дарител на живот, богатство и енергия и могъщ стимулатор на човешкия ум. Една от най-често произнасяните и до днес мантри към изгряващото слънце моли божеството да насочи интелекта към себе си. Ведическите поети гледат на физическото слънце като на символ на върховното божество, а на красотата на индийската природа с неповторимото обаяние на зората и на залеза, с разкошните дървета и винаги разцъфналите цветя, с могъщите реки и блестящите, покрити с лотоси езера, с арфената мелодия на тръпнещите в горите ветрове, с цялото изумително великолепие на тази природа като на незаменимо творение на божеството.

Друг обитател на небесната сфера, който заема видно място в *Ригведа* и чието почитане придобило изключителна популярност през по-късното развитие на ведическата религия е *Вишну*. Химните, посветени на него, не са много, но са изпълнени с възвишена мисъл и спиритуална дълбочина. Той често е изобразяван като контролиращ трите сфери. Цялата Вселена лежи в прахта под краката му. Той се идентифицира с върховното Същество, а неговите *три стъпки* в трите свята символизират изгряващото Слънце, Слънцето в зенита и в залеза. Те са също трите аспекта на съществуването — земният, етерният и небесният. В земната сфера той съществува като *Агни*, в междинната като светкавица и в небесната като бог *Савитри*. Вишну като наименование означава *иманентен, всепроникващ принцип* и това изглежда е имало важна роля в по-късното нарастване на неговото значение и вътрешния му смисъл. С примера на този бог, както и на други ведически божества, се забелязва ясно как ведическите мъдреци преминават постепенно от ограничените, непосредствени представи, изградени от сетивата, към по-задълбочени и абстрактни концепции за божеството, като всепроникващ иманентен принцип. И това има основополагащо значение за по-късното религиозно и философско развитие.

Най-важният бог на *Ригведа* е Индра. Макар да принадлежи към групата на боговете от небесната сфера, той винаги е бил свързан с Марутите, богове на вятъра, чиято сфера на действие е средният

район. Тъй е гръмовержецът, който носи дъжд, за да възроди изсъхналите пасища, бог на плодородието и дух на зърното, създател на Вселената, която оформил със своя чук. Той е убиецът на дракона, унищожителят на враговете, бог на войната.

Индра е може би най-старото божество на индо-ариите. Възможно е той да е бил призоваван и умилостивяван от неолитните или даже от палеолитните хора, които дялали кремъка и изкарвали огън от него, много преди да узнаят за съществуването на металите. Първобитните ловци и скитащите пастири вероятно са си го представяли като божество на небесния гръм, разбиващо хълмовете със своя каменен чук и воюващо с демоните, както те самите с хищниците.

Богът гръмовержец е широко разпространен сред евроазиатските народи от най-дълбока древност. Той е Пан-ку в Китай, Зевс и Юпитер в Гърция и Рим, Тор в Северна Европа, Тарки сред хетите, Адад в Асирия, Индра в Митани и Пенджаб. Но макар Индра да се среща в предведическия период извън Индия, ведическият „цар на боговете“ приел специфично индийски облик след установяването на ариите в земята на „петте реки“ — Пенджаб. Той, така да се каже, слязъл от колесницата, теглена от арийски коне, и възкачил слон, неговите небеса са небесата над планината Меру в Индия, неговите битки са отражение на естествените явления в Индустан. Затова когато горещото лято достигне своя край, цялата земя е изсушена и зажадняла за дъжд, реките изтънели и потоците пресъхнали, човекът и животните са изтощени и очакват облекчение в нажежения безветрен въздух, тогава тежки облаци се събират в небето, извива буря, светкавици и гръм разбиват небето, дъждът се излива като в поток и отново порои хукват по хълмовете, а реките се изпълват и се понасят тежко. Индра е спечелил своята битка с демоните на сушата, разрушил е стените на техните крепости и е освободил затворените крави облаци, които осигуряват препитание на хората, повехналите пасища стават зелени и жътвата на ориза приближава.

Подобно на гръцкия Кронос Индра убива своя баща Дяус (небето), но индийският мит съдържа елементи на по-късно оформилата се доктрина за прераждането, защото според едно разбиране съпругът след зачеването на неговата жена се превръща в зародиш и се ражда отново от нея като син.

Макар основната част от химните в *Ригведа*, посветени на Индра, да са за придобиване на земни блага и небесни наслади, известни свидетелства за философско осмисляне на култа към този бог също са налице.

Агни, богът на огъня, е най-великият от божествата в земната сфера. Той е един от предведическите богове, чието почитане било широко разпространено сред всички клонове на ариите. Той символизира „виталната искра“, принципът на живота в одушевената и неодушевената природа. Той е в човека, в животното, в рибата, в растенията и в дърветата, той е в маслото и в спиртното питие сома. Той се разкрива чрез светкавицата, чрез огнените езици на слънцето, чрез свещения пламък на олтарите и на домашния огън. Агни е божественият свещенослужител, както Индра е божественият войн. Огненият бог е вестител на боговете и застъпник на хората пред тях. Благодарение на него жертвоприношенията достигат своето предназначение. Подобно на Индра той пие с ненасита сома и неговата силно изразена човешка страна не е загубена в мистичната ведическа поезия. Ето защо почитателите му могат да се обръщат към него с трогателна фамилиарност: „Ако аз бях на твое място, а ти на мое, моите стремежи щяха да бъдат изпълнени.“

Засилването на монотеистичните настроения в различните религии и митологии се проявява в тенденцията на популярните божества да бъдат приписвани черти от други богове. Затова Агни понякога се споменава като бог на небето или на бурята. Като бог на бурята той се идентифицира с бог Рудра, баща на Марутите, наричани още Рудри.

От боговете в междинната сфера най-забележителен е Ваю. Марутите са само негови аспекти. Към тази сфера принадлежат божествената двойка Яма и Ями, която управлява смъртта, богинята на зората Уша и други.

Един повърхностен поглед върху ведическата литература ще ни убеди, че е било необходимо продължително време, да не кажем хилядолетия, за формирането на културата, отразена в *Ригведа*. Продължителен предисторически период на разпръснато на малки групи население с трудни взаимни връзки, влияние на културата на други народи върху индоарийската, разнородни влияния от страна на завареното в Индия население. Това обяснява различните възгледи за

различните богове, чиито външни атрибути и функции често се смесват. Към това трябва да се прибави и субективният момент — това че ведическата религия е дело на посветени мъдреци, които се опитват да предадат своето виждане за вътрешните сили със средствата на обективната природа, позната на обикновените хора. Така се получава една сложна картина, съдържаща в себе си зародиша на цялото по-сетнешно религиозно, философско и общокултурно развитие на Индия.

За разлика от по-късните богове на индуизма ведическите нямат ясно очертана физическа форма. Във всеки случай техните форми не са описани във ведите. Като в най-добри образци на съвременната художествена литература, хората заживяват с техните характери, с техните сили и грандиозни дела и много от вярващите не изпитват особена нужда да си ги представят с човешки образ. Ведическите химни си служат с отделни загатвания на физически черти само доколкото трябва да подсилват вътрешната характеристика. И това не е случайно, нито е поетична слабост, а израз на определена тенденция. То, разбира се, не бива да бъде пречка много от вярващите да си ги представят подобни на себе си. Така или иначе една от главните черти на ведическата религия е непосредственото общуване на хората с боговете. Те са приятели на човека. Най-същественото им качество е тяхното милосърдие. Силата е само необходим атрибут на тяхната покровителствена роля, а не главна черта, както е в други религии.

Концепцията за боговете като определени спиритуални сили с различни функции в световния ред, с повече или по-малко конкретна форма трябва да е била преобладаваща между хората. Но е имало такива, които не са вярвали в тяхната телесна форма. Други не са вярвали в тяхното съществуване. Между мъдреците имало такива, които стигнали до идеята за единството на божествената същност или за спиритуалното Нещо, което стои зад цялата Вселена. Някои ведически поети схващали Вселената като органично цяло и различните аспекти на сътворението като части на макрокосмическото единство. Други разглеждали живата природа като едно същество — Пуруша.

Идеята за божествената същност или за единството на божеството като одухотворяващ принцип, върховен дух или *Параматман* е изразена добре в един от най-известните химни на

Ригведа — *Хамсавати*. „Като светлина обитава той в светлото небе; като въздух обитава в междинното пространство; като огън съществува на жертвения олтар; като гост пребивава в къщи; като живот съществува в човека; като върховна същина изпълва душата; като истина обитава навсякъде. Той блести в небето, във водата, в светлината, в планините и в истината.“ Този химн прокарва идеята за единството на човешката душа, боговете и върховния дух.

В своите метафизически търсения за сътворението ведическите поети виждат като първопричина *Хиранягарбха* (космическия разум) или Вишвакарман (великия прародител), създател на цялата Вселена. В тези търсения те се добират до логическите изводи за първата причина в нейния материален и енергиен аспект и до персоналната концепция на деизма, който ограничава ролята на бога само в сътворението, и на теизма, който признава това и по-нататъшната роля на бога в еволюцията.

Създателите на Ведите се опитват да разкрият тайната на Вселената посредством три различни метода — теологически, метафизически и психологически. Посредством първия и най-разпространен — теологическия, чрез постоянно и дълбоко съприкосновение с един персонален бог те стигат интуитивно до убеждението, че именно този бог е трансцендентният, неперсонален Принцип, който стои зад цялата Вселена и е неин създател и крепител. В пълното възприемане на този върховен Принцип те стигат до убеждението, че той е космическото Същество (Парама-Пуруша) и че цялата Вселена е негово тяло, без да го покрива напълно.

В химните за Хиранягарбха и Вишвакарман авторите изповядват теистичното разбиране за сътворението. В химните за Пуруша се провъзгласява пантеистичният възглед по този въпрос. Но тук се вижда също трансцендентният аспект на първата причина. Така теистичният възглед прави място на метафизическото тълкуване на проблема. А то е изложено най-добре в прочутия химн *Насадия*:

„В това време (преди сътворението) нямаше видимо нито невидимо. Нямаше нито земя, нито това въздушно пространство над нея. Имаше ли изобщо нещо (мъгла или *мая*)? Живееше ли нещо някъде? Имаше ли я тази бездънна водна пропаст?

Тогаваше нито смърт, нито безсмъртие, нямаше нощ нито ден, нито нещо между тях. Тогаваше съществуваше онова единствено

Едно (върховното Аз) без движение и дъх (действие и промяна). Нямахте нищо освен *Това*.

Тогава тъмнината бе обвита в тъмнина. Всичко беше неразлично, погълнато от вода (първата причина). Което съществуваше, беше обвито в нереалност (*мая*). Неговото величие бе скрито в суровост (знание, воля).

Най-напред се появи желание в (космическия) разум и от това първо произлезе семето (на сътворението). Посветените мъдреци разбраха в сърцата си раждането на реалното (видимия свят) от нереалното (невидимото или *мая*).“

Става ясно, че ведическите поети са приемали съществуването на трансцендентна Същност зад всички граници на физическия свят. А от разбирането за произхода на реалното от нереалното се извежда по-късната теория за *мая* на религиозно-философски школи, приемащи за основа *Ведите*.

Би било пресилено да се твърди, че метафизическите идеи са напълно развити в *Ригведа*, но очевидно вече е поставено началото на разбирането на отвъдното и е направен опит да се обяснят относителното и временното в съотношение с Абсолютното.

Психологическият подход към основния проблем също може да се проследи в *Ригведа*. Тук за първи път се изказва съмнение относно реалността на физическия човек. „Това ли съм аз в действителност (физическо тяло), не зная?“ На друго място по-определено се казва: „Безсмъртният обитава със смъртния на едно място и имайки физическо тяло, понякога отива в по-горните селения, понякога в подолните. Двамата винаги остават заедно и се движат заедно. Хората могат да познаят единия от тях, другият е непознаваем“.

Индивидуалната душа според *Ригведа* е безсмъртна и трансмигрира по различен начин до различните равнища на съществуване. Освен това идентичността на индивидуалната душа с космическия Дух е вече твърдо установено разбиране.

Въпреки набелязаните по-сложни пътища на религиозно развитие през ведическия период религията запазва и задълбочава своята най-характерна особеност — ритуалната практика. Сложните ритуали, придружени с жертвоприношения, имат своето оправдание най-малко по две важни причини. Едната е, че самият акт на сътворение бил схващан като жертвоприношение, другата произтича

от преобладаващото разбиране на ведическите индийци за живота на земята и в отвъдното.

Ведическото жертвоприношение намира подкрепа в простото вярване, че върховното същество Парама Пуруша се е самопожертвало при създаването на Вселената, че от този акт е произлязло всичко, което е и което ще бъде: брахманите — от устата на Пуруша, кшатриите от ръцете му, вайшиите — от бедрата му и шудрите от краката му. Самите богове Индра и Агни произлезли от устата му, а Ваю — от неговия дъх. От неговия пъп произлязъл въздухът, от главата му — небето, от ушите му — четирите посоки. По този начин са създадени и световите — земната, междинната и небесната сфера. Ведическите поети гледали на целия космически процес като на изпълнение на велико жертвоприношение и вярвали, че спиритуалната природа на човека може да бъде най-добре реализирана ако той се постави в съответствие с космическия ред.

Себеотрицанието и хармонията станали главен мотив на спиритуалния живот за ведическите учители. Този дух на себеотрицание, ограничение и хармония чрез любов и желанието за постигане на пълно блаженство станали главни фактори в живота на голяма част от индо-ариите от времето на Ригведа. Те сложили своя отпечатък върху националния характер до наши дни.

Но това не означава, че животът на земята трябвало да бъде пожертван в името на безсмъртието. Напротив. Този свят бил разбран като място, където човек можел да преживее благополучно благодарение на покровителството и помощта на боговете. От тях обикновените хора успявали да измолят злато, говеда, синове и внуци, както и всичко необходимо. Не съществувал никакъв песимизъм по отношение на земния живот. Нямало идея, че този свят е място на страдания в противовес на отвъдния като място на безкрайно блаженство. Нямало стремеж да се излезе от нещастното тяло и да се избяга от оковите на този свят. След смъртта човек отивал в следващия свят, място на по-голямо щастие, където живеят предците и където управлява бог Яма. В *Самхитите* и *Брахманите* почти не се говори за зло и за съдбата на порочните, почти не се споменава за ад. Затова пък твърде много се говори за славата, която очаква добродетелните след тяхната смърт. Земният живот бил етап по спиритуалния път на човека.

Целият живот на обществото бил организиран с едничката цел — доброто на човека — тук и в отвъдното. И ведическата религия била устроена с оглед на това.

Със завладяващо великодушие ведическата религия допуска почти всички в отвъдния, по-горния свят, където всеки вкусва от безкрайното щастие. Но едно е да съществува такова щастие, а друго е да го имаш безкрайно. Съгласно религията на *Ведите* животът в този по-горен свят е също така ограничен по време, както във физическия, тъй като след по-дълго или по-кратко пребиваване там според земните си дела човек се връща отново, за да приеме друго тяло. В това и в представата за безсмъртието на душата се крие тъй характерното за индийската култура разбиране за прераждането. Според по-късното разбиране този процес на раждане и смърт продължава, докато човек получи окончателно освобождение от него. Той се нарича *самсара*, или трансмиграция на душата. В ранната ведическа литература не се споменава за тази доктрина, но има свидетелства, от които става ясно, че тя била вече набелязана.

На хората от най-дълбока древност им е било добре известно, че всичко родено трябва да умре. Че има някаква неунищожима същност, която продължава да живее след смъртта на физическото тяло, е голямата надежда и вяра и убеждение на повечето хора от всички времена. Но с разбирането за трансмиграцията на душата ведическите мъдреци не само не се нуждаят от ада, не само изключват всяка непоправима присъда върху човека, но и му дават изключителния шанс да се самоусъвършенства, да опитва отново и отново, докато постигне истинско безсмъртие. А освобождение от преражданията и истинско безсмъртие се получава, ако човек след смъртта си отиде в третата, най-горната, небесната сфера.

И така, според разбирането на ведическите мъдреци след смъртта пред душите стоят две възможности. Едната е да отидат в света, който се намира непосредствено над земния, и след като се насладят на плодовете на добрите си дела през земния живот, да се върнат въплътени в ново тяло отново на земята, и другата — да поемат по „пътя“, който ги извежда в небесната сфера, и да останат завинаги там като безсмъртни.

Тези две възможности се постигат с два различни начина на живот. Единият е така нареченият *карма* — най-общо и твърде условно

казано — животът, насочен към практическа дейност. Чрез него се постига светът на временното блаженство. Другият е така нареченият *джняна* — знание, мъдрост, молитви. Чрез него се постига безсмъртие. Към първия начин се отнасят жертвоприношенията и ритуалите.

С двата различни начина на постигане на отвъдното са свързани различни богове. С първия, с жертвоприношенията — Индра и Агни, с втория — боговете от небесната сфера. И тъй като *самхитите*, а и цялата ведическа религия са свързани с жертвоприношенията, главните богове през този период са боговете на земната и междинната сфера. Когато по-късно тежестта на религиозната практика се прехвърля от жертвоприношенията върху знанието и молитвите, тези богове загубват значение и на тяхно място идват боговете от небесната сфера — Вишну, Шива. Променя се значително характерът на религията, но тази промяна е всъщност развитие на други тенденции, заложи пак в *Ригведа*, и по-точно в онази нейна част, известна като *самхита*.

УПАНИШАДИТЕ — ИЗВОР НА ИНДИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Упанишадите са последната част на всяка от четирите Веди. Те не са систематични философски трактати. Създадени са във време, когато ритуализмът в религията цъфти с пълна сила, и докато *брахманите* тълкуват системата от жертвоприношения, заложена в основните ведически текстове, Упанишадите интерпретират тяхната философия. Целта им е да помогнат на жертвоприносителя да разбере своята истинска природа, мястото, което той заема в този свят, целите, които преследва по своя духовен път. Ето защо те не са в противоречие със *самхитите* и *брахманите*, макар да са по-късни по време. Техните учения за безсмъртието на душата, за Вселената като резултат на жертвоприношение и нейната ограниченост във времето, за прераждането, за последната цел — безсмъртието, постигано чрез знание, се основават на същинските Веди, или *самхитите*.

Заедно с това Упанишадите набелязват нов етап в развитието на индийската религия, защото благодарение на тях религията измества своята тежест върху вътрешната връзка между човека и безкрайното.

От казаното не следва да се прави извод, че тези съчинения са по-съвършени или по-ценни за индийската култура от останалите ведически текстове. Тук става дума за един нов подход към проблематиката — за рационалистичен подход, който се оказва по-близък и разбираем за съвременния читател, пък и за хората от късноведическия период, които също били загубили част от смисъла на свещените текстове. Упанишадите са по-малко неясни, защото техният език е по-малко символичен, а подходът им — повече психологически и интелектуален. А е известно, че докато символизмът трансформира абстракциите на интуицията в конкретни образи, за разбирането на които се изискват пълно потапяне във и познаване на съответната атмосфера, рационализмът върви по по-лесния път — превежда конкретното в абстрактно. Така че една от заслугите на Упанишадите към индийската култура е въвеждането на

рационалистичен подход към свещените текстове. Това има своите предимства в по-нататъшното развитие на индийската култура, но има и своите слаби страни. Символизмът е изтласкан на заден план и намира израз в други страни на литературната дейност. Главната връзка с миналото се прекъсва и интерпретацията на древните символи е силно затруднена.

Но тъй като ни предстои да се занимаем макар и по-общо с индийската философия, следва да се изтъкне, че нейният рационализъм не е рационализмът на европейската философия. Тя борави с един свят на мисли, създадени от мистичен опит, и често остава неразбираема за възпитания в европейската традиция.

Както и останалите части на *Ведите*, *Упанишадите* са създадени от различни автори за продължителен период от време. Затова в тях намираме различни концепции за човека, за Вселената и за отвъдното. Различни са схващанията относно знанието и ритуализма. В някои от тях се проповядва медитация по време на жертвоприношения, в други жертвоприношенията се обявяват за занимания на глупци, в трети се прави опит за примиряване на двете, като се поддържа ритуалното богопочитане. По въпроса за природата на обективната реалност най-добре развитото учение е недуалистичното. В Упанишадите обаче се съдържат пасажки, които показват ясно разграничение между бог, душа и материя и се смятат за дуалистични. В други текстове се поддържа позиция между дуализма и недуализма. Повечето автори на Упанишадите приемат и утвърждават многообразието на видимия свят и в същото време смятат, че той е едно — Брахман, Абсолют. Според едни тази реалност произлиза от Брахман и към него ще се върне. Създадена от него, той се е разтворил в нея — това е пантеистичното виждане на други. От разбирането, че Брахман е истинският двигател на Вселената, трябва да е произлязло учението, че Брахман е бог, който стои извън нея и я контролира.

В някои Упанишади се защитава възгледът, че Брахман, Абсолютът, главната причина на Вселената не търпи никакви промени, макар да изглежда, че се е променил със самото създаване на Вселената. Но има и друг възглед. Според него следствието е резултат от промяна в причината; Едното, Абсолютът е пожелал да стане много и се е осъществил по този именно начин във Вселената.

Концепцията за крайната цел на живота също варира съобразно двете разбираня за Брахман като иманентен и трансцендентен. В единия случай съединяването на индивида с Абсолюта се приема за възможно само след смъртта, в другия — и приживе, и това е един вид преоткриване от индивида на това, което той в действителност е.

Упанишадите представляват квинтесенцията на мъдростта, въплътена във Ведите. Индийската традиция ги смята за боговдъхновени или несъздадени от човек, поради което — лишени от грешки, съмнения и заблуди. По-късните коментатори и основатели на философски школи също гледат на тях като на нещо цялостно и непротиворечиво и макар на тяхна основа да се създават различни школи, всеки коментатор прави своя, според него единствено възможен прочит. Всъщност Упанишадите не се занимават с опитното знание за разлика от другите науки, а със знанието за Брахман, крайната Реалност. И тъй като това знание не може да се постигне със средствата на обикновеното познание — възприятие, умозаключение и др., Упанишадите разчитат на *шабда-прамана* — словесното свидетелство, или, условно казано, на откровението. Със свои собствени понятия Упанишадите дават отговор на такива въпроси като животът на личността след смъртта, за характера на отвъдния живот, за природата на бога и душата, за тяхното взаимоотношение и отношението им към света, за последната истина и др., без да напускат сферата на философията. Отреждат особена роля на медитацията като начин на познание, развиват идеите, съдържащи се в образния градеж на *самхитите*, издигат ги на ново равнище и ги целенасочват.

Като отчитат желанието на хората например да продължат своя живот след смъртта и вярата им, че посредством жертвоприношения ще постигнат вечна радост, несмущавана от печал в отвъдното, те показват заблудата, че в така желаната междинна сфера може да се получи вечно блаженство. Те разкриват, че небесните радости, както и земните са преходни, че човек трябва да търси другаде вечно блаженство и че това е в неговите собствени възможности. Без да отричат или забраняват ритуалната практика, с която хората са привикнали, те се стараят постепенно да ги отклонят от външните неща и да ги насочат към вътрешното, да ги направят поинтроспективни и по-малко зависими от предметния свят. Така *упасана*, или медитацията, постепенно си пробива път като средство,

което се намира между обредното богопочитане и философското проникновение. Медитацията получава детайлна разработка, появяват се различни начини на медитиране. Но най-високият начин за постигане на Абсолюта според *Упанишадите*, а с това на вечното блаженство, си остава философското дирене.

Преди да пристъпим към главните учения на Упанишадите — за бога, за душата и за природата, се налага да припомним, че доминиращи тенденции на религиозно-философската мисъл в Индия са философският монотеизъм и спиритуалистичният монизъм. Както видяхме, химните съдържат не един опит различните богове да бъдат обединени под една концепция. Широко разпространена била практиката да се служи на *вишвадеवास* (всички богове). Някои характерни функции на боговете, като сътворението или господството над сътвореното, били абстрахирани и били сами по себе си разглеждани като божества. Така се стига до Вишвакарман (създателя на света) и Праджапати (господаря на Вселената). Настоячиво се повтаря мисълта, че божествеността на боговете е една, че това което е една Реалност, бива наричано от мъдреците с различни имена. Тъкмо този философски монотеизъм отличава ведическата религия от другите дуалистични религии като християнството или исляма, както и от други религии — като древноегипетската например. Важно за разбирането на бога в Упанишадите е това, че не чрез омаловажаване или изключване от пантеона на другите богове за сметка на един е постигнат монотеизмът на Ведите, а по-скоро чрез хармонизация, чрез разкриване на онова лежащо в основата единство от различните концепции за боговете.

Но даже философският монотеизъм не удовлетворява напълно търсецкия ум на ведическите мислители. Защото разбирането за един човекообразен бог било също ограничаващо и противоречиво по своята същност, тъй като извън това божество остава нещо друго — видимият и невидимият свят, а всеки опит да се ограничи крайната реалност, т.е. бог, е равен на нейното отричане. Така се стига до идеята за единството на бога и Вселената, на видимото и невидимото. Но тази идея не е твърдествена на широко известната пантеистична концепция.

Тъй като всеки, който е възпитан в християнската традиция, познава акта на сътворението като организиране на наличния материал, на хаоса, и не е лесно да се разбере истинската природа на

крайната Реалност или, условно казано, на божеството от Упанишадите — Брахман, нека най-напред се опитаме да го видим откъм сътворението на Вселената.

В Упанишадите съществуват две основни гледища. Според едното Брахман е основата на появата и съществуването на Вселената. Това е т. нар. „космически възглед“. Според другото той е основата на илюзорната поява и съществуване на света. И това е акосмическият възглед. Според първия Брахман е субстанцията, от която произлизат множеството форми, съставлящи света. В този смисъл той е носител на определени свойства. Според втория Абсолютът е субстрат с неразличими свойства, от който произтича илюзорното съществуване на света.

Има категорично различие между космизма на Упанишадите и европейското разбиране на бога. Брахман не е демиургът, творецът, който стои извън света, докато го твори и пуска в ход. Няма външна по отношение на него материя или хаос, от която той създава света. В случай, че има такава, той би бил ограничен от нея, а ограниченият бог е логическо противоречие. Според разбирането на Упанишадите няма нищо друго освен Брахман. Светът е само манифестация на част от него. Брахман е едновременно материална и волева причина на света. Той, Абсолютът, пожелава: „Да бъда много! Да породя!“ Той създава от самия себе си всичко, трансформирайки част от себе си и влизайки в създаденото, без да губи своята цялост. Много важна за схващането на истинската природа на Брахман е концепцията, че от него всички същества се раждат, чрез него живеят и към него се връщат при своята смърт. Но към това ще се върнем по-късно.

Твърде опростено би било да приравним към пантеизма космическото разбиране за Брахман. Според него бог създава Вселената, като се трансформира в нея. Тя логически става бог. Тъй като тя е реална, а също и безкрайна, няма място за бог независимо от нея. Бог и Вселена стават синоними, а идеята за бог се запазва само за да не се скъсва с традицията. Според Упанишадите обаче Брахман не е идентичен с Вселената, макар тя да го има като своя единствена причина. Чрез нейното пораждане абсолютът не е загубил нищо от своето съвършенство. Бидейки иманентен във Вселената, Брахман е трансцендентен.

Другото основно гледище за отношението на Брахман към сътворението на Вселената, акосмическото, съдържа не по-малко основание. Според него концепцията за причинността е ограничаваща. Няма никаква логика в това действието на причината да спре в даден момент. Разбирането за първата причина е непонятно, тъй като съдържа логическо противоречие. Описанието на Брахман като причина на света е отстъпка пред емпиричния навик на човешкия ум. То не може да бъде прието като безспорна истина. Ето защо в *Упанишадите* има твърдение, че Брахман не може да бъде характеризиран като „това“ или „онова“, че той никога не се е преобразявал във Вселена и че светът е само една видимост на Брахман, при това илюзорна. Според това разбиране нашите емпирични категории и ограничаващи концепции са неприложими към Брахман. Неприложими са нашите усещания за звук, допир, цвят, вкус и мирис, неприложими са пространствено-времевите разграничения като начало и край, горе и долу. Той може да бъде определен само като „не-това“, „не-онова“. Но това не означава, че Брахман е нищо, нито пък че е непознаваем. Той не може да бъде видян, чул, мислен или изучаван, защото всяко познание е отношение субект — обект, а във него няма никой, който да го гледа, мисли и изучава. И тъй като няма нищо извън него, няма и нищо, което той да види, да чуе да познае. Но ако Брахман е единствената реалност, светът на множествата, видимият свят не може да бъде реален. Щом е така, няма никакъв смисъл да се поставя въпрос за някакво единство на Брахман и света.

От казаното вече е ясно, че Брахман не се покрива със света на явленията, на имената и формите. Като неличностен и непроявен абсолютен, той е лишен от атрибути. За удовлетворение на нашия навик да вкарваме всичко в някаква рамка може да се каже, че той е око на окото, ум на ума, жизнена сила на жизнената сила, ухо на ухото. Той е абсолютната екзистенция, абсолютното знание и абсолютното блаженство. Иначе този неперсонален бог може да бъде характеризиран само чрез отричане на всички атрибути като в *Брихадараняка-упанишада*. „Той не е нито голям, нито малък, нито къс, нито дълъг, нито червенина, нито влага, нито сянка, нито тъмнина, нито въздух, нито етер, нито вкус, нито мирис, нито мярка; необвързан, несветъл, без очи, без уши, без говор и ум, без жизнена сила и уста, без вътрешност и външност.“

С този неперсонален или неличностен бог индивидуалната душа *Атман* е по своята същност идентична. Но именно по своята същност, а не по емпиричните представи за нея. Доколкото гледаме на себе си като на същества с физическо тяло, ние живеем в този свят и приемаме, че той има своя уредник. С други думи, доколкото сме личности, дотолкова личностният бог съществува за нас. Но когато превъзмогнем ограниченията на нашата физическа природа, към което именно ни насочват Упанишадите, персоналният бог, както и светът изчезват за нас и само неперсоналният бог остава и ние сме едно с него. Тогава няма повече двойственост. Остава само Абсолютната екзистенция. Тъкмо в този смисъл *джива* (душата) е едно с Брахман, а не че с всичките си ограничения от физическото, във всеки момент е идентична с него. Онова, което в нашето незнание наричаме индивидуално, не е нищо друго освен всеобщото *Аз*. За това трябва да е прав онзи, който е казал: „Аз живея и все пак не живея, но бог живее в мен“. Цялата сила, знание и блаженство на бога съществуват потенциално в душата и се изявяват напълно в свършените мъдреци.

Учението за идентичността на индивидуалната душа и на Брахман и свързаната с това изява на индивидуалната душа като идентична с Абсолюта е ядрото на учението на Упанишадите. Ето защо е важно да се изясни един съществен въпрос. Говорим за изява, за манифестация на единството, а не за развитие или усъвършенстване на душата. Когато Упанишадите говорят за еволюция, те имат предвид само нашата материална част, тялото и никога душата. Тя винаги остава неизменна. Тя само изявява себе си повече или по-малко чрез телата. Така между един низш организъм и един светец има огромна разлика що се отнася до физическото тяло, но никаква по отношение на същността, по отношение на душата. Чрез тялото на светеца ние виждаме много повече от душата, отколкото чрез тялото на низшия организъм, и разликата е в степента на изява.

Но правилно ли е изобщо да се говори за индивидуална душа, една ли е тя или има много души? В незнанието една и съща душа, наричана с общото название *Атман*, изглежда като различни души. Това идва от придагъците като тяло и ум. Самата идея за множественост е илюзия. Всъщност съществува абсолютно единство на душите, ако може да се говори в множествено число за нещо единично и цяло. Между другото, тъкмо това разбиране стои в

основата на широко разпространената практика на неувреждане на живите същества в Индия, *ахимса*.

И така, душата според Упанишадите е различна и независима от органите, сетивността и двигателната система, от ума с неговата психично-образна и логико-мисловна дейност и от жизнената сила с нейните различни функции. Тя е нематериална, несътворена и неразрушима и като такава предхожда и надживява тялото. В този свят тя има три състояния — будно, състояние на съновидение и на дълбок сън. В будно състояние душата „преживява“ външния свят, в съновидението — вътрешния свят на ума, и в дълбокия сън — своето естествено блаженство. След смъртта тя отива в друг свят — по-висш или по-низш според миналите действия и знанието на индивида, и може да се върне в този свят, за да се всели в друго тяло. Нейните ограничения са временни — когато тя е под властта на незнанието. В действителност тя е всемогъща, вездесъща и всезнаеща и идентична с бог, или Брахман. Нейното четвърто състояние, това в отвъдния свят, се описва чрез отричане на всички атрибути, както се описва и Брахман. Това е Атман, това е състоянието, което трябва да бъде постигнато.

Трябва да се отбележи, че позоваването на индивидуална душа, срещано често в Упанишадите, не е отстъпление от разбирането за идентичността и всеобщността на душата, а условно нейно представяне пред хората, защото това е начинът, по който те мислят за себе си, и двете понятия „атман“ и „джива“ се употребяват тъкмо в тази връзка.

Остава да разгледаме учението на Упанишадите за Вселената. Подобно на душата тя се смята за безначална, но не в същия смисъл. Душата е безначална и безкрайна в абсолютния смисъл, тъй като е нематериална, и поради това се намира извън времето, пространството и причинните отношения, в които съществува всичко материално. Тъй като се приема, че Вселената съществува реално, признава се и нейната материалност. Но щом е материална, тя трябва да има начало. Въпреки това Ведите говорят за нея като за безначална, защото ние не можем да проследим нейното начало. Това на пръв поглед противоречие намира своето обяснение в разбирането на ведическите мъдреци за цикличното създаване и разрушаване на Вселената, разбиране, до което науката стига много по-късно. Те оприличават

процеса на създаване и разрушаване с кръговрата на семето и дървото. Дървото предполага семето, но не може да има семе без дърво. Ретроспективно Вселената представя една безкрайна верига от зараждане, развитие и разрушаване, и когато говорим за нейното начало, това означава, че имаме предвид началото на един цикъл (*калпа*).

Мундака-упанишада описва по следния начин създаването, или, както по-точно трябва да се каже, манифестацията, проявяването на Вселената: „От този именно Атман, който е идентичен с *Това* (Брахман), е произлязъл етерът, от етера — въздухът, от въздуха — огънят, от огъня — водата, от водата — земята.“ По-късните философи обясняват, че етерът (*акаша*) има само едно свойство — звук, въздухът още едно — допир, огънят притежава допълнително и цвят, водата четвърто — вкус, земята заедно с тези и мирис, че всяко от свойствата се появява като причина на следващото. Горните елементи, комбинирани в различни пропорции, пораждаат телата, а също и ума. Разрушаването на Вселената става по обратен ред, като всеки следващ елемент се разтваря в своята причина, предходния елемент, докато не остане никаква следа от проявената Вселена. Остава само Брахман. Така светът се проявява и се връща към Абсолюта. И това е безкрайната игра на последния, наричан също бог.

Основният индийски възглед за Реалността като върховен Дух, Брахман, който е иманентен в този свят и който не се побира само в него, води до някои важни учения като учението за *карма*, *самсара* и *мокша*.

Ако Брахман е вечната Реалност и ако ние не сме различни от него, раждането не може да бъде наше начало, нито смъртта — наш край. Душата е вечна, макар да изглежда, че се ражда и умира. Раждането всъщност е съединяване на елементите, които съставят нашето тяло, а смъртта — тяхното разпадане. Растежът и остаряването са промени, които засягат тялото. Но между душата и тялото има определена зависимост. Начинът на раждане, който душата приема, и видът на нейното съществуване са определени от нейното минало. Това пък е т.нар. „закон на карма“. *Карма* означава работа, дела и резултатите от тях. *Законът на карма* почива върху допускането, че сферата на морала е нещо установено. Той е морален еквивалент на физическия закон на причинността. Нашето настояще произтича от

нашето минало и нашето бъдеще зависи от нашето настояще. Докато концепцията за прераждането ни казва, че този ред на промяна е предопределен, *законът на карма* ни учи как да овладеем тази промяна.

Както посочихме, има два пътя, единият от които е пътят на боговете, на освобождението, а другият — пътят на хората. Тези, които живеят чист живот, отдаден на медитация и праведност, вървят по първия и след известен брой прераждания достигат блажения свят на Брахман, стават съвършени и накрая се сливат с него, като превъзможват всички светове. Това се нарича *крама-мукти* или постепенно освобождение. Тези, които са извършили някакви добри дела, са поели по втория път. Те достигат света на Луната, или средната сфера, и след преживяване на даденото им според делата блаженство се завръщат на земята, за да се преродят. Тези, които имат зад гърба си повече добри дела, се раждат в добри семейства, а тази с не дотам добри — в семейства с по-нисък социален статус или като животни. Неизвършилите нищо добро остават на земята, като се прераждат много ниско в скалата на живота. Но има хора, които горят от желание за освобождение и за които *крама-мукти* е твърде дълъг път. Те се отдават на строга дисциплина и живеят живота на светци. За тях Упанишадите предписват много по-бърз път, който може да бъде преминат в един човешки живот. Средствата за следването му са различни, но целта е една: индивидът да осъзнае с цялото си същество своето единство с Брахман, така че цялата видима вселена да изчезне за него. Крайното освобождение, освобождението от по-нататъшни прераждания, независимо по кой от описаните начини е придобито, се нарича *мокша*.

Така концепцията за прераждането е напълно рационална и заедно със *закона на карма*, който учи, че „каквото посееш, това и ще пожънеш“, дава на хората възможност да организират по определен, високонравствен начин своя живот, вместо да бъдат оставени на милостта на външните и случайни сили. За своето бъдещо, пък и сегашно положение човек може да благодари или да обвинява само себе си. Той не може да избяга от тази отговорност. Моралният закон е неумолим.

Но дали тази желязна верига от раждане и смърт е развила песимистичен манталитет у индиеца? Истина е, че неговият най-висш

идеал е освобождението от *самсара*. Но той не гледа на трансмиграцията със страх. Напротив, той я разглежда, особено раждането, като възможност за постигане на съвършенството. За него животът, живян в пълна забрава на Духа, е напразен, и обратно — животът, насочен към духовното, а оттам и към нравственото съвършенство, е великолепен.

От друга страна, *законът на карма* няма нищо общо с фатализма. Той не е външна съдба или сляп механизъм, от който не може да се избяга. Всичко, което той казва, е, че нашите сегашни блага са резултат от нашите минали действия. Що се отнася до бъдещето, ние сме свободни да го моделираме по собствено желание от сега нататък.

Мокша, или духовната свобода, която е последната цел на човека, не е непременно придобивка, която се получава след смъртта. Тя може да бъде реализирана сега и тук. Защото съгласно учението за единството на Брахман и душата или на Атман и, така да се каже, индивидуалните души, *мокша* е вечната природа на Абсолюта, а не пространствено-времево състояние. Онова, което пречи на душата да се реализира, да осъществи това единство, е нейното собствено незнание — *аджняна*. А школите, които не смятат за възможно постигането на освобождение приживе, говорят за просветление, което означава възвишен начин на съществуване, свобода от оковите на емпиричното *_Аз_* и незнанието.

Казахме, че последната реалност, Брахман, не може да се познае със средствата на опитното знание, че нашите пет сетива, колкото и изтънчени да са те, не могат да ни дадат и най-малка представа за Абсолюта, че действията на ума, които имат за основа сетивата, са също толкова безсилни. Освен това според някои от ученията на Упанишадите практически в познанието няма субект-обектно отношение, тъй като извън Брахман няма нищо. Ето защо познаването на Абсолюта може да бъде само процес на сливане с него, което е и крайната цел на всеки индивид. Така познание и освобождение стават синоними. Оттук и огромното значение на познанието през цялата история на индийската култура след Упанишадите.

Ще повторим, че Упанишадите разкриват различни методи на познание, но повечето са обединени в едно — стоят извън сферата на опитното знание, характерно за науката. С това се обяснява мистичният подход на Упанишадите и на много школи и учения след

тях. Тъй като Упанишадите наблягат на директното постигане на истината, те поставят ударение върху психическото разкриване. Според тях съществува начин на психическо развитие, което ни води към постигане на крайната истина. Във връзка с това голямо значение се придава на интуицията. Упанишадите говорят за надментална и надпонятийна интуиция, а също за витална и психическа. Всички те стоят в основата на различни методи на медитация.

Далеч преди науката да стигне до цялата сложност на психическото устройство на човека, Упанишадите дават ясно разбиране за устройството на нашето същество, за да направят възможно най-пълното разкриване на психическото в нас. Те представят систематичен опит за проникване в тайните на различните пластове на човека — физически, витален, умствен, психически и спиритуален, защото само когато цялата структура на нашата личност е разкрита, става възможно правилно да се оценят различните сили в човека.

Всяка от тези сили търси своето удовлетворение и без разбирането на тяхната природа човек не може да преодолее тяхното влияние и да се подготви за своята крайна цел. Оня, който истински преследва тази цел, трябва да постави всички вътрешни сили под контрол и да ги регулира така, че да постигне умствена и психическа хармония, преди да предприеме най-висока духовна реализация.

Упанишадите хвърлят обилна светлина върху природата на виталната и мисловната интуиция, но техният истински принос е в това, че отиват по-далеч и акцентират върху надмисловната интуиция. Те учат, че домисловните витални сили трябва да бъдат подчинени на божественото, преди да бъде предприето същинското духовно самоусъвършенствуване. За тази цел се предписва курс от упражнения, наречен *прана-упасана*. Психическите сили трябва да бъдат насочени в същата посока посредством други упражнения — *мана-упасана*, *виджняна-упасана* и др. Във всяка една от тези практики основното е да се навлезе по-дълбоко и да се активизира връзката между психическите и космическите сили. Това е възможно според Упанишадите, защото няма непреодолимо разграничение между вътрешното и външното, защото силите, действащи в природата и в човека, са идентични. Това пък прави възможно акумулирането на повече енергия, сила и способност за виждане и мъдрост чрез вливане

на допълнително от външните сили в нас, което пробужда нашите сили, премахва инертността и закостенялостта в нашата природа.

Непосредственият резултат от тези практики е премахването на спящото въздействие на по-ниските сили в човешката природа и тяхното превръщане в средство за изява на по-високите и в края на краищата на надмисловните сили на космическия разум. Този процес не е кратък и лек, защото нашият вътрешен живот е пронизан от въздействието на инстинктивни сили. За щастие те невинаги действуват хаотично. В тях също има порядък, тъй като те не са нещо различно от космическия психизъм.

Но организацията на нашето същество е само предварителното условие за неговото психическо отваряне, което, от една страна, пуска в ход взаимодействието на вътрешните и външните сили, и, от друга, дава свобода от ограниченията на човешката природа. Така вътрешното равновесие става основа за действителното осъществяване на взаимодействието на силите.

В случая е важно да се подчертае, че в медитацията Упанишадите наблягат на директното познание, а не на сетивата, затова медитацията е един вид затваряне на входовете на сетивата, спиране на „вълните на ума“, които смущават спокойствието на медитацията и му пречат да осъществи успешно дълбоко проникновение. Медитацията позволява на душата чрез психическо отваряне да се издигне в по-високите сфери на съществуване и да се докосне до вечното блаженство.

Плодовете на духовния живот обаче не свършват тук, тъй като тези реализации си остават спиритуални епизоди във времето. Те показват разширяване на съзнанието, но съзнанието, свързано с индивидуалния живот, не е извън времето. Окончателното освобождение предполага превъзможване на времето, пространството и собствената личност. То означава сливане на индивидуалното съзнание с Абсолюта и пълно и окончателно деперсонализиране. Упанишадите изясняват духовната практика, чрез която се постига това и която е свършено различна от психическия опит, от делото, богочитането и т.н. Тя е знание, различно от медитацията. Тя е надконцептуална реализация, която превишава истините, постигнати с ума и интуицията, човешките идеали, иманентните спиритуални ценности, тъй като те се съдържат в персоналното съзнание, а не в Абсолюта.

* * *

Със своята дълбочина и прецизност ученията на *Упанишадите* възбудили умовете на мислещите хора, но имали един съществен недостатък: те оставили неудовлетворено религиозното чувство, което не можело да намери опора в джунглата на абстрактната мисъл. За обикновения човек овладяването на толкова дълбоко знание се оказало утопия. Освен това, макар косвено *Упанишадите* да отричали ритуалната практика (*яджна*) като начин на спасение, те не предписвали заместител, който обикновеният човек да следва. За водачите на мисълта обаче било възможно да се върнат към политеизма на ранните ведически текстове или да почитат божества, контролирани от хора както при брахманизма. Очертало се ново и по-високо развитие, а златните зърна на философската мисъл от *Упанишадите*, на чиято основа щяла да избуи по-късно индийската мъдрост, останали. Практически нямало значително учение, което съзнателно или несъзнателно, в една или друга степен не било повлияно от *Упанишадите*. Сега обаче кризата била налице.

Следващото религиозно и философско развитие не било еднопосочно, макар всички системи да имали своето начало в *Упанишадите*. Всички те били обединени от стремежа да преодолеят очертаните недостатъци, но подхождали по различен начин. Едни поставяли на първо място вярата в един човекообразен бог, почитан с религиозно преклонение (*бхакти*) в противовес на Брахман, който трябвало да бъде постиган чрез медитация и знание. Други избрали широкия практически възглед върху всекидневния живот, поставяйки ударение върху морала и заглушавайки метафизичните разисквания върху бога и душата. Те наблюдавали също върху контролирането на волята и емоциите и смятали праведните действия на човека за единствено средство за спасение. Трети, неудовлетворени от мистицизма на *Упанишадите*, възприели рационална интерпретация на всички проблеми на човешкия живот и предприели опит да ги решат с аналитичен подход. Друга една посока очертала решителен отказ от сложната практика на жертвоприношения, проповядвана в *брахманите*, и зачитане светостта на всяко живо същество.

Най-значителните промени били осъществени от *бхагаватизма*, *будизма* и *джайнизма*, появили се независимо един от друг около VI в. пр.н.е. Техните основатели били действителни исторически личности. Гаутама Буда, роден около 532 г. пр.н.е. в клана Шакия, живял около осемдесет години. Вардхамана Махавира, считан за основател на Джайна, бил роден около 539 година край Вайшали, столица на друг род Личави, живял около седемдесет години. Последователите на джайнизма смятат, че преди него са живели двадесет и трима *тиртханкари* — пророци на тази религия (букв. проправящи бродове). Но като разработена система и организация Джайна печели популярност именно с него. Основателят на бхагаватизма Кришна-Васудева произхожда от рода на кшатрии от Матхура, широко известен още от времето от *брахманите*. В Упанишадите се срещат някои от ученията на Кришна, които той възприема от друг учител и които получават пълно изложение в *Бхагавадгита*. Едно споменаване в Упанишадите показва, че Кришна живял до VI в. пр.н.е. Неговото обожествяване и особено любовните му истории със селските овчарки (*гопи*) и връзката му с Радха, любими теми на индийския фолклор, са от значително по-късно време.

Тези религии са ни повече, ни по-малко бунт или решително скъсване с възприетите тогава религиозни вярвания и имат изключително важна роля в по-нататъшното религиозно и философско развитие на Индия. Те са част от многобройните движения за реформиране на религията.

Най-умерена от трите религии е тази на *Бхагавата*. На мястото на Абсолютния дух тя издига човекообразния бог Хари, който не може да бъде видян от онези, които следват традиционния начин на богопочитане — жертвоприношенията и аскетизма. Той се открива само на онези, които го почитат с любов и религиозно преклонение (*бхакти*). *Бхагавата* се обявява решително против избиването на животните, а и против абстрактното знание като средство за постигане на бога.

Будизмът, най-краен от трите, също като *Бхагавата* отрича жертвоприношенията и аскетизма и поддържал светостта на живота във всяко същество, но стига по-далеч. Той не признава никакъв човекообразен бог и никакъв върховен бог изобщо. Нито *бхакти*, нито знанието за бог имат място в него. Вместо това като единствено

средство за постигане на спасение будизмът предлага високия нравствен живот. Той отрича боговдъхновеността на ведическата литература и не приема тогавашния социален ред, по-специално твърдо установената кастова система.

Джайнизмът приема повечето от тези положения, но разглежда аскетизма като основно средство за спасение. Освен това неговите философски концепции са различни. Джайнистите вярват във вечността на индивидуалните души. Противно на Упанишадите Джайна разглежда всяка индивидуална душа като вечна и не предлага концепция за една вечна душа (*Атман*), в която индивидуалните души се разтварят. Тези доктрини естествено са разработени в сложна и завършена логическа форма.

За да посрещне предизвикателствата на новите религиозни системи, ортодоксалната религия предприема действия в две посоки. От една страна, кодифицира и систематизира своите религиозни и философски доктрини и ги поставя върху основата на логиката и, от друга, опитва се да отслаби влиянието на неортодоксалните системи, като възприема от тях онези елементи, които имат най-широк отзвук сред хората.

Религиозно-философската култура в периода между 400–200 г. пр.н.е. е резултат от противоборството на тези сили. През този период се формират шестте философски школи: *Няя*, *Вайшешика*, *Самкхя*, *Йога*, *Пурва-Миманса* и *Веданта*. От тях Пурва-Миманса се опитва да даде рационална и философска интерпретация на ведическите учения и по-специално на системата на жертвоприношения. Като отделна теистична система в рамките на ортодоксалното направление се развива *шиваизмът*. Чрез идентифициране на обожествения Кришна с ведическия бог Вишну *бхагаватизмът* бива привлечен на страната на ортодоксалното направление. Преобразуваната ортодоксална религия се популяризира чрез създадените по това време епически поеми *Махабхарата* и *Рамаяна*. Извън ортодоксалната линия остават будизмът и Джайна, а будизмът се разпространява далеч зад границите на Индия и се превръща в световна религия. Това развитие доминира и през следващите пет века.

Четвърти век от новата ера бележи нов поврат в религиозната история на Индия. Постепенно започва да доминира реформираната брахманска религия и да западат будизмът и джайнизмът. До XII в.

будизмът почти изчезва от Индия, а джайнизмът се запазва само в западната част на страната. И така основните моменти на религиозното развитие през този период са: западане на будизма; залез на джайнизма; примиряването на ведическата религия със сектантството и развитие на синтетичния индуизъм; развитие на шиваизма, вишнуизма и шактизма, както и на други по-малки религиозни секти и народни вярвания; въвеждане на нови религии като християнството и зороастризма.

Това сложно и многообразно развитие се определя както от външни, така и от вътрешни фактори. Между първите може би най-важно е наличието или отсъствието на патронаж от страна на официалната власт, а между вторите — постепенното идейно израждане на едни религии и възходящо идейно развитие на други. Но към това ще се върнем отново. Сега се налага да кажем няколко думи за еволюцията на синтетичния индуизъм, характерен и за съвременните религиозни вярвания в Индия.

Със западането на будизма и джайнизма брахманската религия постепенно придобива по-голямо значение. Но тя вече не е хомогенна. Тя включва ортодоксалния брахманизъм, с други думи, това, което е останало от ведическия култ, и различните сектантски религии от ортодоксалното направление като шиваизъм, вишнуизъм и шактизъм, всяка от които продължава да запазва своя характер. Една от най-интересните тенденции на брахманизма през този период обаче е духът на примирение и хармония между ортодоксалната и сектантските форми вътре в него. Най-забележителният израз на това е теологичната концепция за Тримурти — появата на върховния бог в три форми — на Брахма, Вишну и Шива. Брахма създателят не е Брахман, не е Абсолют, а негово бледо човекообразно отражение. Той никога не е имал значението, което имат Шива или Вишну, и различните секти често приемат Тримурти за манифестация на Шива или Вишну, които поотделно се схващат като Брахман или Абсолют. А това пък е влияние от Упанишадите.

Запазвайки духа на примирение, хиндуистите и до днес се разделят на две категории. Едните — повече сектанти, които отдават преклонение само на техния бог — Вишну, Шива, Шакти, и другите — последователи на брахманизма изобщо, които почитат всички тези и други богове, макар че са особено привързани към един от тях.

Друга проява на примирение на различните секти е опитът да се идентифицират Вишну и Шива. Образът на Хари — Хара, е видим символ на тази доктрина. Въпреки съществуването на крайно сектантство, което не толерира друг бог освен собствения, основната маса хиндуисти, следвайки една или друга секта, имат обща почит към всички хиндуистки богове.

ДЖАЙНА

Религиозната и философска система, известна като *джайнизъм*, някога, по време на своите първосъздатели, била наричана *шрамана* и още *ниргантха*. *Шрамана* — защото била част от т.нар. „шрамански учения“, които отричали изцяло авторитета на Ведите, и *ниргантха* — защото поставяла ударение върху непритежаването на материални блага и отказа от собствен дом за последователите. Тя проповядвала, че победата над лошите навици на привързаност и омраза трябва да бъде непосредствената цел на всеки индивид. Тя учела, че не само хората, но и всички същества са равни по своята същност и на тази основа забранявала всяко насилие. Онези, които издигнали и осъществили тези идеали, били наричани *джини*, победители, а тяхната религия постепенно станала известна като *джайнизъм*.

В условията на остра борба с ортодоксалната религия и на силно изразено съперничество с останалите шрамански учения и особено с будизма джайнистите не само доразработвали и отстоявали своите принципи, но и непрестанно внушавали, че тяхното учение притежава дълбока древност. За това те, изглежда, имали известно основание. Според твърденията им техният първи пророк Ришабха живял много преди всички шрамански учители. В най-ранната литература от времето на *брахманите* се споменава за съществуването на религиозно общество, което се обявявало решително против авторитета на Ведите и практиката на жертвоприношения. Според джайнистите по време на войната, описана в *Махабхарата* и състояла се в действителност след установяване на ариите в долините на Ганг и Ямуна, това религиозно общество било оглавявано от Неминатха, който принадлежал към рода на Кришна. Той бил двадесет и вторият *тиртханкара*. При следващия, двадесет и третия, Паршванатха, живял през VIII в. пр.н.е., общността придобила широко влияние и станала основа за обособилите се по-късно джайнистка и будистка общности, оглавявани съответно от Махавира и Буда.

Колкото и свободно да се свързват действителните събития и имена с легендата, очевидно е, че джайнизмът включва в своето учение идеи от едно или повече неортодоксални учения и позоваването на тези отдавнашни идеи било силен коз в борбата му против будизма, който се разглежда като по-млад и произведен по отношение на първия.

Махавира, двадесет и четвъртият и последен пророк на джайнизма, роден под името Вардхамана, живял около двеста и петдесет години след Паршванатха. Майка му била дъщеря на владетеля на Вайшали, а баща му — виден велможа. Той получил образование и възпитание, отредено за принцове. Тук, по средното течение на Ганг в днешния щат Бихар, преобладавали *вратиите* — индийци, които не признавали *Ведите*. Това изглежда предопредило мисленето и реформаторската дейност на Махавира.

Макар и женен с дете, на тридесетгодишна възраст той станал монах и скоро след това приел пълна *аскеза*, като се отказал от всякакво облекло. Отдал се на интензивно самонаказание и медитация в продължение на дванадесет години, през което време изтърпял много унижения от невежите. Най-накрая получил просветление на брега на реката Риджупалика. Оттогава бил наричан Махавира, Велик герой.

По време на своето подвижничество Вардхамана отива в Наланда, един от тогавашните религиозни центрове, при главата на *адживиките* Госала и остава като негов ученик в продължение на шест години. Разделили се поради сериозни различия по редица основни въпроси. Джайнистките текстове описват доста подробно тяхното скъсване, за да подчертаят приноса на своя учител като дълбок и оригинален мислител.

След като скъсва с школата Адживика и получава просветление, Махавира основава своя община и обединява около себе си много ученици — монаси и миряни.

Неговият главен принос е популяризирането на принципа на неувреждане, *ахимса*, на чиято основа създава етически кодекс за миряни, както и за монаси. Като обосновка на това етическо учение той разработва своята философия на седемте истини. В основаната от него община допуска всички желаещи без оглед на каста и социален статус и въвежда система на доброволно посвещаване в новата вяра.

Махавира оставил след себе си добре организиран религиозен орден, чрез усилията на който жертвоприношенията на животни били почти напълно изоставени и ненасилието било твърдо установено като правило в живота даже сред онези слоеве от населението, които не изповядвали неговата вяра. Учението му постепенно се разпространило из цялата страна и към времето на появата на Александър Македонски в Индия според Мегастен по брега на Инд можело да се срещнат адживики или по-вероятно джайнистки монаси.

Силен тласък за разпространението на джайнизма дал царският патронаж. Твърди се, че великият император Чандрагупта Мауря, първият голям владетел, който след нашествието на Александър обединява страната, бил ревностен последовател на новата религия. Той се отказал от трона и последвал като обикновен монах и ученик главата на джайнистите — тогава Бхадрабаху, в неговия подход заедно с група монаси в Декан — Южна Индия. За това свидетелства един каменен надпис край Майсур на хълм, който и сега носи името Чандрагири. През II в. пр.н.е. Кхаравела, владетел на Калинга, днешния щат Ориса, приел джайнизма и го популяризировал, като издигнал редица свещени места. През първите векове на новата ера Матхура на север и Шраванабелгола на юг станали главни центрове на джайнистката религия, както се вижда от големия брой надписи, изображения и други паметници, разкрити по тези места.

От V до XII в. много царски династии в цялата страна и особено на юг и запад дали своя патронаж на тази религия. Построени били много храмове, появили се забележителни произведения на литературата и изобразителното изкуство, които заемат внушително място в културното наследство на Индия. В по-късни времена и до днес основни крепости на религията остават Гуджарат, Катявар и част от Раджастан на север, където преобладава сектата *шветамбара*, и Майсур и Хайдарабад на юг със сектата *дигамбара*.

Главните секти на джайнизма са току-що споменатите. Разликата между тях не засяга основните религиозни принципи. Тя се отнася до някои епизоди от живота на Махавира, типа храна, приемана от проповедниците, и по въпроса дали жените могат да постигнат *нирвана* или не. Но главното различие се отнася до ползването на дрехи, т.е. до строгостта на аскетизма. Монасите *шветамбара* носят бели дрехи, докато *дигамбара* ходят напълно голи.

Не е ясно кога и защо е настъпила *схизмата*. Някои се позовават на това, че предпоследният *тиртханкара* не изисквал от своите последователи да ходят голи, докато последният настоявал на това. Повечето изследователи смятат, че разделянето станало около 200 г. след Махавира. Разказва се, че по време на Чандрагупта Мауря настанал глад в продължение на 12 години. В това време главата на джайнистите Бхадрабаху напуснал Магадха и се преселил на юг, заедно с много последователи в това число както споменахме и със самия император. В Магадха той оставил свой заместник. Последният свикал събор в Паталипутра във връзка с опазването и уточняването на свещените текстове. Съборът натъкмил първите десет от четиринадесетте оригинални свещени текста *пурви* в дванадесет части, наречени *анги*, и разрешил на проповедниците да носят бели дрехи. Когато отишлите на юг се завърнали и видели това, протестирали енергично, но не могли да постигнат отмяна на решението. Така се образували двете секти, а по-късно *дигамбара* отказали да приемат и другото решение на събора — уточнените свещени текстове.

Джайнистите вярват, че свещените текстове са разкрити от Сарваджня, всезнаещото Същество. Редакцията и канонизирането им били подчинени на строго определени принципи. Те не трябвало да бъдат в противоречие с критериите за правилно знание. Трябвало да водят хората към последните цели — *сварга* и *мокша*, трябвало да дават точна информацията относно природата на света и да изяснят четирите стремежа в човешкия живот — *дхарма* (религиозно поведение), *артха* (богатство), *кама* (удоволствие) и *мокша* (освобождение).

Тъй като *дигамбара* продължавали да не признават уточнените свещени текстове, а разцеплението се отразило неблагоприятно върху джайнизма като цяло, през V в. от новата ера във Валабхи, Гуджарат, бил свикан втори събор. Утвърдените тук текстове обслужват главно *дигамбара*, тъй като по това време сектата на *шветамбара* вече започнала да се размива поради по-голямата си близост с индуизма. Разликите в текстовете обаче не са съществени, тъй като имат една и съща основа. С течение на времето джайнистката литература необикновено нараства и включва освен *сутрите* — първоначалните произведения — много коментари. Към тях се прибавят различни трудове по граматика и други научни дисциплини.

Всяко учение, колкото и сложно да е то, може да се изрази в една идея. Но какво напрежение на волята, на разума и на чувствата е необходимо, за да бъде разбрана и правилно осмислена тя и още повече — да стане твоя идея. Цялото учение на Упанишадите се съдържа в израза: *Tat tvam asi* (Това си ти). Цялото учение на джайнизма може да се изрази така: „Бъди преди всичко човек, защото царството на бога принадлежи на човеците.“

За да бъде разбрано учението на джайнизма, трябва най-напред да се схване неговият етически смисъл. Трябва да не се забравя основополагащото място на два принципа: принципа на равенството и принципа на ненасилието.

За джайнизма концепцията за равенство, *самая*, е идентична с концепцията за Брахман в Упанишадите. Тя е другото име на всеобщото, което определя цялото религиозно поведение и философската мисъл, а оня, който въплъщава този принцип, е като брахмана за брахманизма.

Между дванадесетте части на джайнистките свещени текстове *Самая* заема първо и най-видно място. В нея най-ясно са изложени религиозните и философските възгледи на Махавира, които поставят ударение върху равенството. В джайнизма има шест задължителни обряда, от които *самая* е най-важният. Когато аскет или мирянин дава обет за следване на джайнисткото религиозно поведение, той произнася следната клетва: „Задължавам се да съблюдавам принципа на равенство“. И по-нататък: „Аз се отвърщам от вредоносни дела според силите си.“

Според този принцип всички физически, психически и други различия между едно същество и друго са само насложени, т.е. дължат се на закона на карма и не са вътрешно присъщи. От това следва, че най-малко развитото същество, като растителния организъм, може да се развие в човешко същество и чрез духовна еволюция да получи абсолютна свобода от преражданията, и обратно — едно човешко същество може да се върне до положението на растителен организъм. Но самото равенство не е в равните възможности на съществата, а в тяхната еднаква духовна основа, в Атман, когото еднакво въплъщават, но в различна степен разкриват всички същества. Принципът на равенство е възприет и във философските школи на *Самкхя*, *Йога* и др. По-късно той пронизва евангелието на индуизма — *Бхагавадгита*.

Принципът на равенство намира израз в другия основен принцип — ненасилието, прилаган последователно в религиозното поведение и във философската мисъл. Джайнизмът не подкрепя никое религиозно действие и действие изобщо, което не утвърждава насилията. Всички негови ритуали са формулирани около това. И макар че всяка религиозна школа слага ударение в една или друга степен върху ненасилието, изключителната важност и широкото приложение, което този принцип има в джайнизма, не се срещат в никоя друга школа. В областта на философското мислене той предопределя доктрината за неабсолютизма, според която упоритото настояване на собственото становище или начин на мислене, разглеждани като пълна и последна истина, е в противоречие с принципа на равенството. За да проследят напълно принципа на ненасилието, джайнистите създават своя наука за Атман, наука за карма, за поведението (*чаритра*) и за Вселената (*лока*). А за да обяснят принципа на неабсолютизма, създават наука за свещените текстове и наука за логиката и средствата на познанието (*прамана*).

Така джайнизмът се оформя като особена школа със свой оригинален принос в индийското религиозно мислене. В същото време не бива да се забравя, че както и останалите неортодоксални школи, изпитали доста силното влияние на *Упанишадите*, той не е абсолютно независимо учение. По редица основни положения той е близък до индуизма и будизма. Достатъчно е да се спомене, че приема напълно кармичния закон, принципа за прераждането и идеала за крайната цел на човешкото съществуване, освобождението от преражданията.

Има още нещо важно: той не е абсолютно независим от Ведите, макар по традиционното деление на философските и религиозните школи да се числи към онези, които не признават техния авторитет. Отхвърлянето на религиозната практика на жертвоприношения не е само негова заслуга. Още в най-ранната ведическа литература се набелязват двете тенденции — на утвърждаване и на отричане на тази практика.

Според джайнизма не е имало сътворение на света, нито е необходим творец като негова причина. Поради това и поради факта, че отрича авторитета на Ведите, той често прибързано е разглеждан като атеистична религия. Но атеизмът се свързва със семитската и християнската концепция за твореца. Оня, който не приема твореца, е

атеист. Тук, както и при будизма и други школи, нещата стоят по-различно.

Джайнистите настояват, че след пълното овладяване на карма и разкъсване веригата на прераждания *Азът* съществува в своята върховна чистота като *сиддха-парамещин*, притежаващ безкрайна способност за възприемане, безкрайно знание, безкрайно блаженство и безкрайна сила. В това си състояние той е победител на преражданията, той е *джина* и идеал за следване от другите.

Следващата, по-ниска степен на освобождение е тази на *архат-парамещин*. Тя е твърде важна от човешка гледна точка, защото *архатите* или *тиртханкарите* откриват на хората пътя към спасението и създават всички свещени текстове, описващи този път. *Тиртханкарите* са като основателите на различните религии или като *аватарите* — превъплъщения на божествата от хиндуисткия пантеон, както например Кришна, Рама и др. са превъплъщение на Вишну. Чрез системно практикуване на йога и разрушаване на най-силните връзки със света на човешките желания *тиртханкарите* добиват върховни познания в този свят. Постигайки съвършена чистота на своето *Аз*, ненакърнявана от несъвършенствата на тялото, което все още се свързва с *Аза*, изпълнени с мирова любов и състрадание към всички живи същества, почитани от боговете от трите свята, *тиртханкарите* прекарват известно време на Земята, за да прочистят пътя за освобождението на душите. Те се радват на особена почит и всеки от тях е свързан с пет вида празненства, следващи различните степени на самоосъществяване на пророка. Празненствата придават особен колорит на джайнистката религиозна практика.

Освен горните две степени на освобождение съществуват още три, които не са пълно освобождение от *самсара*, но са важни етапи по пътя към крайната цел. Така например в третата индивидът трябва да се освободи от привързаността си към външните неща, трябва да е изпълнен с всеобщо съчувствие и любов към живите същества, трябва да бъде движен от „трите скъпоценности“ — правилна вяра, правилно знание, правилно поведение; трябва да бъде съвършено чужд на ниските чувства гняв и честолюбие, да притежава сигурно знание относно природата на реалния свят, да не бъде движен от желание за самовъзвеличаване или самохвалство, да служи с цяло сърце за освобождаването на другите и т.н.

Тези пет степени или пет вида личности се почитат от джайнистите като възплъщение на идеала в различни негови етапи.

Философията на джайнизма е близка до ортодоксалната философска система Самкхя, която също отхвърля идеята за бога като творец, утвърждава, че светът е пълен с печал, приема теорията за карма и трансмиграцията на душата.

Джайнистката философия е дуалистична. Тя приема, че човешката личност се състои от два елемента — *джива* (душа) и *аджива* (материя) и че докато материалната субстанция е разрушима, душата е безсмъртна. Спасението на отделната личност е възможно чрез духовно усъвършенстване. Или казано по-кратко, тази философия може да бъде изразена така: *живото* (душата) и *неживото* (материята) чрез своето свързване поражда известни сили, които причиняват раждане, смърт и различни преживявания. Този процес би могло да бъде спряно, а силите — разрушени, чрез система от действия за религиозно самоусъвършенстване, водещи към *нирвана* (освобождение). По обичайната философска практика тази формула е разчленена на седем истини (*татви*). На основата на тези истини джайнистката философия утвърждава, че ако човек желае да постигне *нирвана*, трябва да разруши кармата, т.е. последствията от мирските деяния. Той може да направи това постепенно, като избягва лошите постъпки. Така кармата престава да действа. За да се подготви за такава задача, индивидът трябва да съблюдава петте принципа на религията — *сатя* (истина, правдивост), *ахимса* (ненасилие), *апариграха* (непритежание на собственост), *астея* (неприемане на нищо, което не е доброволно дадено), *брахмачаря* (безбрачие).

Както казахме, според джайнистката философия видимият свят е несътворен и вечен. Но това не означава, че е неподвижен. Той се характеризира с възникване, западане и постоянство или поява и изчезване в самото постоянство. Вътрешният механизъм на променящия се свят би могъл да се опише като единство и борба на противоположностите в безначалното и безкрайното време.

Всеки реален предмет възплъщава в себе си утвърдителен и отричащ аспект, синтезирани и държани заедно от неговата собствена комплексна природа. Той поддържа своята идентичност и постоянство само чрез безкрайния процес на промяна, изразяваща се в зараждане,

развитие и упадък — идентичност и постоянство в многообразието и промяната.

Джайнистката метафизика говори за пет субстанции (*дравя*), или крайни реалности: *джива* (душа), *пудгала* (материя), принцип на движение (*дхарма*), принцип на покой (*адхарма*) и пространство (*акаша*). Те са съставните елементи на Космоса. От тях само материята е веществена, останалите не са, макар че притежават пространствени отношения. От друга страна, само *джива* е съзнателна. Към петте субстанции се прибавя още една — *кала* (време), която за разлика от първите, както се е смятало тогава, няма отношение към пространството.

Всички субстанции се проявяват чрез определени качества и модификации. Изчезването на едно качество или вид и появата на други, докато субстанцията остава постоянна и непроменена, е характеристика на всяка субстанция, тъй както от златото могат да се направят безброй украшения, но всички те имат една субстанция — злато.

Джайнистката метафизика не признава качество без субстанция и субстанция без качество, за разлика от други философски системи, които ги разглеждат отделно и търсят някакъв друг принцип за връзка между тях.

С твърдението, че има душа и не-душа, се изчерпва всичко, което съществува във Вселената.

Душата, или съзнателната субстанция, у джайнизма притежава основните качества възприятие и знание. Тя не може да бъде характеризирана с материални и пространствени мерки, не може да се възприеме чрез сетивата. Във видимия свят тя винаги е свързана с конкретно органично тяло и носи характеристиките на живо същество със сетивни органи. В своето несвързано с материята състояние тя е подобна на Атман в Упанишадите.

Като активен деятел тя е непосредствена причина на своята карма и изпитва плодовете от нея. От казаното следва, че тя е познаващият субект, деятел и обект на последствията от своите действия.

Във Вселената има безброй души и те запазват своята индивидуалност, без да се сливат с някакво върховно същество. Това е важно отличие от схващането, изложено в Упанишадите. *Джива*,

свързана с физическо тяло, се нарича *самсариджива*, за разлика от нейното състояние като чист Атман. Тя има различни степени на изява в зависимост от това с какво тяло е свързана. Джайнистката философия различава душите в света според развитието на сетивните органи на съществата, с които те са свързани. Най-ниският клас души са тези, които имат един сетивен орган. Следващите по възходящ ред са свързани с два, три, четири и пет сетивни органа. Освен с петте сетивни органа най-високият клас души са свързани и с ума. Първият и най-нисък клас души са тези на дърветата и растенията, които притежават способността за асимилация, растеж, упадък и репродуциране. Те имат само един сетивен орган — тактилен. Към този клас принадлежат и микроскопичните организми с един сетивен орган — също за допир. Червеите са следващият клас — с органи за допир и вкус; мравките — по-горният — с органи допълнително за мирис; пчелите — следващият с орган допълнително за зрение; висшите животни се включват в петия клас — и със слух. Човекът, разбира се, е от най-високия, като към всичко останало притежава и привилегията да мисли.

Тъй като съзнанието е основна характеристика на душата, способността да се познава е вътрешно присъща на всяко живо същество, разбира се, в различна степен. Както казахме обаче, има вътрешно равенство между всички души, независимо дали са свързани с растителни организми, насекоми, животни или човешки същества, и ако се върнем към един от двата главни изходни принципа на системата, ненасилието, ще видим още по-убедително как той е свързан с принципа на равенството. Философската основа на ненасилието се състои именно в това, че като дуалистична система джайнизмът допуска реален плурализъм на вътрешната същност на съществата — душите, и установява ненасилието на основата на тяхното вътрешно равенство, докато недуалистичните системи го утвърждават на основата на тяхното вътрешно единство.

Всичко, което не е душа, според метафизиката на джайнизма съставя втората реалност и се обединява под понятието *аджива*. Това е безжизнена субстанция, чиято главна характеристика е липсата на съзнание. Тя се представя в пет вида или в пет отделни субстанции (*дравя*). Първата от тях е *пудгала* (материя) и включва всичко, което може да се възприеме от сетивата. Тя съставя физическата основа на

Вселената, както душата — психическата. Елементите на природата — земя, вода, огън и въздух, са обемните форми на материята. Най-фината и неуловима за възприятието е атомът (*параману*). Топлината, светлината, сянката и тъмнината са форми на фина материя, чиито съставки са в постоянно движение, пораждащо непрестанния поток на съединение и разединение и в резултат на това — различни форми. От комбинации на атомите се получават агрегати, наречени *скандха* — от молекули с два атома до най-големи, като цялата физическа вселена. Елементите, популярни в древната мисъл — земя, вода, огън и въздух, са само определени агрегати от атоми.

Материята е безкрайна както душата и нейното количество във Вселената остава постоянно. Всичко това звучи твърде съвременно, но е почерпано от свещените текстове на джайнизма, които са далеч по-стари от времето на тяхното първо подреждане и канонизиране. Но Вселената, както стана ясно, не е натрупване на безжизнена маса. Тя не е и нищо друго освен взаимодействие на двете фундаментални субстанции — *джива* (принципът на съзнанието) и *аджива* (безсъзнателната материя). Субстанцията, която има инициативно влияние по отношение на другата (на принципа на съзнанието в неговото конкретно съществуване), е материята. Тя именно се свързва с душата по различни начини и определя нейните различни възможности. Но принципът на съзнанието има вътрешни сили, които, ако бъдат правилно насочени, могат да освободят съзнанието от влиянието на материята. Така че Вселената е поле на взаимно влияние на съзнанието и материята и прекратяването на това влияние означава край на видимия свят. Разбира се, край в очертания вече относителен смисъл.

Душата и материята, както видяхме, представляват главните субстанции в джайнистката метафизика. Те са активните принципи, за разлика от останалите *дравя*.

Дхарма и *адхарма*, принципът на движение и принципът на покой, са две категории, характерни само за джайнизма. Без да могат да бъдат възприемани сами по себе си, те служат като условие за движението и покоя. Самото движение в света се осъществява от активните субстанции — душата и материята. Но докато последните са способни на движение, определено от съответни действени причини, това движение зависи от наличието на недействения принцип *дхарма*.

Подобно на това, когато движещият се обект — жив или нежив — дойде до състояние на покой, необходимо е наличието на противоположния недействен принцип — *адхарма*

Без тези два принципа не би имало определена структура на света. Той би се разпаднал на първични атоми, разпръснати в безкрайното пространство. Така че онова, което поддържа света като свят и което пречи на неговата дезинтеграция в хаос, е наличието на тези два принципа. Благодарение на тях, въпреки безкрайното движение на материята, съществуват определени форми в определено време. Принципът на движение и принципът на покой са вътрешно необходими характеристики на диалектичката природа на света.

Четвъртата *аджива*, или следващата *дравя*, е *акаша* (пространството), която също като предишните две е нематериална субстанция. Нейната природа се състои в това да предостави място за съществуването на всички останали същности. Пространството е безкрайно, но се разглежда в две части — като част, заета от физическия свят, и част, стояща извън това. Петата и последна *аджива* е *кала* (времето), което предхожда света в неговото конкретно проявление. Състои се от отделни независими малки части, които се подреждат последователно и никога паралелно. В джайнистката метафизика времето е необходима категория на съществуването. Целият свят, състоящ се от материя и душа, е в процес на промяна — еволюция или инволюция. Промените, включващи растеж и упадък, образуват самата същност на света. Процесът на промени без време е просто немислим. Само по себе си то е безначално и безкрайно и за практически цели се дели на минути, часове, дни, месеци и т.н. според движението на Слънцето и Луната.

Що се отнася до природата на съществуването, джайнистките философи прилагат последователно своя диалектически подход. Съществуването за тях се състои от три фактора, действащи едновременно — произвеждане, западане и неизменност. От гледна точка на същинската си природа нещата са постоянни и неизменни. От гледна точка на техните случайни характеристики те възникват и загиват. Душата е неизменна сама по себе си, но нейните отношения с тялото имат начало и край. Дадена точка в пространството е същата, но онова, което я заема, е различно в различно време. Времето е винаги същото, но събитията, свързани с него, често се променят.

Джайнистката метафизика разработва характерно само за нея учение за начина на връзка между материята и душата. За тази цел създава понятието *кармична материя* и *кармично тяло*. Според нея съществуват фини материални частици, които формират градивния материал на фино тяло, наречено *кармана-шарира*. То именно е свързано с всяка душа и я въплъщава през целия период на прераждания до окончателното освобождение на душата от всяка материя. Видимото органично тяло, което се ражда от родители, поддържа се с храна и е предмет на болести, остаряване и смърт, е нещо съвсем друго. То е онова, което се изоставя от душата в момента на смъртта. Кармичното тяло е носителят на чистото съзнание, но тъкмо то е отговорно за промените на Атман при поредицата прераждания, защото Атман е само чисто съзнание, чиято вътрешна чистота се загубва или намалява при свързването му с материята. Кармичното тяло представлява ядрото, около което се оформя видимото тяло.

Съгласно тази концепция създаването на кармично тяло представлява основата на живота в *самсара* и дезинтеграцията му води до окончателното освобождение на душата.

Създаването на кармично тяло се извършва, когато поток от кармични молекули се привлича от душата според нейния предишен опит или заслуги. Този материал обвива душата като пашкула на копринената буба и действа като препятствие за свободната изява на същинските ѝ качества. В следващия етап кармичната материя се втвърдява в кармично тяло. Ограничението, което то създава за душата, е с различна напрегнатост и продължителност. Ако *джива* не съзнава своите истински качества и се идентифицира с обектите, чужди на нея, втвърдяването на кармичния пашкул продължава. Но когато разбира своята природа като различна от материалния свят, тя се старее да се освободи от мрежата на преражданията, основна причина за които е кармичното тяло.

Съобразно това първата стъпка на освобождаване от оковите на *самсара* е да се спре потокът на кармична материя. Това се постига чрез развитието на такава психическа нагласа, която е чужда на съблазните от страна на външните обекти и осигурява концентриране върху своята собствена природа. На практика това се постига чрез йога. Следващата стъпка е насочена към това да се разхлабят връзките

в натрупаната вече материя и накрая да се отърсим от нея. Това се постига чрез концентриране на вниманието и систематичен стремеж да се разбере собствената природа чрез съответна медитация. В резултат на това кармичното тяло постепенно се изтощава и накрая отпада. Паралелно с този напрегнат процес същинските качества на Атман стават все по-ясно очертани, докато заблестят с пълна светлина в безкрайното си величие и слава. Това състояние е *мокша* — пълно освобождаване. *Джива*, обвързана преди това с материята и следователно с преражданията, сега става чиста душа с абсолютно знание, абсолютна сила и абсолютно блаженство.

Джайнистката теория на познанието се изгражда върху същия принцип, както и тази на Упанишадите, но тя съдържа редица нови и оригинални моменти. Знанието за нея е вътрешно качество на *джива*, но то е задържано или възпрепятствано от кармичното тяло, докато трае процесът на трансмиграция. Ето защо процесът на познание е всъщност процес на разкриване на истинската същност на *джива* като чисто съзнание.

Знанието е в пряка зависимост от духовното развитие и има пет степени. Първата и най-широко постигана е резултат от обикновения познавателен процес, обусловен от възприятията на сетивните органи и на умозаклученията, основани на тях. Следващата по-висока степен е тази на знанието, разкрито от свещените текстове, които, както знаем, са разкрити на света от Сарваджня. Третата може да се нарече най-общо ясновидство. Джайнистите, както и други индийски мислители, отдават особено значение на свръхсетивните възприятия, заложили като възможност у всеки човек и особено развити при някои хора. Посредством тях могат да се видят неща, ставащи на голямо разстояние и в отдалечено време. Без помощта на петте сетива се постига и следващият тип знание — знанието на мисли в други умове или телепатия. Това е директен достъп до ума на други и тази способност се постига чрез продължително практикуване на йога. Накрая естествено идва безкрайното, абсолютното знание, което душата постига като резултат от пълно освобождаване, или *мокша*. От посочените първите два вида са опосредствувани знания, а останалите са знания, получени непосредствено от душата. Но всички те са насочени към разкриване същността на реалните обекти във видимия свят и към самопознанието на душата.

За разлика от други школи джайнистите признават обективното съществуване на предметите и явленията във видимия свят и разглеждат тяхното познание като необходимо условие за самопознанието на душата. Обърната към видимия свят, тя е единственият познаващ субект. Обърната към себе си, тя е субект и обект на познанието едновременно.

Джайнистката логика представлява значително научно постижение и е може би най-оригиналната част на системата. Неин фундаментален принцип е възможността за позитивно и негативно твърдение за едно и също нещо в зависимост от неговата собствена основа, неговото място, време или продължителност и неговата случайна природа или модификация. Тази логика е известна като *asti-nasti* (е и не е). Джайнистката логика не признава възможността нещо да се твърди в абсолютен смисъл. Природата на обективния свят не допуска това. Всеки реален предмет, доколкото носи в себе си качества и възможността за тяхната промяна, трябва да бъде описван като нещо постоянно само в потока на промяната, като твърдествено в полето на различията. Нищо не може да се приеме като абсолютно неизменно или като абсолютна промяна без постоянство. Подобно на това човек не може да твърди, че качества са различни от предмета, нито пък че са идентични с него, тъй като по самата си същност реалността е твърдественост в различието, единство в множествеността, постоянство в промяната. Абсолютно твърдение не е възможно и джайнистката логика признава само относителното твърдение.

Цялото учение на джайнизма е подчинено на неговата етика, или *мокша-марга* (път към спасението). Той се състои от „трите бисера“ — правилна вяра, правилно знание и правилно поведение, и се различава значително от „пътя“ в други школи по своята всеобхватност, а също и по своята строгост. Както и в други школи обаче, изискванията му за обикновените хора и за монасите са различни, но в двата случая в центъра стои учението за ненасилието.

Правилната вяра насочва към правилно знание и правилно поведение. За да притежава непоколебима вяра, мирянинът трябва да избягва три типа предразсъдъци и осем вида високомерие. Първият тип предразсъдък е, че къпането в така наречените свещени реки, изкачването на планини, вървенето през огън създават святост.

Другият тип е вярата в богове, надарени с човешки качества и човешки чувства, които могат да бъдат омилостивявани и молени за земни дарове. И третият тип се отнася до вярата в лъжепророци и лъжеучения. Оня, който има правилна вяра, трябва да бъде чужд на различните видове високомерие — че притежава интелигентност, че може да изнася величествени храмови служби, че произхожда от благородно семейство, от висока каста, че има физическа и духовна сила, че притежава магически способности, че практикува йога, че е външно красив.

Мирянинът, имащ правилно знание, трябва да следва пет обета или клетви. Първата от тях е ненасилието. То е разработено твърде подробно, но се свежда до следното: неувреждане или ненараняване по никакъв начин на живи същества, даже на насекоми, чрез мисъл, слово и действие, нито пряко, нито опосредствувано; нито чрез одобряване на каквато и да е вреда, причинявана от други. Тъй като за обикновения човек, зает с практическа дейност, това е трудно достижимо, ненасилието е разделено в четири групи — несъзнателно, свързано с практическата дейност, свързано със самозащита и защита на други същества, и преднамерено. Последното не се допуска под никакъв предлог, а за първите три се дават предписания как да бъдат избягвани. Втората клетва се отнася до изричането на неистина. Третата забранява кражба или още по-широко — притежаване на нещо, което не е доброволно дадено от истинския му притежател. Четвъртата изисква сексуална чистота в мислите, думите и действията. Мирянинът трябва да се задоволява със собствената жена и да гледа на другите като на свои майки, сестри и дъщери. Петата изисква ограничаване на привързаността към богатство и всякакви мирски притежания, тъй като постоянният ламтеж за земни блага не води към удовлетворение и щастие, а възпрепятства душевната хармония.

Последователното спазване на горните изисквания подготвя мирянина за евентуално преминаване към пълен аскетизъм. От него се очаква да напусне дома си и да приеме природата под открито небе за свое обиталище. Като йогин той трябва да спазва някои принципи и правила на поведение, подходящи за новата му среда. Тъй като вече няма нужда да мисли и действа в досегашната социална среда, той ограничава думите и концентрира мислите си и се въздържа от безполезна дейност. Светският човек е обикновено роб на своите

чувства, а държанието му се изразява в грубост на речта, забързаност на движенията и обща възбуда. Аскетът овладява емоциите си чрез медитация, постига спокойствие и благодат в държанието си. Думите му са меки и успокояващи, движенията бавни и спокойни. В негово присъствие плахите птици и животни добиват кураж, а дивите зверове губят агресивността си. Той е господар на тялото си и е независим от средата. Мислите му са свързани с високи и благородни неща.

Джайнистият монах може да притежава само канче за вода, връзка паунови пера, за да се пази от насекоми, и няколко религиозни книги. Монасите *шветамбара*, а по изключение в населените места и *дигамбара*, могат да носят и дреха. Те дисциплинират тялото и ума си чрез понасяне на двадесет и две изпитания — глад, жажда, студ, горещина, ухапване от комари, голота, сексуално въздържане, просия, продължително ходене, продължително седене, лежане върху легло с гвоздеи и др.

Петте обета за въздържане на мирянина за монаха са безпрекословни забрани. Монахът например трябва да върви само денем, за да не сгази неволно насекоми, при съответни условия да диша през марля, за да не вдиша мушици, да не говори за жени, за ястия, кражби и т.н. Трябва така да бъде обучен, че да не се вълнува от нищо външно — нито красиво, нито грозно, нито полезно. Трябва да е отдаден на медитация и благозвучно рецитиране на свещените текстове. Трябва да развие до съвършенство тези и други, общо двадесет и осем качества, в резултат на което ще спре потока на кармична материя към душата си. Но с това неговите усилия не приключват. За да постигне изчерпване на натрупаната вече кармична материя, трябва да продължи с различни практики, главната от които е медитацията. Има четиринадесет степени на духовен напредък и всяка от тях е свързана със загубата на определени страни от материалната природа на човека и по-пълно разкриване на неговата духовна същност, докато най-накрая се постигне освобождение.

Джайнизмът има голям принос в културното развитие на Индия и на първо място естествено стои неговата религиозна и философска система. Но джайнистите играят важна роля в лингвистичното култура на страната. *Санскрит* е езикът на свещените текстове на брахманизма, а езикът *пали* — на будизма. Джайнистите използват преобладаващите езици в различни времена и на различни места,

създават литература на тях и преписват стари текстове. По този начин оказват значително влияние върху развитието на езиците по посока на тяхното сегашно състояние. Техният принос в изобразителното изкуство и архитектурата е най-силен през XI и XII в. и днес многобройни ценни образци изпълват страната наред с тези на индуизма, будизма и исляма.

Различни фактори допринасят за спадащата популярност на джайнизма през вековете. Той трябва да съперничи на индуизма и будизма. За известно време джайнизмът е най-популярната религия в Индия, но липсата на прочути проповедници след Махавира, разделянето му на две секти, липсата на покровителство от страна на управляващите, реформирането на индуизма с подкрепата на известни царски династии довеждат до неговия упадък. Освен това, обявявайки се против много от принципите на брахманистката идеология и практика, джайнизмът предлага на своите привърженици отказ от мирския живот и изключително строг аскетизъм. Това стеснява кръга на последователите му и го превръща в религия с регионален характер.

БУДИЗЪМ

Като религия и философия будизмът доминира дълго време в индийския духовен живот. Той оставя такава ярка следа в културната история на Индия, че днес се говори за будистки период така, както се говори за ведически и брахманически период, и за период на реформирания брахманизъм или индуизъм. От III в. пр.н.е. до VII в. той достига и се утвърждава в Централна Азия, Китай, Корея, Япония и Тибет — на север, и Цейлон, Бирма, Тайланд, Камбоджа, Виетнам, Малайзия и Индонезия — на юг. Голямото многообразие и огромното културно наследство, което оставя в тези страни това световно учение, карат много хора да отъждествяват поразяващото богатство на индийската култура само с него, забравяйки, че самият той е продукт на една предшестваща традиция и на сложно взаимодействие със съпътстващи учения, които са не по-малко дълбоки. Освен популярната представа в научните среди и до днес съществуват две противоположни схващания за будизма. Според едното Буда не е създател на нова религия, а само реформатор на съществуващата преди него брахманистка религия. Според другото Буда не е реформатор, а създател на нова религия, макар да е черпил много от индийската философия и етика. Преобладаващо е второто схващане, но простото отбелязване на този факт, пък и по-нататъшното изложение, по необходимост кратко, едва ли ще могат да подкрепят достатъчно ясно схващането на повечето учени, ако още в началото не се направят някои най-обща съпоставки. Така стигаме до интересния въпрос за мястото на будизма сред останалите главни учения поне в ранните векове на неговото съществуване. Общопризнат е фактът, че главните доктрини на будизма са близки до философската система Самкхя и късните Упанишади. Вече казахме, че в периода на композиране на Упанишадите сред някои духовни водачи, а и сред широки слоеве от населението се формира силна реакция срещу изпълнените с жестокост ритуали на жертвоприношение. В края на краищата се стига до разбирането, че чрез тях не може да се постигне крайната цел на

духовно реализиране. На мястото на т. нар. „*дхарма-марга*“ (път на ритуала) идва *джняна-марга* (път на знанието). Външните средства за постигане на най-високата цел в живота се заменят с вътрешни, медитацията заема мястото на ритуала, разпространява се практиката на йога. Будизмът приема и развива по свой начин този път.

Когато става ясно, че преследването на мирски блага и задоволяването на сетивата не може да доведе до истинско щастие, много хора намират изход в контролирането на сетивата и тяхното потискане чрез аскетизъм. Будизмът приема това, но за разлика от джайнизма не стига до крайности и провъзгласява т.нар. „среден път“.

Отхвърлил веднъж пътя на жертвоприношенията, подобно на джайнизма той утвърждава принципа на ненасилието, но го разширява и развива до степен на всеобща любов към живите същества и хората, което полага основата на една от най-интересните страни в по-нататъшното му развитие.

Подобно на Веданта Буда смята, че основна причина за преражданията, от които човек търси изход, е *авидя* (незнанието). Подобно на тях той поддържа, че страданието се дължи на *кама* (желанието), което никога не може да бъде задоволено или изчерпано чрез насладата от желаните обекти. Тази идея идва още от Ведите. И будизмът приема, че прекратяването на желанието е възможно само чрез премахване на незнанието и получаване на съвършена мъдрост. Но истинското знание у будизма е категория, която е доста различна от тези в другите учения. Освен това то е предпоставка за нещо много съществено — за изпълнен с изключителна морална стойност живот.

Колкото и парадоксално да изглежда, тъкмо доведената до крайност практика на жертвоприношения обезсмисля в края на ведическия период и самия ритуал, и боговете. Поставени в зависимост от жреците, боговете загубват значение. В действителност хората започват да не чувстват нужда от тяхната намеса при получаването не само на земни блага, но и на вечно блаженство в небесата. От друга страна, ведическият монизъм, като приема съществуването на един Абсолют, всъщност премахва необходимостта от бог извън човека, още повече пък приличащ на него. Решаването на проблема за сътворението и разрушаването на света изисква концепцията за бога творец, но според някои системи няма нито създаване, нито разрушаване на света. Онези, които приемат теорията

за еволюцията и разрушаването на света, ги обясняват по друг начин и също не оставят място за бога. Никаква помощ не се очаква от бог за освобождаването на човека от преражданията, след като последният следва точно препоръчания път. Следователно „атеизмът“ на будизма не е нито въведен от него, нито зает от джайнизма. Той е естествена последица от вътрешното развитие на индийската мисъл от това време.

Едва ли има някакво прекъсване на традицията между Буда и мъдреците на брахманизма. Той не е далеч и от главната система на своето време — джайнизма. Но заедно с това от самото начало будизмът има редица важни различия с нея. Неговата концепция за принципите на трансмиграция на душата, съдбата и боговете се различава от тази на индуизма и на останалите системи. Докато ортодоксалната религия поставя своите богове над кръговрата на преражданията на душата, будизмът разглежда божествеността като резултат от добрите дела на земята, а също и като унищожима и следователно като обект на преражданията. Будизмът не вярва в бога създател, който определя съдбата на отделните хора, както прави това ортодоксалната религия. И което е много интересно, той не вярва в абсолютното съществуване на душата.

Онова, с което будизмът печели изключителна популярност, е неговата теория за *бодхисаттва*, т.е. теорията, че всеки може да стане буда, че всеки, който всеотдайно се стреми към това, е *бодхисаттва*, че последният търси прекратяването на страданията — *нирвана*, не първо за себе си, а за другите.

По времето на Буда индийското общество достига висока степен на развитие. Завършен в основни линии е синтезът на арийската с местните култури в северната и в значителна част от южната половина на страната, макар в различните райони водещ да си остава един или друг от културните пластове. Утвърдена е окончателно кастовата система и наред със своите предимства като определена организация на обществото тя вече изявява някои от своите недостатъци. Значително развитие получава индийската държавност и тъкмо в този период — VI в. пр.н.е., се очертава категорично стремежът за обединение на многобройните самостоятелни държави на полуострова. Ранните будистки и джайнистки текстове говорят за съществуването на десет републикански и олигархични държави, между които най-известни са тези на *шакиите* и на *личавите*. Много от тези държави

били по-големи от тогавашна Гърция. Освен тях съществуват шестнадесет монархии, най-важни от които са Аванти, Ватса, Кошала и Магадха. По време на Бимбисара (544 — 493 г. пр.н.е.) и на неговия наследник Аджатагатру (493 — 462 пр.н.е.) Магадха се превръща в първата голяма империя на територията на полуостров Индустан, за размерите на която дава представа сведението, че обединявала осемдесет хиляди села.

Благодарение на своето стратегическо положение — по средното течение на Ганг със столица първо Раджагриха, а след това Паталипутра, както и на благоприятните си комуникации и търговия в Северна Индия и по море, на изключително плодородната си почва и широкото приложение на желязото Магадха се превръща в първостепенна икономическа и политическа сила. Тъй като се намира доста на изток, синтезът на арийската и неарийската култура в нея е добре балансиран. Брахманистката, т.е. арийската култура не получава доминиращо влияние, тъй като по времето, когато достига Магадха, тя вече е загубила своята първоначална сила. Това съхранява либералните традиции в религията и обществото. А джайнизмът и будизмът, родени тъкмо на територията на Магадха, вероятно са резултат от тези либерални традиции. От своя страна те оказват решаващо въздействие върху по-нататъшното възпроизвеждане на либералните традиции в Магадха. Чувството за социално равенство и широта на религиозните идеи, засилено от джайнизма и будизма, допринася за изграждане на силната в политическо, икономическо и културно отношение Магадха.

Основателят на будизма — Гаутама, наречен още Сиддхартха, се родил в селището Лумбини на границата между Непал и Индия, недалеч от столицата на шакиите — Капилавасту. Баща му Судходана бил кшатрия по каста и глава на племето на шакиите. Майка му умряла седем дни след неговото раждане и той бил отгледан от нейна сестра. Бил оженен на 16-годишна възраст, а на двадесет и осем му се родил син. Дотогава Гаутама живял в аристократична среда, далеч от проблемите на обикновените хора, но неговият ум бил завладян от преобладаващите духовни вълнения. В приказен дух легендата разказва, че бъдещият мъдрец бил разтърсен от три човешки нещастия. Случило се последователно да срещне извън двореца един стар и немощен човек, един сакат и да види мъртвец. От този момент той приел тревогите на света като свои и на двадесет и девет годишна

възраст се отказал от очакващата го държавническа кариера и напуснал палата, привлечен от един аскет. Най-напред станал ученик на известния тогава аскет шраман Арада Калама, който живеел със свои ученици в горите край град Вайшали. Гаутама до такава степен овладял неговото учение, че Калама започнал да го третира като свой приемник. Бъдещият създател на будизма обаче не бил удовлетворен от учението, което по мнение на много учени било близко до ведическата философска школа на Самкхя. Не приемал главно крайния аскетизъм като средство за постигане на истината или освобождението.

След като се разделил със своя пръв учител, запазвайки добри чувства към него, Гаутама или Шакямуни (отшелникът от рода на шакиите) срещнал друг шрамански мъдрец, Удрака Рамапутра и прекарал в отшелничество с него още няколко години край столицата на Магадха, Раджагриха. Палийският канон и ранната будистка литература отдават особено значение на това ученичество, тъй като учението на Удрака било особено близко до оформилия се впоследствие будизъм.

След единадесетгодишно монашество, на четиридесетгодишна възраст и след 49-дневна непрестанна медитация под едно смокиново дърво край селището Урувела той постигнал просветление, крайната истина, а заедно с нея и пълния образ на своята доктрина. Той станал Буда (буддха — просветлен).

В Сарнатх край Бенарес, където и сега расте огромно дърво — потомък на онова, под което получил просветление, Буда изнесъл първата си проповед и с това колелото на закона се завъртяло — започнала дългата и крайно интересна история на будизма.

Канонът описва доста подробно първоначалното разпространение на новото учение в Магадха, Кошала, Вайшали, Анга и други индийски държави. Много от тях Буда обхожда лично, като същевременно разделя учениците си на четири групи и ги праща на различни страни да проповядват учението. Много богати и известни кшатрии и вайши стават негови ученици или последователи. Царете на Магадха — Бимбисара и Аджатакату, както и главите на други индийски държави на север, оказват решителна подкрепа на будизма. След дълго отсъствие Буда посещава Капилавасту и посвещава в новата вяра своята майка осиновителка и сина си. Във Вайшали той се съгласява да бъде създаден монашески орден на жени, което създава

прецедент в религиозната история на Индия. В останалите монашески ордени се приемат монаси без оглед на кастова принадлежност и това е сериозна причина за широкото разпространение на вярата по-късно.

Но и приживе, и през първите два века след смъртта на Буда разпространението на будизма е придружено от сериозни трудности. Както вече казахме, той трябвало да съперничи и на ортодоксалната брахманска религия, и на джайнизма, и на шраманските учения, всяко от които имало своите корени в съзнанието и поведението на значителна част от населението. Не по-малко решаващи се оказали вътрешната непоследователност и откритото противопоставяне на някои от привържениците му, които се стремели да заобикалят закона или да избегнат правилата, проповядвани от учителя устно. По тази причина Буда отказвал да ги запише, преди да е имало подходящ случай за това. Когато наскоро след смъртта на Буда под ръководството на един от любимите му ученици Махакасяпа става първото подреждане на текстовете, записани преди това от негови ученици върху бамбук и копринени свитъци, някои от монасите не ги приемат, заявявайки, че така формулираните текстове не са в съгласие с онова, което са чували от Буда. След смъртта на учителя между последователите му нямало ярко изявена личност, която да внушава респект или да наложи дисциплина в монашеския орден. Сам Буда не посочил никого като свой приемник, като се надявал на силата и жизнеността на самото учение. Това довело до образуване на различни групи в ордена, естествено повечето с добри намерения, но предопределило и така силно изразеното в будизма сектантство.

Сам учителят държал на спазването на духа, а не на буквата на закона. Той не толерирал аскетична строгост, но не само част от последователите му, а и много други свързвали светостта със строгостта, поради което учителят трябвало да направи някои отстъпки. Сам той поставял боговете по-ниско от приетото, но някои не могли да свикнат с това и били склонни не само да възвеличават, но и да обожествяват своя учител. Наред с искрените последователи на Буда в монашеския орден влезли много млади хора, които търсели лесен и удобен живот. С течение на времето едва доловимите на пръв поглед тенденции станали широка практика. Хората, водени от общ интерес или предпочитания, образували определени групи. Първата схизма се извършила около сто години след смъртта на Буда. Голяма

група монаси от източните части на страната формулирали десет точки, с които се противопоставили на някои от официално утвърдените правила за живота и поведението в будистката *сангха*. Монасите от западните райони реагирали остро и поставили въпроса на обсъждане пред събрание от седемстотин монаси. Тъй като спорът не бил решен в този състав, събранието излъчило по четири души от двете страни да продължат работата. Решението било в полза на утвърдената тогава практика. Така голяма част от будистките монаси, реформаторски настроени, се отделили под названието *махасангхики*, членове на голямата сангха, докато ортодоксалната част, очевидно помалка на брой, нарекла себе си *стхавиравадини* или привърженици на *старото учение*.

През следващите два века след смъртта на Буда до Третия събор на будистите, състоял се по времето на великия император Ашока, в рамките на горните две секти се обособяват още много други, които достигнали осемнадесет на брой. Но сектантството, в известна степен плод на изключителното богатство на религиозни идеи в Индия, не спира дотук. Нещо повече, то става неотменна съдба на будизма. Повлияван от местни учения, будизмът поражда нови секти.

Голямото разцепление на будизма станало след Четвъртия събор по време на управлението на императора Канишка, вече въз основа на сериозни идейни различия. Тогава се оформили двете главни секти, просъществували през цялата по-нататъшна история на будизма — *хинаяна* и *махаяна*. Онези последователи, които защитавали оригиналното учение на Буда, стхавиравадините и близките до тях съставили сектата *Хинаяна* — Малката колесница. Останалите, които се отдалечили повече от Буда, но в същото време развили и обогатили учението му, образували сектата на *Махаяна* — Голямата колесница. Към тези две по-късно се прибавя тантрическият будизъм, известен като *Ваджраяна* или Гръмотевичната колесница.

Оригиналните будистки религиозни текстове са съставени на пали и са известни като *Трипитака* (три кошници). Първата част формулира правилата за поведение на монасите и организация на будистката църква. Втората включва религиозните беседи на Буда, а третата — изложението на философските принципи на будизма. По-късно Махаяна и тантрическата секта създават свои текстове. Класическата будистка литература включва и редица наложили се с

времето коментари на свещените текстове, както и голям брой разкази, отнасящи се до различните прераждания на учителя, преди да стане Буда.

Пали-канонът не е книга, която се появява изведнъж. Това е корпус от текстове, съставени в продължение на пет века, от времето на Буда до първото им цялостно събиране към средата или края на I в. пр.н.е. Те не са лишени от различни размествания и комбинации, прибавки и промени, от преповтарянния и усложнения. Въпреки това традицията ги приема като *Буддха-вачана* (Словото на Буда). Прави се обаче строго разграничение между канона — дело на учителя, на преките му ученици и многото проповедници до окончателното фиксиране на текстовете в него, и будистката литература на пали с индивидуално авторство след това. Приема се, че канонът включва осемдесет и четири хиляди части, глави, параграфи и отделни стихове.

Едва ли вече е възможно в един човешки живот да се изучи огромната будистка литература, създадена в Индия и страните на Азия. Затова будолозите работят в много и различни направления. Но една обща и сравнително пълна представа за тази система може да се добие само като се проследят ранният будизъм, будизмът на Махаяна и тантрическият будизъм.

Най-ранната и ясна картина на учението на Буда се съдържа в палийската литература на стхавиравадините. Фундаментални принципи на това учение са четирите благородни истини: съществуването в този свят е пълно с нещастие; жаждата, желанието, привързаността, незнанието и т.н. са причините за съществуването в този свят; съществуването в този свят може да бъде прекратено чрез разрушаване на жаждата, желанието, незнанието, привързаността; за да се постигне това, човек трябва да познава правилния път.

Както се вижда, Буда формулира четирите благородни истини въз основа на една добре позната традиционна идея: извор на всички страдания е раждането; причина за раждането са действията, извършени в миналия живот, и главно привързаността към него; за да се сложи край на страданието, трябва да се сложи край на прераждането. Привързаността към земните блага, страстите, свързани с тях, не само обременяват настоящото съществуване на човека, но и предопределят бъдещото му превъплъщение. И той ще се преражда и

ще страда дотогава, докато е в неведение (*авидя*) относно тази истина, докато преследва илюзорните ценности на земното съществуване.

Крайната цел на човешкото съществуване според будизма е постигнато на *нирвана* — неизменно състояние на мир и блаженство, свободно от печал и желание, от болести и остаряване и, разбира се, от по-нататъшно раждане и смърт.

Цялото учение на Буда е отговор на въпроса как да се постигне *нирвана*, и в това е неговото своеобразие. Правилният път, според основателя на религията, е „средният път“, този, който избягва крайностите на самозадоволяването и самоунищожаването. Но, което е още по-важно, той е и „осемкратният път“, този, който осигурява усъвършенствувание на човека в осем аспекта: правилна реч (въздържане от лъжа), правилно поведение (спазване принципа на неувреждане на други същества), правилни, т.е. честни начини на препитание; правилно усилие (недопускане на егоистични помисли и действия); правилна гледна точка (да не се насочва вниманието към собствената личност като средоточие на всичко останало), правилни възгледи (овладяване на четирите благородни истини); правилен стремеж (подчиняване на всичко за постигане на *нирвана*); правилна медитация (постигане състояние на пълно откъсване от предметния свят).

Буда не се ангажира с метафизични размишления като тези за произхода и края на Вселената. Има десет въпроса, които той оставя без отговор, или въпроси, съзнателно оставени настрана: дали Вселената е вечна или не; дали е крайна или безкрайна; дали живот и тяло са едно и също нещо и други. Те не са обяснени, защото нямат отношение или не принасят полза за един свят живот, нито водят до отказ от света или *нирвана*. Човек умира, преди да получи точен отговор на тези въпроси, тъй както раненият с отровна стрела не изпитва нужда да узнае височината, цвета или кастата на оня, който е изпратил стрелата.

Философията на Буда може да бъде събрана в три думи: *анатман*, *анитя* и *дукха*. Не съществува човек или живо същество, или жива същност, която може да бъде наречена безсмъртна душа. Представата за Атман е общоприета условност. Освен *нирвана*, която е абсолютна, всички неща са преходни (*анитя*) и като такива са страдание (*дукха*) и лишени от постоянна същност. Онова, което

наричаме човек или индивид, не е нищо друго освен *нама* (име, нематериална част) и *рупа* (материална форма), които се променят всеки миг. Двете части имат своите елементи: материалната включва физическите характеристики на организма — неговите части, функции, а другата — менталните свойства на личността — съзнанието, емоциите, възприятията. Външните предмети и явления, които са също толкова изменчиви, въздействуват върху менталните свойства и предизвикват впечатления, спомени, въображение и други психически явления, които отразяват опита, възникнал от общуването с околния свят. Така ранният будизъм, като отрича постоянната същност на човека и разчленява неговата психика на редица състояния, говори за различните пластове на цялото, но не и за цялото, говори за променливото, но не и за неговата постоянна същност. Това схващане почива върху приемането на всеобщия закон за относителността, според който няма нищо абсолютно постоянно, всичко се променя и се подчинява на принципа на причинността.

Буда и неговите ранни последователи не отричат човека изобщо и индивида като конкретно явление, но искат да докажат неговия условен характер. Щом цялото е в непрекъсната промяна, щом във всеки момент демонстрира различни качества и състояния, в крайна сметка то е илюзия.

Но тъй като светът, в това число човекът, непрекъснато изявява своята диалектична природа, пред будизма се появява необходимостта да обясни защо все пак отделната личност като поредица от сменящи се качества и състояния остава макар и временно нещо единно и как всичките ѝ елементи запазват връзката помежду си. Това става благодарение на една вътрешна сила, наречена *пранти*. Тя не само осигурява равновесие на отделните елементи, но ги подбужда да взаимодействат и едва ли не да се разтварят един в друг. Така възниква *сантана*, потокът от състояния, който в обикновения живот се нарича човек или индивид, или лично Аз.

В противовес на традиционното за брахманизма понятие за душа — *джива* в конкретен план и Атман във всеобщ — будистите въвеждат понятието *анатман* (не-душа). Буда не приема разбирането на ортодоксалната религия за единната и цялостна душа, нито това на джайнистите за нейната постоянна индивидуална природа тук и в отвъдното. И това той прави въз основа на закона за мигновеността.

Нещо повече, неизменността на душата е по-незащитима от неизменността на тялото, защото то се променя външно много по-бавно, докато психическото състояние на човека се променя всеки миг.

Интересна е крайната мотивация на Буда за отричане на душата. Както трябва да се очаква, това не е преследването на научната истина в съвременния смисъл, а обслужването на крайната цел. Несъмнено той е познавал добре брахманисткото разбиране за душата. Литературата свидетелствува, че възразявайки на своите опоненти, Буда излага шестдесет и две концепции за природата на душата. Той обаче стига до извода, че вместо да бъде причина за освобождението, както се поддържа от последователите на Упанишадите, понятието душа, личното Аз е реална пречка за това. Понятията „аз“ и „мое“ са истинската причина за привързаността към този свят и трябва да бъдат изоставени. Докато традиционните мислители проповядват, че освобождение може да се постигне само чрез познаване на истинското Аз на душата, Буда учи, че понятията „аз“ и „мое“ във всекидневния живот не могат да изчезнат, ако съществува понятието за личното Аз като синоним на душата. Това го довежда до отричане на душата. Има още нещо. При наличието на единна и непроменяща се душа трансформацията на същество, което в миналото си раждане е било животно, а сега човек, би била неосъществима.

За да изкорени желанието (*кама*), будистката доктрина прави усилия да докаже, че в действителност не съществува нито субект, нито обект на желанието. Това не ѝ се удава лесно, при положение че всеки намира за очевидно обратното. Но будистите създават цяло учение за *анатман*, според което не само не съществува личното Аз, но и нещата около нас нямат свой *атман* или независима същност, тъй като тяхното съществуване зависи от определени причини и условия. Как може това, което няма своя природа, да бъде в природата на друго — питат те. Ето защо видимите неща също не съществуват в действителност. Преражданията и съпътстващите ги факти на външно съществуване според ранните коментатори на канона са само резултат от вътрешната активност на индивида, на неговите непотушени желания. Външният свят е проекция на вътрешното състояние на индивида.

Но ако светът и душата са нереални в абсолютния смисъл на думата, тогава между състоянията, през които преминава индивидът в

процеса на преражданията, не може да съществува никаква връзка. Разбирането на будистите за *карма* изключва това. Остава следователно другата възможност: и светът, и душата са относително реални.

Будистите обясняват потока на земния живот със закона за зависимия произход — истинското наименование на закона за относителното съществуване. С неговото приложение към човека те изясняват как трите последователни раждания на даден индивид — минало, настоящо и бъдещо — се отнасят едно към друго. Подобно на всички индийски религиозни и философски системи, освен Чарвака, будистите се обръщат към карма, която смятат отговорна за живота на личността и за това дали той ще продължи в по-нататъшни прераждания.

Авидя, незнанието на четирите благородни истини в миналия живот, води индивида до действията в същия минал живот. Незнанието и действията водят до появата на съзнанието на индивида. От съзнанието (*виджняна*) произлиза *нама-рупа*, комплексът от физически и ментални елементи на личността, който има като свои съставки сетивните органи и ума. Последните влизат в контакт с външните обекти. Контактът води до усещания — приятни или неприятни, или нито приятни, нито неприятни. Дотук настоящият живот не е отговорен за нищо. Всичко, което става, има своята причина в миналия живот. Човек не може да избяга от него, щом са били налице незнанието и породените от него действия. Бъдещето на индивида, дали той ще продължи да се преражда и с това да страда, се решава оттук нататък. Ако не може да контролира своя ум и чувства, ако позволи у него да се появи жаждата или желанието, той непременно ще се прероди. В обратния случай той ще има възможност да получи освобождение. Това е критичната точка в сегашния живот, когато индивидът трябва да направи всичко, за да пресече иначе нормалния път на възникване на жаждата. От жаждата възниква алчността, от алчността — *карма-бхава* или действието, което води до следващото раждане. А когато има раждане, има старост, смърт, ридания, печал, страх и скръб.

Според ранния будизъм животът обхваща три равнища на съществуване. Равнище на желанията, което включва сферите на животните, духовете, обитателите на ада, демоните, човешките

същества и някои богове от нисък порядък. Равнище на формите, което включва шестнадесет вида богове от по-висок ранг, и равнище на безформените, което включва богове с невидима форма. Човешкият индивид може да пребивава във всяко от тези равнища в зависимост от заслуженото от него място.

Но ако не съществува душа, която трансигрира от един живот към друг, как индивидуалността се запазва от едно прераждане в друго? Има ли нещо, което преминава от един живот в друг? На този въпрос будистите отговарят с помощта на учението за карма. Тя е независима и неотменна сила и продължава да действа, докато бъде изчерпана. Когато човек умира и тялото му се разпада, умиращото съзнание в този живот по силата на карма ще бъде заменено от ново съзнание в новото тяло, което, от своя страна, ще способства силата, наречена карма, да се прояви напълно. Тъй като силата на карма остава същата през даден преход, идентичността на миналия и на настоящия живот се запазва чрез физическите и менталните качества, породени от нея. Възникването на новото съзнание от умиращото съзнание на миналия живот се обяснява като запалване на нова свещ от стара, вече угасваща. Пламъкът не е преминал от едната в другата и все пак пламъкът на новата не би се появил без помощта на старата.

Ако човек следва строго осемкратния път, предложен от Буда, ако той действа, защото не може да не действа, но ако действията му са лишени от всякакви желания и очаквания на конкретни плодове, силата на неговата карма се изчерпва и той престава да се преражда сега и в бъдеще. Той достига *нирвана*. Това е окончателна *нирвана*, или *пари-нирвана*, при която не остава никакво физическо тяло. Нирвана, която един *архат* достига приживе чрез разрушаване на всяко зло като страст, зла воля, заблуда, е непълна, тъй като остава все още физическото тяло.

Какво все пак е мястото на боговете в ранния будизъм, щом те и се признават, и не се признават, щом всеки човек може да се изкачи по-високо от тях, като постигне *нирвана*?

Будизмът приема някои от брахманистките представи за света на боговете, но не забравя, че това е отстъпка пред обикновените вярващи, възпитани в традицията. Боговете не съдействуват за постигането на крайната цел. Те са могъщи само в ограничената сфера на светското битие.

Както вече видяхме, създателите на канона отричат под каквато и да е форма идеята за бога — създател на Вселената. И един от главните доводи за това е несъвършенството на света. Ако този свят е създаден от бог, тогава или творецът не е бил всемоушен, или е бил изпълнен със зла воля, щом е захвърлил съществата в пълната с нещастие *самсара* и не ги освобождава от нея. Но главната причина за отричане на идеята за твореца е, че тя не оставя място за морална отговорност на индивида. Щом всичко е създадено и предопределено от някой друг и човекът е резултат на някаква висша воля, за него не остава избор, няма място в живота за морал, за праведен път. Така идеята за бога творец противоречи на самата будистка доктрина. Щом така нареченото върховно същество не се е заело досега да спаси човека, щом с това се е заела будистката доктрина, никакъв творец не може да застане на пътя ѝ. По-друго е отношението към останалите ведийски божества. Подчертава се необходимостта те да бъдат почитани. От това човек не може да загуби нищо в морален план. Но той трябва да помни, че те се подчиняват на закона за карма и стоят по-ниско от архатите, от постигналите приживе *нирвана*. Боговете са също такива същества като хората, но са на по-висок стадий на духовно въздигане, притежават по-голяма власт, не се поддават на болести, помнят предишните си прераждания, но по закона на карма те могат отново да се превърнат в хора. Могат да достигнат и *нирвана*. Самият Буда в предишните си прераждания много пъти е бил Индра.

По-особеното третиране на ведийските божества в будизма променя много техния облик. Пантеонът на ранния будизъм се оформя не толкова за да създаде представа за един по-висш свят, населен с могъщи безсмъртни същества, колкото за да послужи като достъпна илюстрация на доктриналните положения на тази религия.

Етическото учение на Буда е просто. Той учи, че всеки индивид е съдия на своята съдба. Добрите постъпки водят до по-възвишен живот, докато накрая се достигне спасение, а лошите — до задържане на този процес. Човек трябва да избягва двете крайности — живота, изпълнен с лукс, и живота в строг аскетизъм. Буда отдава особено значение на истината, милосърдието, чистотата и контрола върху страстите и учи, че човек трябва да възпитава у себе си четири главни добродетели: любов, състрадание, радост от успеха на другите и чувство за равенство. Четирите главни добродетели са будисткият вариант на

ненасилието. Освен това той трябва да избягва пътя на лошите инстинкти като зла воля, гняв, измама, ревност, упорство, високомерие, самохвалство и др. От обикновения човек се изисква да не убива, да не краде, да не лъже, да не се отдава на пиянство и да не поддържа сексуални отношения извън брака. От монасите — мъже и жени — се изисква да съблюдават безбрачие и целомъдрие и да не притежават нищо освен жълта дреха, канче за ориз, бръснач, игла и съд за измиване.

Централно място в етиката на будизма естествено заема осемкратният път. Той не е само въпрос на религиозна вяра и рационално усилие, а неотклонно практическо поведение на избраните пътя на спасение.

Ранният будизъм формира някои главни черти, които се оказват решаващи за бързото и широко разпространение на тази религия. Това са: установяването на църковна организация (*сангха*), допускане на жени в нея, равни права на всички членове в *сангхата* независимо от класи и касти, религиозни беседи на езика на обикновените хора.

Будизмът на Махаяна се оформя през първите векове на новата ера. Тогава всъщност получава името си и другата голяма секта — Хинаяна — и в него е отразено пренебрежителното отношение на махаянистите към тази секта, която се смята за правоприемник на ранния будизъм. Махаянистите наричат своята секта Голямата колесница, защото смятат, че тяхното учение извежда привържениците им до най-високата цел, до превръщането им в *буди*, докато учението на Хинаяна, Малката колесница, може да доведе последователите си до степен на *архат*, степен, по-ниска от тази на буда.

Хинаяна според махаянистите е предназначена за хора с обикновени възможности, способни да постигнат съвършенство само посредством слушане на беседи и практикуване на религията, разкрита от интелектуално съвършеното същество. Учението на Махаяна, смятат те, е насочено към онези, които могат да постигнат своето спасение без чужда помощ и които помагат на другите да постигнат *нирвана*.

Въз основа на казаното от Буда непосредствено след просветлението — че не е склонен да предава дълбоките философски учения на широк кръг хора — махаянистите твърдят, че са получили своите доктрини и философия директно от Учителя, който ги предал

тайно на няколко избрани от него, на бодхисаттвите, а популярното етическо учение дал на духовно по-ниско стоящите. Така тази секта си проправя пътя за развитие и задълбочаване на ранния будизъм и за превръщането си едва ли не в нова религия.

И наистина, с време двете секти се отдалечават значително. Махаянизмът, или както още е известен, „северният будизъм“, не само че става неузнаваем в сравнение със своята първооснова, но и завладява своя територия, която включва Тибет, Китай, Монголия, Корея, Япония, както и други страни от Централна Азия и Далечния Изток, докато в страните на Югоизточна Азия и други райони на юг се разпространява Хинаяна. Именно будизмът на Махаяна като вътрешно възприемчив към нови идеи се обогатява с различните култове и религии на другите страни и в своите най-крайни форми се превръща в тибетски ламаизъм или в дзен-будизъм — широко разпространен в Китай и Япония. Махаяна създава изключително богатата, разнообразна и практически необхватна литература на будизма. Все тя в края на краищата поражда Ваджраяна, или тантрическият будизъм.

Но двете основни секти не са антагонистични. Махаяна приема изцяло учението на Хинаяна и прибавя към него нови идеи и принципи. Различията на възгледите почиват главно върху подчертаването или различната интерпретация на някои от мислите на Буда. Възгледите варират от разбирането за съществуване на миналото и бъдещето в настоящето до това за липсата на каквито и да е ментални или материални елементи; от несъществуването на душата и съществуването на временно лично *Аз* до постигане на *нирвана*; от човешка до божествена и накрая до космическа концепция за Буда. За всичко това махаянистите имат определени опорни точки в различни предхождащи ги секти. Те не отричат ценността на етическото учение на Буда, както и подробния анализ на ума и другите съставки на индивида. Те следват точно дисциплинарния кодекс на Хинаяна и нейните предписания за медитиране. Но главното, което ги отличава, е прокарването на нови идеи, водещи до нови интерпретации на оригинални текстове, и в тяхното учение за *дхармашунята* (празнотата на дхармичния свят).

Учението на махаянистите се разгръща в две основни направления — това на *мадхямиците*, известно като Шунявада, и другото на *виджнянавадините*, наречено Йогачара.

Първи най-видни теоретици на двете направления са съответно Нагарджуна и Майтреянатха. Нагарджуна, роден вероятно през II или III в., е не само главен изразител на учението на будизма, но и един от най-блестящите философи на Индия. Оставил е над двадесет и пет съчинения, най-голямо значение от които има *Мула-мадхямика-карика*.

Основно в учението на този философ е неговото отношение към същността на реалното. Това е отправната точка към решаването на всички останали въпроси от Махаяна. Махаянистите намират началото на своите философски идеи в един от оригиналните будистки текстове *Праджняпарамита*, приеман и тълкуван също и от теоретиците на Хинаяна. Коментарът на Нагарджуна върху този труд съдържа в най-ясна форма неговата философия за пустотата на предметния свят.

Главната задача на *Праджняпарамита* е да докаже, че всички така наречени обекти, качества, даже *нирвана*, буда или бодхисаттва са нереални в най-висшия смисъл на думата и затова най-доброто, което може да направи търсецията същността на реалното, е да се откъсне напълно от всичко земно, било то преследване на земни удоволствия или на идеала за *архат*, *бодхисаттва* или буда. Застаналият на пътя към идеала трябва да развие шест най-висши добродетели, оставайки разграничен от тях. Той трябва винаги да помни, че основните елементи на света — *дхармите*, не са нито преходни, нито вечни, нито са душа, нито не са душа; нито приятни, нито неприятни; нито съществуващи, нито несъществуващи, нито начални и разрушими, нито безначални и неразрушими и т.н. С други думи, той не трябва да се обвързва с каквито и да било характеристики или качества на *дхармите*. Само чрез пълна безпристрастност към земните обекти, към духовните практики и всякакви действия човек може да осъществи духовен прогрес.

На въпроса защо в своите беседи Буда говори за духовните практики и начини на медитиране и анализира природата на външните обекти, щом те са просто плод на въображението, Нагарджуна отговаря, че според Буда има два вида истини — едната е земната, конвенционалната истина и другата е най-високата, абсолютната истина. Обикновената истина отразява отношението между възприемащия и възприеманото, между субекта и обекта и служи само като обвивка на истината, но не е самата истина. Последната, върховната истина стои винаги извън всяко описание и понятия.

В_ Праджняпарамита_ се застъпва тезата, че всички обекти от света на предметите и явленията са в действителност нереални, че единствената неилюзорна истина е *нирвана*, че всяко друго ментално впечатление е илюзорно и невярно. Нагарджуна потвърждава това схващане, като казва, че всички илюзорни обекти са неистинни и че всички ментални конструкции са илюзорни и следователно неистинни. Тази илюзорност на нещата не може да бъде разбрана от същество, забулено от тъмнината на незнанието (*авидя*), и само с освобождаване от незнанието се появява възможност да се спре по-нататъшната поява на илюзорните ментални конструкции. Премахването на незнанието може да се постигне само с медитация и знание.

Нагарджуна не приема преобладаващата теза на ранния будизъм, според която по силата на зависимия произход нещата не притежават реалност, а такава реалност притежават някакви първоелементи на света, или *дхарми*. Според него няма задоволително обяснение защо *дхармите* трябва да бъдат изключени от действието на този закон и ако те също са подчинени на него, тогава няма нищо, което би било необусловено, т.е. наистина реално. Абсолютното господство на принципа на зависимото съществуване във видимия свят означава несъществуване на този свят. Всички неща в него са илюзорни и следователно той е „празен“. Оттук идва названието на школата — *шунявада*, „учение за празнотата“.

Но крайният негативизъм на философа не е още nihilизъм. Светът за него е „празен“, защото без остатък е пронизан от идеята за относителността, от закона за зависимото съществуване. Нищо не е постоянно, нищо не е това, което изглежда; налице е, ако може така да се каже, общ и неразчленим поток. В този смисъл светът е празен, изпразнен от конкретното и празнотата е синоним на всеобщата относителност. Видимото всъщност е илюзорно и единствено сигурното е, че то се изявява като нещо неразчленимо, споено от вътрешно единство. От плурализма в учението за *дхармите* на ранния будизъм философът стига до монизъм. Елементите, които съставят света, са лишени от битие, но тяхната съвкупност — Вселената като цяло, е нещо абсолютно реално, макар и неподлежащо на описание. Той твърди, че Вселената е истинната и истинната е Вселената, че съществуващият свят и *нирвана* са идентични, макар непросветленият да ги разглежда като различни.

Нагарджуна не се наема да определя *нирвана* или Татхагата с позитивни характеристики, но негови последователи цитират мисли на Буда, които добре изразяват идеята за тъждественост на *нирвана*, истината, света и Буда: „Тези, които виждат моята форма и следват моите думи, се обръщат за помощ към погрешни усилия и не ме виждат в действителност. Будите трябва да бъдат виждани като Вселената; тялото на будите се състои от универсалност, която обаче е непознаваема и е извън възможността да бъде позната.“ Непросветлените не разбират единството на различните същества и предмети във Вселената. Те са объркани от разнообразието, което всъщност липсва, и техните страдания се дължат на отношението им с околните неща, които, както и те самите, не съществуват реално.

От такова тълкуване на реалното произлизат всички основни различия между Махаяна и Хинаяна, най-съществени между които са обожествяването на Буда и разбирането за *бодхисаттвите* от махаянистите.

Редно е да се каже, че обожествяването на Буда започва по-рано, около сто години след неговата смърт. Върховенството на будите по отношение на архатите не се подлага на съмнение в канона, а хинаянистите утвърждават, че появата на буди е крайно рядко и тяхната сила и знания превъзхождат тези на всеки друг бог. Махаяна обаче създава реалната идеологическа обосновка за обожествяването. Като разсъждават за същността на тялото на Буда, изхождайки от монистичното разбиране за реалното, махаянистите твърдят, че няма разлика между познаващия субект и обекта на познание. От това следва, че Буда е идентичен с *дхарма-шунята*, че той е Татхагата, чието тяло може да бъде само космическо тяло, с други думи — съставено от всички елементи на Вселената. Заедно с метафизичните концепции за тялото на Буда махаянистите вярват, че въплъщенията на будите сред смъртните са само привидения, чиято функция е да напътствуват съществата в духовните дела.

Концепцията за *бодхисаттва* и възникването на съответния култ у махаянистите произтича пряко от разсъжденията върху същността на Буда. Под бодхисаттва хинаянистите разбират всяко от предишните съществувания на Гаутама Буда. През тези съществувания той получил най-висше съвършенство според един в шест, според други в десет добродетели. Във всички предишни съществувания, започвайки от

своето раждане като Сумедха до последното му пребиваване в небесната сфера непосредствено преди слизането при смъртните, той бил *бодхисаттва*. Като такъв водел живот на обикновено същество, развивайки добродетелите и избягвайки недостатъците, доколкото е възможно. През някои от своите прераждания той не се поколебал да изостави всичко, включително своето тяло, за да придобие върховните добродетели. Според някои от по-ранните секти в своето съществуване като Сиддхартха-Гаутама бодхисаттвата не бил заченат в утроба и не бил роден като обикновено човешко същество. Тъй като бил повече от бог, той просто се показал като смъртен със съпътстващите го незнание, семейство, стремеж към освобождение и т.н.

Махаянистите възприели тази концепция на Хинаяна и издигнали възгледа, че щом един обикновен човек в края на краищата може да стане Гаутама Буда, трябва поне някои от живеещите в даден момент да пребивават на земята като бодхисаттви, които след редица прераждания ще станат буди. Нещо повече, според тях много хора хранят желание да станат велики като Буда и са в състояние да развият бодхисита, т.е. твърда решимост да достигнат бодхи (върховно знание) и да станат буди.

Концепцията за *бодхисаттва*, заедно с многобройните разкази за живота на Буда през различните му прераждания, възниква между III и II в. пр.н.е. Тази на махаянистите, както се вижда, е по-късна.

Ново и особено плодотворно за будизма на Махаяна е схващането, че развитието на *бодхисита* включва изискването адептите да поставят своя живот през няколкото си прераждания в служба на другите, да не се грижат да придобият освобождение за себе си, докато всички други не го постигнат. Стремещт към собствено спасение преди другите показва наличие на себичност, несъвместима с представата за съвършенство. Според махаянистите има много бодхисаттви, които са решили да останат такива и да не стават буди, тъй като състоянието на буда е състояние над доброто и злото, отвъд достойнствата и недостатъците и не предоставя възможност за служба на страдащите същества в света.

Махаянистите разработват подробно пътя на *бодхисаттва*, като поставят ударение не само върху достигането на най-висшите превъзходства, но и върху няколко системи на медитация за разбиране на *дхарма-шунята*.

Премахването на незнанието е възможно само чрез постигане на бодхи, на върховно знание, което не може да стане лесно. Бодхисаттвата трябва да се стреми към това през целия си живот или през всичките си прераждания. Но той трябва преди всичко да помага на другите да достигнат бодхи. Този именно идеал на бодхисаттва спечелва такава популярност и толкова привърженици по света на будизма. И, строго казано, не изтънченото учение за истината, не високата философия на будизма привлича хората от много страни, защото не може да си представим, че обикновените хора първо овладяват философията на една религия, а после възприемат самата религия. Онова, което ги привлича в този идеал, е благородната цел, която трябва да бъде постигната, дисциплината, която трябва да бъде следвана, и практиката, която трябва да бъде осъществявана от бодхисаттвите. И може би най-важното: възможността всеки да бъде бодхисаттва.

Първото и най-важно нещо в живота на бодхисаттва са *махамайтри* (голяма любов) и *махакаруна* (голямо състрадание). *Майтри* е онази любов към всички същества, която майката изпитва към своя единствен син. Любовта, която кара бодхисаттва да отдава своето тяло и живот и всички източници на добро на всички живи същества без каквито и да е очаквания за отплата, е *махамайтри*. Мисълта да се работи за избавлението на всички живи същества, захвърлени в безкрайния океан на *самсара*, е *каруна* (състрадание). Това състрадание, с което един бодхисаттва желае просветление, а и спасение първо не за себе си, а за другите, е *махакаруна*. Такива са били любовта и състраданието на Сиддхартха, когато е бил бодхисаттва и когато е видял умрелия, сакатия и стария в Капилавасту.

„Щом болката и страхът не са приятни за мен, както не са приятни и за другите, тогава с какво съм различен от другите, че да желая спасение за себе си, а не за тях“ — изповядва бодхисаттва. Той е чужд на всяко самолюбие и самовъзвеличаване. „*Нирвана* се състои в предаване на всички неща и моят ум е насочен към това, ето защо ако аз трябва да предам всичко, по-добре е да го дам на всички същества. Аз отдавам себе си на тях, нека правят с мен каквото пожелаят. Те може да ми се надсмиват или да ме хулят, да ме посипват с прах. Те може да играят с тялото ми или да се смеят и да разгулничат. Когато

тялото ми е посветено на всички, аз не трябва да мисля за това. Те може да получат всяка работа, каквато пожелаят, свършена от мен за тяхно удоволствие. Нека никога не сторя зло никому. Нека всички, които ми нанасят някакво оскърбление, или всички, които ми причиняват някаква вреда, или всички, които ми се надсмиват, да получат просветление. Нека бъде помощ за безпомощните, водач за пътниците, лодка или спасителен бряг, или мост за онези, които искат да отидат към другата страна. Нека бъде лампа за онези, които искат това, легло за други, слуга на всички. Нека имам сили да предоставя себе си по различни начини, така че всички живи същества в пространството да живеят чрез мен, докато бъдат освободени.“

В съответствие със своята концепция за *будите* и *бодхисаттвите* махаянистите твърдят, че техният брой възлиза на милиони и милиони, като пясъка на Ганг. На някои от тях били придадени съответни качества и форма. Започнали да ги почитат като добри богове. Създадени били съответни ритуали за това. Но истинското развитие на махаянския пантеон се свързва със следващия период от развитието на будизма и по-специално на Махаяна — този на Ваджраяна.

През V и VI в. настъпва видимо западане на будистката философска ученост, изтънява връзката с ведическата мъдрост, широки слоеве от населението не успяват да следват морала, проповядван от Упанишадите, от Махавира и Буда. В духовния живот на Индия се отваря място за магията и суеверието. Възражда се ритуалистичното богопочитане, появява се съответна литература. Тантрическото учение довежда до появата на Ваджраяна в будизма, но също така и до тантрическите направления в индуизма и джайнизма.

Тантризмът, както ще видим, има своите дълбоки корени още във ведическата култура, но той става популярен в будизма и по още една важна причина. Когато последният се разпространява в Тибет, Централна Азия, Китай и други страни, нито чистата му етика, нито тънката му философия не намират практическо приложение. Будизмът трябвало да направи компромис с преобладаващата религиозна практика на хората от тези страни. В резултат на значително влияние от тяхна страна тантрическият будизъм се установява задълго в Бенгал и Бихар, откъдето се разпространява из цялата страна.

Новото учение се заключава в това, че човек може да достигне *нирвана* с помощта на *мантри* и *тантри*. Тантрата в тесния смисъл на това понятие е диаграма, начертана с линии или ориз върху земята или върху хартия, представляща определено божество. Фигурата на така представеното божество е гравирани върху парче метал и използвана като икона в местата за почитане. Мантрите, или мистичните срички, съставят основата на богослужението на Ваджраяна и са в неограничени варианти. Това са главно думи без значение или със забравено значение, носещи изключителна динамична мощ, която, както се вярвало, може да направи човека буда или да го дари с всезнание. Енергията на мантрата може да бъде активирани чрез продължително повтаряне ден и нощ, докато пред медитацията изплува образът на божеството. Вибрациите, излъчвани от почитания, въздействат върху универсалната *шуня*. Последната се проявява във формата на определено божество, възприемано от почитания. И тъй като позивните сигнали са в различните случаи различни, божествата се появяват различно. Божествата следователно са определени форми, създадени от трептенията на произнасяните динамични мантри, а не продукт на суеверно въображение. И главната идея, върху която почива визуализацията на тантрическите будистки богове, е идеята за единството и идентифицирането на викация с виканото божество, което пък е определен израз на универсалната *шуня*. Тъй като почитаният не е нищо друго освен *бодхисита* — нещо като непрекъснат поток от съзнание, променящо се всеки момент, полученият божествен образ, макар и израз на всеобщото, е различен. Това определя и голямото богатство на пантеона.

Вярата в мантрите и в магическите ритуали съществува от времето на *Атхарва-веда*, ако не и отпреди нея. В ранните будистки текстове се съдържат многобройни предупреждения против този вид ритуали, които са чужди на самата същност на будизма.

Концепцията за истината или крайната реалност на ваджраянистите е подобна на тази на Махаяна. Според тантрическото разбиране светът на предметите и явленията не съществува в смисъла, в който не съществуват рогата на заека или синът на бездетната жена. За него обаче се говори като за обект, както се говори за празното пространство. Според ваджраяна този свят е без начало, а оттук не може да произлиза и никакъв въпрос за неговото съществуване или

несъществуване. Реалността, тайната на всички тайни, е неизразима, но тя се именува *бодхи*, или *шунята*, или *нирвана*, както човек именува отсъствието на какъвто и да е обект като пространство.

Това е разбирането и на мадхямиците, само че Ваджраяна се опитва да му придаде повече позитивен характер. Според по-късни коментатори реалността няма обективност, но в същото време не е несъществуваща като рогата на заека. Светът на предметите и явленията е еманация на крайната реалност. Основното понятие *ваджра* е идентично с *шунята*.

Подобно на махаянистите — мадхямици, ваджраянистите идентифицират *шунята* или *ваджра* със *самсара*, с видимия свят. Това идентифициране обаче нанася непоправима вреда на тантрическия будизъм, защото докато Мадхямика иска да възвиши своите последователи, да ги накара да осъзнаят идентичността на крайната реалност и на видимото чрез постигане на съвършенство в четирите основни добродетели: любов, състрадание, радост от успеха на другите и равенство на всички същества, Ваджраяна, без да иска, принизява абсолютното до видимото, позволява на своите последователи да прибягват до всички видове мирски удоволствия, за да постигнат истинско разбиране за еднаквостта на видимото и абсолютното. За тях никоя жена, била тя майка, сестра, момиче от долна каста или чужда съпруга, не е лишена от възможността за сексуално общуване, както екскрементите, урината и т.н. не са по-различни от добрата храна.

Тантрическият будизъм породил остро противоречие с благородната си цел и реалната си практика. От една страна, той бил разглеждан като необходимо средство за постигане на най-висока духовност и, от друга, бил заклеявяван като средство за най-грубо безсрамие и сексуална разпуснатост. Истината е, че във философски план той е един от различните начини за постигане на *нирвана*. Последователите на тантрическия будизъм трябвало да преминават различни ментални и духовни практики и да следват някои строги правила в зависимост от степента на духовното си възкачване, за да не се допусне търсенето на земни удоволствия да се превърне в самоцел. Но както се случва в историята на всяка религия, неправилното тълкуване и неправилното използване на някои принципи довеждат до противоположни резултати. При това в малко други случаи

злоупотребата с принципите е така очевидна и Ваджраяна, една от най-интересните, с най-фино разработена концепция на философски монизъм, била изправена пред опасността да се превърне в религия на сластолюбието. Будизмът, появил се в условен смисъл като атеистична религия, в своя по-късен вариант Махаяна включва широк кръг божества, а в периода на Ваджраяна се сдобива с толкова други, че става неузнаваем. Фактически за всяка философска догма, абстрактна идея, човешко качество и състояние е създадено отделно божество и за непосветеният не е лесно да се ориентира в това многообразие. И все пак, за да проникне зад особеностите на различните догматични разклонения на будизма и по-специално на Ваджраяна, зад своеобразието на различните школи на изобразителното изкуство и сложната символика на изображенията изобщо, човек трябва да познава принципите, по които се създава този пантеон.

Боговете на будизма се подчиняват на принципа на зависимия произход. Те не са нито абсолютната сила, нито абсолютното знание, добро и красота. Те са само израз на абсолютното, на *шуня*. В точния смисъл те и не съществуват, защото където и да има някакъв израз, той по своята същност е *шуня*.

Процесът на възникване на боговете във Ваджраяна се описва малко по-детайлно по следния начин. От правилното възприемане на *шунята* произлиза сричката зародиш, от сричката или *мантрата* произлиза представата за образ, от представата за образ — неговото външно представяне. Концепцията за божественост следователно има духовен или психически характер, а самото божество предполага викация го или възприемащия го субект. То съществува само доколкото съществува и субектът.

Трудният психически процес на визуализация на божеството се описва така: когато *бодхисита* или индивидуалното *Аз* се слее с *шуня* или безкрайното в най-висше състояние на медитация, полезрението на ума се изпълва с безброй явления и сцени, докато накрая медитирацията види буквите или сричките зародиши, като искри, които постепенно приемат формата на божество, отначало неразлично, а след това по-ясно, величествено, с живи форми — възплъщение на безкрайното. Тъй като обектът, заради който човек медитира, е в различните случаи различен, осъзнаваните божества са различни. Желанието на медитирация в качеството си на психична сила реагира

на безкрайната енергия, давайки път на различни реализации. Тъй като тази реакция може да бъде в неограничени варианти, осъзнатото божество се появява в също така неограничени форми. Но това, както трябва да се предполага, не означава, че липсва каквато и да е система в изграждането на пантеона.

В библията на Ваджраяна *Гухиясамаджа-Тантра*, създадена около 300 г. и разпространявана тайно няколко века, освен основите на философското учение се съдържат и основите на вече систематизирания пантеон. Тук за първи път се среща описание на петте *дхяна-буддхи*, техните мантри, техните *мандали* (кръгове от божества) и техните семейни спътници.

Боговете на будизма се групират около идеята за петте *дхяна-буддхи*. Доколкото го допускат, будистите смятат че светът се състои от пет елемента или *скандхи*. Те са материя, усещане, възприятие, впечатление и съзнание. Елементите са вечни, без начало и без край. Тъкмо те са обожествени в петте *дхяна-буддхи*. Тези пет божества са прародители на пет семейства с твърде многозначителни имена: омраза, заблуда, привързаност, скъпоценност — мисъл и навик, които водят до постигане на всички желания, както и на духовно освобождение. Когато боговете се представят в изобразителното изкуство, техният произход се обозначава над главата с миниатюрно изображение на съответния *дхяна-буддха*. На всяко божество се придава различна форма с две, четири, шест до шестнадесет и повече ръце и глави за всеки две от тях. Те се изобразяват в различен цвят, различно изражение и в различно обкръжение според изискванията на различните тантрически ритуали и функциите, които се очакват от тях.

С течение на времето *дхяна-буддхите* започнали да се разглеждат като пет първични бога, създатели на цялото многообразие на света, и Ваджраяна придобила политеистична форма, макар че политеизмът не прилягал на основната монистична концепция, която тя изповядва. Като реакция на политеистичната тенденция била създадена концепцията за най-висшия бог Ваджрадхара или Адибуда — първичния монотеистичен Буда, който е главният божествен израз на *шуня* и от който произлизат самите *дхяна-буддхи*. Ваджрадхара станал особено популярен в Непал и Тибет, а неговите изображения — твърде своеобразни в сравнение с тези от останалите райони на Ваджраяна. Будизмът бил една от най-широко разпространените

религии не само в Индия, но и в цяла Азия в продължение на много векове, но постепенно западнал и загубил част от своето влияние на континента, а в Индия почти нацяло изчезнал. В това няма нищо неестествено, защото като всяко социално явление той е преходен. Но причините за постепенното угасване на едно толкова интересно религиозно-философско движение са твърде поучителни и макар в по-едър план имат своите паралели днес.

Будистката *сангха*, която някога била център на индийската мисъл и образованост, както и на духовно възвисяване за монасите и монахините, постепенно станала поле на морална развала. Богатството и плътските удоволствия, тези вечни човешки слабости, се настанили трайно в нея — първото поради щедрите дарения на управляващите и богатите слоеве, второто — поради широкото допускане на млади, неукрепнали нравствено и поддаващи се на изкушения, при това близко съжителстващи мъже и жени. Пищните религиозни празненства, въведени от махаянистите, осигурявали показност на богатството и благоприятствали останалото. Тантрическият будизъм дал свобода на сексуалните отношения, на употребата на алкохол и опиати, на всички светски удоволствия, а това при най-добри намерения не можело да върви в съгласие с религиозния и обществения морал.

Моралната разпуснатост на монасите и монахините довела до загубване на необходимата воля и виталност за интелектуален труд, а оттам и до интелектуален упадък. Научните достижения на мислители като Нагарджуна, Чандракирти и редица други никога по-късно не могли да бъдат достигнати, поради което предизвикателствата на реформираната се брахманизъм не могли да бъдат посрещнати.

Новият толерантен дух на индуизма позволил в него да се включат най-привлекателните страни на будизма. Самият Буда бил обявен за едно от превъплъщенията на бог Вишну. Будизмът не бил вече единствен носител на своите ценности и още по-важно, не бил най-добрият.

Към всичко това трябва да се прибави огромното разслоение на тази религия на секти, твърде често взаимно изключващи се по характер, с различна философия и различен кодекс, което довежда до пълно обръкване на последователите ѝ. Възприемането на санскрит от Махаяна и Ваджраяна, който вече не бил език на населението, довело

до по-нататъшна загуба на популярност. Постепенната загуба на доверие сред населението довело до липса на покровителство и от страна на управляващите, а това задълбочило още повече кризата на популярност.

Последният удар на будизма бил нанесен от нашествието на хуните през VI в. и особено на тюрките през XI в., когато били разрушени будистките общества и манастири. Но това не било главното. Главното било вътрешното западане на тази религия и въздигането на реформирания брахманизъм, наричан за отличие индуизъм.

Изчезването на будизма от страната на неговото зараждане има своето сериозно научно обяснение, но си остава тъжна ирония в културната история на човечеството. Приел ценностите на предшествуващите го религиозни и философски учения, той обогатява значително интелектуалното и духовното наследство на Индия и на света и все още е една от най-големите световни религии. След 2500-годишна история будизмът не е само религия и философия. Той е внушителен пласт на човешката култура, дълготрайно движение на човешката цивилизация със златоносно отлагане в областта на литературата, социалните отношения, изобразителното изкуство и архитектурата, на образованието, науката и прочее.

Би било недопустима грешка да се мисли, че будизмът като култура и духовна сила е прогонен от Индия заедно с институционалната си организация. Той несъмнено живее в тази страна тотално асимилиран от индуизма и не е пресилено да се каже, че днес всеки индуист е и будист, въпреки че външно не изглежда така. Будизмът като религия оцветява даже исляма в Индия, а като култура се съдържа във всяка клетка на индийския живот.

БХАГАВАТИЗЪМ

Една от основните форми на съвременната индуистка религия е *вишнуизмът*, вярата в бог Вишну като върховно божество. А бхагаватизмът често се определя като вишнуизъм. Това е вярно и невярно, защото подобно на ранния будизъм той представя един начален етап на вишнуизма и защото не се покрива напълно с последния. От друга страна, вярата във Вишну като върховно божество, както ще видим по-нататък, още не е вишнуизъм в научния смисъл на това понятие. Главният въпрос е в характера на вярата. Именно характерът на вярата е онова общо между бхагаватизма и вишнуизма.

Но за да стане ясно това още в началото, както и за да се разбере главната разлика между бхагаватизма, от една страна, и джайнизма и будизма — от друга, трябва да се обърнем към малко по-сложна материя.

Най-общо казано, мислителите, чиито възгледи се срещат в Упанишадите, може да бъдат разделени на две основни групи. Първите поставят началото на онова, което по-късно се оформя във философската школа Адвайта. Според тях Ишвара, едно от названията на последната реалност, е идентичен с Вселената, състояща се от духовна същност и материални обекти; единствено Брахман съществува и нищо друго. От това следва, че освобождението означава идентифициране на *джива* (душата) с Брахман и че то може да бъде реализирано чрез медитация, чрез знание, което ще позволи на познаващият субект да осъзнае духовния характер на света на предметите и явленията и единствената действителна реалност Брахман. Това разбиране лежи в основата на много учения.

Другата група мислители поддържа разбирането, че всички обекти са възплъщение на Ишвара, т.е. нещо абстрахирано от него, че той е техният Атман; че материята обслужва душите, като търпи промени и се явява като обекти за наслада, тела, в които душите обитават, органи за възприятие и действия, които те изпълняват като

инструменти за наслада. Ишвара дава на душите плодовете на тяхната карма, онова, което те са заслужили с действията си в миналото, и позволява на материята такива трансформации, каквито са необходими за целта. Не е трудно да се забележи, че тук става дума не толкова за самосъзнаване, колкото за взаимоотношение. Накратко — за *бхакти*, за почитане, преклонение и предано самоотдаване на бога.

За разлика от ведическата религия, която се характеризира с асимилативни тенденции и митологично богатство, нито брахманистският ритуализъм, нито спиритуализмът на Упанишадите са можели да станат истински трайни религии. Религията, за да стане популярна, се нуждае от проста и ясна духовна доктрина, добре разработена митология, сравнително лесно богослужение, известна приспособимост към другите вярвания. Неуспехът на *брахманите* и Упанишадите в това отношение, както видяхме, довел до възбуждане на неведически учения. Като се възползвали от благоприятните условия, създадени от Упанишадите, където вече се прокрадвала тенденцията за неабсолютната валидност на Ведите, бързо се разпространили неведическите религиозни системи на будизма и джайнизма. Те взели от ведическата митология, от брахманисткия ритуализъм и от Упанишадите в подходяща форма онова, което можело да им послужи, а то било достатъчно, за да не се прекъснат връзките с богатата предишна култура. Като решителни противници на доведената до криза ведическа религия те разкривали остро нейните слаби страни.

Наред с открито революционните религиозни учения имало и такива, които запазили по-голямо родство с Ведите и отхвърлили не ведическата традиция като такава, а неговата упадъчна фаза, брахманизма. Освен това те запълнили едно опразнено от радикалните движения пространство — нуждата от непосредствено общуване на човека с бога. Най-популярно между тези учения било бхагаватизмът, чиито основни черти могат да бъдат кратко изложени по следния начин: главните богове на ведическия пантеон като Индра и Варуна били изместени от нови, простата доктрина *бхакти* заела мястото на ведическия ритуал; по-голямо значение придобили етическите учения отколкото метафизическите размишления; на мястото на отшелничеството бил препоръчван живот на действие в обществото; обществената солидарност натежала пред индивидуалното

освобождение като цел на духовния живот. Синтезът, вместо схоластичния догматизъм, станал главен мотив на прогреса в знанието.

Култът *бхакти* не бил съвсем нов. Той се оформил донякъде във връзка с почитането на слънцето в образа на Вишну. Но бил разработен и получил особено и постоянно място в религиозното развитие благодарение на Кришна, известен мъдрец и принц от рода Сатвата-Ядава от Матхура, който по баща носел името Васудева, а по майка — Девакипутра. Най-ранно свидетелство за него се съдържа в *Чхандогя-упанишада*, където е представен като ученик на друг мъдрец от времето на брахманите — Гхора Ангираса, и където се споменават някои от ученията, които Кришна усвоил от своя наставник. Забележително е, че същите основни учения се появяват в *Бхагавадгита*, най-ранното и авторитетно изложение на принципите, поддържани от бхагаватизма, а по-късно и от вишнуизма.

Според свидетелството на споменатата упанишада Кришна живял до VI в. пр.н.е. и следователно предхождал създателите на джайнизма и будизма. През IV в. пр.н.е. за него говори Мегастен, гръцки пратеник в двора на Мауря. С това, може да се каже, се изчерпват историческите сведения за живота му. Популярните разкази за Кришна и особено за неговите любовни отношения със селските момичета вече като бог се срещат в *Пураните*, епически произведения от по-късно време, а еротичната му връзка с Радха има още по-определен религиозен смисъл и е още по-късно засвидетелствувана.

Почитането в създадената от Кришна религия било отправяно към бог с името Бхагават, Господаря, откъдето идва и наименованието ѝ. Тя се разпространила най-напред в западните части на страната и в северен Декан с мигрирането на племената от района на Матхура. Васудева Кришна бил постепенно обожествен, а по-късно заел мястото на върховното божество и сам бил разглеждан като Бхагават.

Истинският възход на религията съвпаднал с периода от литературната история на Древна Индия, през който на богатия и многостранен литературен поток била придадена фиксирана литературна форма с историческата поема *Бхарата*. Разпространителите на новата религия се възползвали от тази ранна форма на великата епическа поема *Махабхарата* и я използвали като средство за пропагандиране на своите учения. В една от първите редакции те въвели образа на Кришна, представен като роднина,

наставник, приятел и философ на Пандавите, ангажирани със справедлива кауза в конфликта. Кришна станал почти централна фигура в поемата, а *Бхагавадгита*, ядрото на ученията на бхагаватизма — квинтесенция на самата поема. Комбинацията на едно религиозно движение с епическата традиция довела до неимоверно нарастване броя на митологични разкази, изпълващи цялата поема, която в окончателен вид, нека припомним, е осем пъти по-голяма по размер от Илиада и Одисея, взети заедно, а, както твърди една нейна строфа, всичко в света се съдържа в творбата и което не се съдържа тук, не ще бъде намерено никъде другаде.

През IV-II в. пр. Хр. става постепенно сближаване на променената донякъде ортодоксална брахманистка религия във формата на ранен вишнуизъм с бхагаватизма. Опитвайки се да уподобят религията на Кришна с възникналия вишнуизъм, и чрез него — със старата ведическа традиция, защитниците на ортодоксалната религия започват да разглеждат бог Кришна като *аватара*, едно от въплъщенията на Вишну. Това именно намира израз в по-късни и в окончателната редакция на *Махабхарата* и се закрепва здраво в съзнанието на индийците. Така бхагаватизмът бива отвоюван за каузата на ведическата традиция, а тя от своя страна намира в него един от най-силните си импулси за обновление.

Брахманистката редакция на *Махабхарата*, наложила се в края на краищата, не засяга съществено *Бхагавадгита*, която съдържа най-ранното изложение на религията, характеризирана като *бхакти*, и която с еднакво основание се нарича бхагаватизъм, а също и вишнуизъм.

И така, *Бхагавадгита* е квинтесенция на учението на Кришна и заедно с това отразява развитието на култа *бхакти* от времето на неговото създаване. В по-широк план тя отразява общото религиозно и философско развитие от това време.

Бхагавадгита съдържа в най-висока степен опита на индуистката мисъл да схване природата на човека и неговото място във Вселената. От всички велики текстове на индийската религиозна литература тя е може би най-популярният и в същото време най-дълбокият. Като си поставя задачата да разработи такава доктрина, която да опише всички възможни пътища за достигане на освобождение, бхагаватизмът — и в частност *Гита* — достига до

такава универсалност, която озадачава някои изследователи. В голямото разнообразие на идеи те съзират противоречие между монизма и дуализма, между знанието, действието и почитането като пътища за освобождение, между несъвместимите на пръв поглед философски системи Самкхя и Веданта и даже между личностния и неличностния бог, описван в *Gita*. Истината обаче е друга. Независимо от огромното богатство на идеи в индийската култура, независимо от разклонението и задълбочаването на знанието за човешкия дух, винаги е съществувала определена връзка, взаимна зависимост и приемственост на идеите и може би по-силно от другаде — дух на синтез.

Индо-ариите никога не са страдали от ограниченост на мисълта. Свободата в мисленето им е помогнала да развият синтетичен възглед върху света, нагласа да се вижда единството зад разнообразието. Този синтетичен дух е особено уловим в религията. Онова, което съществува, е Едно, мъдреците го наричат с различни имена. Откриването на тази истина още от най-ранни ведически времена е оформило индийската цивилизация. Тази истина е била повтаряна и потвърждавана многократно, изпълнила е и подсъзнанието на нацията, заседнала е дълбоко в националния характер. Към нея се обръща учителят Кришна във време на дълбока духовна криза на обществото, когато старата ведическа религия е изчерпала своите възможности, когато многобройни радикални мислители отхвърлят авторитета на Ведите и светостта на социалните институции, когато религиозната мисъл поема по различни пътища и обществото се изпълва с отчаяни аскети, безогледни сенсуалисти, измамни спиритуалисти с многобройни последователи, люшкаци се в своите убеждения, неспособни да се разделят напълно с миналото и ненамерили достатъчно здрава опора за бъдещето. Това е време, когато джайнизмът и будизмът още не са се оформили, не са се оформили и завършени философски учения, когато различни идеи са се носели във въздуха, но ясни пътища не били очертани или ако били, по тях все още вървели малко на брой достойни личности.

Поддържайки основно ортодоксалната религия и отхвърляйки нейните слаби страни Васудева се заел да хармонизира идеалите и институциите в обществото. Той не отхвърлял никои от тях, но се заел да им отреди съответно място с оглед на духовния прогрес на

различните по темперамент хора. И което е много важно, за разлика от други учения той и неговите по-късни последователи се обърнаха към широките слоеве на населението. Ясно била изразена мисълта, че за да се постигне така желаното освобождение, не е необходимо нито да се напуска обществото, нито да се отказва човек от практическа дейност. Напротив, практическата дейност без привързаност към плодовете от нея или Карма-йога става един от пътищата за духовна реализация и една от най-интересните страни на учението, съдържащо се в *Гита*.

Както във всички разгледани досега случаи ученията тук са изведени от по-стари писмени паметници, а зародишът на учението за карма-йога се намира в *Иша-упанишада*. През вековете, разделящи Упанишадите и *Гита*, учението за карма претърпяло сериозно развитие, а *джняна* (божественото знание) било постепенно свързано с отказа от практическа дейност като необходимо условие за освобождение. Голямата заслуга на *Гита* в индийския духовен живот е, че тя не отрича знанието като път към крайната цел, но поема и утвърждава друг един път — този на незаинтересованото действие. Така тя създава толкова необходимия коректив на прекомерното залагане на знанието и на отказването от живота, които водели до съзерцателен мистицизъм. Основната цел и смисъл на *Бхагавадгита* е противопоставянето на опасностите на пасивния мистицизъм. Но тъй като е невъзможно човек да се труди и да остава незаинтересован от плодовете на своя труд, налага се още повече необходимостта от върховното същество, на което се отдават почит, преклонение, любов и на което се посвещават плодовете от практическата дейност. Така нараства ролята на третия път към освобождение — пътя на *бхакти*.

Би могло да се възрази, че една религия не се създава с толкова рационални мотиви, но цялото съдържание на *Гита* със своя забележителен синтез на философски възгледи, даже с философския си компромис, със съединяването на сякаш несъединими идеи говори за такъв рационален подход: да се обедини всичко най-добро в традицията, да се преодолее духовната криза в обществото. И наистина, тя бележи прелом в религиозното развитие на Индия.

Гита утвърждава принципа на единство на всичко с върховното божество. Но, както беше показано в началото на тази глава, това единство не е еднозначност между божеството и Вселената. Тя не отрича разграничението между тях. Идеята за разграничение, но не за

коренна разлика между божеството и Вселената се обосновава с доктрината за манифестацията, според която божеството проявява, излъчва, обективира Вселената от себе си и я абсорбира отново в себе си. *Пракрити* е едновременно плът и енергия на обективиранията. Но проявеното, обективиранията има още един принцип. Това е *пуруша* — духовното начало. То се описва като висша природа, а *пракрити* като по-низша природа на върховното божество. Докато духовното начало, както знаем още от Упанишадите, е вечно, неизтребимо и неизменно, *пракрити* търпи промени, изразяващи се в еволюция или инволюция. *Пракрити* се състои от три същности: *саттва*, проявяваща се като сила на просветлението; *раджас* — като действена сила, и *тамас* — като инертност.

Еволюцията се осъществява чрез възбуждането на тези три същности в *пракрити*, в резултат на което се появяват първичните елементи — земя, вода, огън, въздух, етер, ум, разбиране и самосъзнание. От тях пък се пораждат различните форми на материята, животът, съзнанието и към тях в края на краищата се връщат. Тази космическа манифестация е циклична и напомня всекидневния живот на човека: докато е буден през деня, неговата лична вселена е в състояние на проявеност, но когато нощем спи, тя се разтваря в неговото съзнание, за да се прояви отново по същия ред. Докато Брахма, създателят, будува, което продължава хиляди векове, светът е в състояние на изява, но през неговата нощ, която трае също толкова дълго, той се разтваря отново в *пракрити*. Така един след друг следват циклите на създаване и разрушаване на света. Но природата не е независима и саморегулираща се. Тя е само изпълнителна сила на върховното божество.

Индивидуалните души кореспондират на *пуруша* и са части от универсалния дух, но са впримчени от физическите и менталните ограничения на по-ниската природа, за която стана дума. Индивидуалният дух е хванат в изнурителния кръговрат на преражданията в този свят по добре известния закон за *карма* и трансмиграцията. Във всички превъплъщения на душата тялото и умът са тези, които се променят към по-лошо или придобиват известно съвършенство. Духът остава неизменен и разкрива своето съвършенство повече или по-малко в зависимост от степента на съвършенство на тялото и ума. *Гита* признава, че незнанието е онова,

което кара безсмъртната душа да мисли за себе си като за смъртно тяло и препоръчва на оня, който търси освобождение, да разсее незнанието чрез подходяща духовна култура и така да се освободи от ограниченията на *пракрити*.

Вселената е само форма на върховното божество и нейният духовен и материален принцип са само негова по-висока и по-ниска природа. Незнанието скрива тази истина от индивида и той не може да осъзнае божественото в себе си и приема своето емпирично_ Аз_ за всичко. Той забравя, че е част от цялото и че всичко, което погрешно нарича свое, включително и своята физическа и психическа енергия, реално принадлежи на цялото, което е върховното същество. Човекът е само клетка в божественото тяло. Тя може да има живот, но този живот е само израз на живота на цялото и ако клетката претендира да е цялото, тя прави печална грешка. В този смисъл ако индивидът приеме, че действията на неговото тяло и ум и техните резултати му принадлежат, той предизвиква дисхармония между себе си и цялото, защото като част не може да присвои за себе си онова, което принадлежи на цялото. Тази дисхармония е извор на желание и гняв и на произтичащо от тях неспокойствие, което може да премине само когато личното се слее с цялото, т.е. с божественото. Но човек живее удовлетворен от своя живот в невежество, приемайки своите възбуди за щастие, докато някакъв сериозен шок в неговия физически или морален живот не го накара да схване своята ограниченост и не го обърне към божественото.

Гита осъжда прекомерната привързаност към силата и удоволствията в живота, тъй като тя погубва духовните тенденции у човека. Животът според нея трябва да бъде обичан не заради удоволствията, които предлага, а заради възможностите, които дава за духовно съвършенство на човека. Щастиято, което всеки търси, се достига не чрез подхранване на сетивата, а чрез техния контрол, защото удоволствията в света са преходни и лишени от главната предпоставка за щастие — мир. Мокша, освобождението, е вечно, осигурява мир в този живот и слага край на преражданията. Освободеният приживе обладава способност за контрол на чувствата, непривързаност, върховен вътрешен мир, божествено прозрение и световъзприемане тук на Земята и безкрайно пребиваване в абсолюта в

бъдеще. Постигането на освобождение е върховно благо на живота според *Гита*.

Мокша означава освобождение от ограниченото и преходното. Но *Гита* поставя ударение върху крайното единение с бога, върху пътищата за постигане на това. Тя се занимава не толкова с метафизическата, колкото с етическата и психологическата проблематика на реализацията на човека. В този план тя използва понятието *йога*, иначе равнозначно на *мокша*, и нарича себе си *Йога-шастра*. Санскритската дума *йога* (иго, ярем) — е ключ към разбирането на текста. Тя не се употребява в тесен смисъл на контрол върху тялото и мислите, а именно като единение с бога. И *Гита* се нарича *Йога-шастра*, защото учи на пътищата за това единение. Тъй като единението може да бъде постигнато с правилни усилия, правилно почитане и правилно знание, *Гита* говори съответно за *Карма-йога*, *Бхакти-йога* и *Джняна-йога*. Разбира се, тя познава добре човека и само с оглед на анализа отделя полето на нашата воля и го нарича *Карма-йога*, полето на нашите емоции и го нарича *Бхакти-йога*, и полето на нашето знание и го нарича *Джняна-йога*. Това са главните пътища, но според нея съществуват и други — *будхи-йога*, *дхяна-йога*, *санньяса-йога*.

При разработването на доктрината за *йога* с нейните добре балансирани акценти върху *карма*, *бхакти* и *джняна* *Гита* започва с предварителната подготовка на ума, което нарича *будхи-йога*. Забележително е наистина, че едно теистично евангелие, каквото е *Гита*, отдава такова значение на интелекта и неговото правилно развитие. В много религии на интелекта се гледа подозрително и се поощрява безкритичното приемане на неща, които не издържат теста на разума. Резултатът е, че много хора, които са критични във всички други неща, са безкритични по отношение на религията. Има, разбира се, истини, които се намират отвъд границите на разума. Но има и твърде много, които са в неговия обсег и едно пренаблягане на вярата за сметка на разума често води до необуздано суеверие. *Гита* не споделя такава позиция. Следвайки *Упанишадите*, тя отрежда на *будхи* много високо място в своя анализ на човешката личност, като го поставя непосредствено след *Атман* в човека, след чисто духовното начало. Затова нито *карма* е неосветено от разума действие, нито *бхакти* — небалансирана емоция.

В нашия век на преклонение пред науката човек често е склонен да забравя, че интелектът и моралът може да не бъдат в синхрон. Но *Гита* знае за опасностите на интелекта и говори за различни типове будхи. Тя различава ясно интелигентните, но низки по характер, както и набожните, но глупави. Тя проповядва, че без съответна подготовка на ума Карма-йога би се превърнала в напразно действие, Бхакти-йога в суеверно почитане и Джняна-йога в неразбираеми абстракции.

Учението за карма и действието в *Бхагавадгита* е уникално. Преди нея всички, с изключение на самия Кришна и неговите последователи, са я разглеждали като дейност за придобиване на определени материални блага или власт. Затова почти всички религиозни движения на Индия в една или друга степен са препоръчвали оттегляне от практическата дейност. *Гита* намира, че действието е неотделима черта на самия живот и отбягването му е самоизмама. При такава позиция въпросът е не отшелничество или практическа дейност в обществото, а какъв характер трябва да има дейността на човека, който се стреми към духовна реализация. Казахме вече, а е станало и баналност да се повтаря, че Карма-йога означава извършване на действия без лична облага от техните плодове. Но с това въпросът не се изчерпва. *Гита* различава външните, светските плодове от вътрешните резултати, от духовните реакции у човека, осъществяващ практическа дейност. Тя знае, че твърде често нашият материален успех се дължи на компромис със злото, на някаква жертва на принципи и обратно — някои от нашите неуспехи или дори провали в живота може да се дължат на нашата неохота за компромис със злото, на нашата привързаност към определени принципи на поведение. Не се случва много рядко светът да ни възхвалява за някое наше постижение, но нас да ни гложди съвестта за същото това постижение, и обратно, хората да ни гледат с презрение, а ние да се радваме вътрешно, защото в интерес на нашия идеал за морал или духовно съвършенство жертвата си заслужава. Щастливи и спокойни са тези, при които светският успех и духовният прогрес се доближават един до друг. „Остави външното на мен — казва бог Кришна на Арджуна — и се съсредоточи върху вътрешното. Ако вършиш това решително, ти ще намериш върховно щастие.“

Не е възможно човек да не се интересува от плодовете на своя труд, но ако се грижи за духовната стойност на своите действия, а не за

материалните последствия от тях, той ще получи действително много повече. Онова, което *Гита* дава, изглежда твърде привлекателно. Преди всичко една цел заема мястото на много конфликтни цели и желаниа. Хаосът на човешкия психически живот се успокоява в ред и хармония. Много скоро човек разбира, че няма такова нещо като пропадане в живота, защото ако преследва богатство или власт, или удоволствия, той може да не успее, но ако съсредоточи усилията си върху своето лично усъвършенстване, никога не може да остане без успех. С осъзнаването, че царството на бога е в самите нас и че трябва да го прекосяваме ден по ден с чисти мисли и благородни дела, ние преставаме да очакваме толкова много от живота и да се надяваме на неща, които животът не може да ни даде. Когато преместим решително нашата цел навътре, ние като че ли докосваме сърцето на най-висшата реалност между хиляди преходни неща. Всичко идва на мястото си. Земята става трошица в безкрая на галактиките. Човек застава в реална перспектива, а с нея идва вярното чувство за ценностите. Виждаме златната нишка, върху която са нанизани перлите на творението. Виждаме ред в привидното безредие, единство в множествеността и план в случайното.

Според *Гита* плодовете на Карма-йога са несравнимо повече, но това са невидимите плодове на духа, далеч по-трайни и ценни от осезаемите плодове на света.

Карма-йога е само пътят за осъществяване на практическата дейност. Тя определя само начина, по който може да се постигне незаинтересованото действие. Но съдържанието и същността на човешкия дълг *Гита* определя с понятието *свадхарма* (собствена дхарма). Забележително е, че този древен религиозно-философски трактат дава толкова съвременно решение на въпроса, подчертавайки влиянието на естествените предразположения върху индивидуалността на човека. Той прави задълбочен анализ и класификация на типовете човешки личности, но тук ще се задоволим само с най-общото.

Според *Гита* човекът принадлежи на два свята — естествения и духовния. Той има тяло и ум, които принадлежат на първия, и душа, която принадлежи на втория. Въпросът за отношението между двете същности има изключителна важност. Трябва ли да се отдадем на материалната същност, или да я потиснем съвсем, или да я използваме в интерес на духовната? Никоя истинска религия не стои зад първата

възможност. От светските философски системи само хедонистичните правят удоволствието цел на живота. Противоположната крайност на хедонизма е аскетизмът, който приема, че природата е винаги враг на духа и всички естествени желаниа и склонности трябва да бъдат потискани. Всички религии се основават на принципа, че духът трябва да победи плътта. Но във всяка една има пуритански секти, които довеждат този принцип до крайност, възславят терзанието на плътта, гледат с подозрение на красотата и изкуството. *Гита* не подкрепя тези крайности и осъжда аскетизма. Човекът със склонност към материалното или, иначе казано, неговата материална същност не трябва да бъде нито потискана, нито абсолютизирана, а мъдро напътствана.

Все със същата широта *Гита* се отнася към отделните индивидуални особености на човека. Нещо повече, *свадхарма* или дългът на човека в неговите земни дела може да се нарече закон на личната природа. Всеки човек преди всичко трябва да бъде верен на себе си. Той трябва да постига най-доброто, на което е способен, да усъвършенствува своите дадености и да използва най-пълно обстоятелствата. Само така може да служи резултатно на бога и да бъде пълноценен член на обществото. Той трябва да върши своята работа така, както дървото дава цветове и плодове — със същата незаинтересованост от плодовете, със същата резултатност, леснина и непринуденост, но и със същата красота. Идеалното общество според *Гита* е онова, в което всеки изпълнява онази работа, за която е най-пригоден. От тази гледна точка изглежда оправдано разделянето на древноиндийското общество на касти, поне в периода, когато още не са проявени недостатъците на тази система.

Идеал и пример за действащия според *Гита* е самият бог. Той е съвършеният *карма-йогин*, тъй като действа непрестанно и без полза за себе си. Той непрекъснато създава и непрекъснато разрушава. Той кара слънцето да изгрява сутрин и да залязва вечер, ветровете да духат. Той изпраща дъжда и росата и подтиква соковете под кората на дърветата да се движат. Той обитава сърцата на всички създания и ги кара да дишат, да живеят, да мислят, да забравят и помнят, но прави всичко това без всякаква корист, защото няма нищо повече, което да постигне, тъй като няма какво да прибави към своето съвършенство. Но парадоксът за нашето емпирично мислене е, че бог, който

непрестанно работи, все пак не работи. Непрестанната работа и абсолютният покой са мистично примирени в него. Когато от един карма-йогин се иска да работи без корист за плодовете, да работи най-резултатно, с леснина, непринуденост и красота, от него се иска да следва примера на бога.

Целият смисъл на *свадхарма*, или, както я нарекохме, закон на личната природа, се състои в това, че човекът, въплъщавайки божествената същност, въплъщава божествената воля и в своята всекидневна дейност трябва да разкрива именно нея. А това отново може да стане чрез всеотдайна любов към бога.

Бхагавадгита проследява целия спектър на *бхакти* от най-обикновения начин на богопочитане, практикуван от невежите, до най-изтънчения начин на общуване с неличностния Абсолют. Изясняването на Бхакти-йога с нейните различни етапи — ритуална практика, приношения, почитане на образи, самоотдаване, медитация, размишления и реализация е толкова оригинален принос в религиозната традиция, колкото и Карма-йога. Както последната се опира на няколко твърдения в *Упанишадите* и се разгръща в цяло учение, така Бхакти-йога разработва широко и детайлно различните начини на *упасана*, разпръснати в тези забележителни по-древни паметници. Но най-впечатляващото различие между старата практика на *упасана* и новата *бхакти* се състои в обръщането на *бхакти* към неизтощимата чувствителност на сърцето. За първи път *Гита* внася във ведическата традиция горещия поток на любовта и красотата, който по-късно наводнява страната, завладява живота на народа и ражда толкова много литературни форми и образци на изкуството.

Човек може да гледа на божеството като на място — рай или небеса, и да мисли за себе си като за поклонник по пътя към него; може да го възприема като личност и да бъде в емоционална връзка с него; да го смята за господар и да се отнася като слуга към него; като приятел — и да му бъде приятел; като родител — и да му бъде дете; като любящ — и да се държи като любим. Когато бог се разглежда като дух, почитащият може да се схваща като морална и духовна единица, която се стреми към него или като мислител, който иска да го познае. *Гита* се занимава с всички тези случаи и ги разглежда в комплекс.

Бог може да бъде търсен, но не може да бъде постигнат със сетивата. Той е извън обсега на логиката и аргументите.

Самоизтезанията и религиозните служби без пламенна любов не водят до приближаване към него. Бог обича тези, които го обичат безразделно, с цялото си сърце и се разкрива пред човека в израз на върховен дар.

Бхакти не е вяра в смисъла на доверие, не е вяра в смисъла на пълна убеденост. *Бхакти* е безпределна вяра и гореща привързаност към бога. Тя е свободна от желаня, защото предполага сакралност на всички желаня. Подобно на действието не е възможно човек да потисне всички желаня и страсти, но може да промени тяхната насока към бога. Подобно на карма в Гита *бхакти* не е пасивен мистицизъм и не предполага откъсване от обществото. И урокът на *Гита* е, че не е необходимо човек непременно да въстава срещу обществото, но той трябва да има куража да плува срещу течението на общественото мнение и да се издига над всички страхове на тълпата.

Бхагавадгита говори за два типа хора, следващи пътя на духовно съвършенство — Самкхя-Йога, с други думи, философски и емоционален. Принадлежащите към първия тип разглеждат върховното същество като Абсолют. Те разчитат главно на своите усилия и тяхната практика включва контрол на чувствата, абстрактни интелектуални анализи и медитация. Принадлежащите към втория тип виждат във върховното божествена личност и са по различен начин привързани към нея. Те практикуват божествена любов, служат ѝ с всеотдайност и главно — зависят от божията милост, макар да не се отказват от собствените усилия. Приемайки разликата между тях, *Гита* твърди, че тяхната крайна цел е една. Но по-важното е, че тя поема пътя на познанието без всяка дискриминация. Тя само предупреждава за по-големите трудности, които срещат тези, чиито умове са насочени към неличностния Абсолют. И нейните препоръки са в полза на Йога като хармонична комбинация на привързаност, действия и знания.

Пътят на просветление, който води към единение с бога, се нарича Джняна-йога. Тук, както впрочем и в по-ранната литература, *джняна* не означава обикновено знание. Тя е много повече от това. Тя е едновременно знание и начин на съществуване. Ние никога не можем да познаем бога, както знаем външните обекти. Той е абсолютен, а щом е така, той е абсолютен субект, доколкото всичко е част от него, доколкото няма нищо извън него, което би могло да го наблюдава и

изучава. Следователно нашето изучаване и познаване на бога може да бъде само приближаване и сливане с него. Употребена в по-нисък смисъл, джняна означава емпирично знание, а не духовна реализация. В този смисъл тя е интелектуално разбиране на философските проблеми.

В своята част за Джняна-йога *Gita* разглежда практиката и качествата, способстващи постигането на крайната цел, и поставя акцент върху два момента: първо, знанието трябва да бъде съчетано с вяра и, второ, преследването на знание и контролът на чувствата трябва да вървят заедно.

Трябва да е станало ясно, че *Gita*, макар да признава резултатността на всеки от тези пътища за постигане на освобождение, препоръчва настоятелно тяхното хармонично съчетаване. Това произтича от самата същност на човешката природа и е лйтмотивът на учението. В зависимост от личния темперамент на човека един от пътищата винаги доминира, а останалите два или повече се изискват от него, съчетани са с него и го правят по ефикасен. Така пътят на незаинтересованото действие предполага на първо място знание, за да може индивидът да извършва действието, така да се каже, в услуга на онова духовно, което е в него и което е част от всеобщия дух. Той трябва да работи със спокоен дух, а това спокойствие е невъзможно без освобождаване от дразненията на чувствата и желанията. Но освобождението от тях не става чрез простото отбягване на обектите, които ги предизвикват, а чрез медитация върху безкрайното. Човек трябва да притежава всепоглъщаща любов към божеството, за да не мисли за материалните плодове от своя труд. По същия начин пътят на *бхакти* се съчетава с останалите. Индивидът трябва да има знание за природата на Ишвара и неговото съвършенство, тъй като истинската любов е възможна само след това. От него се очаква да посвети на бога всички свои действия и да го почита чрез тях. И накрая, *джняна-марга* не би могъл да се следва без действие, пречистващо и помагащо на личността да измине своя път по законите на *пракрити*, която в края на краищата преминава всички ограничения на своята проявена природа. Без преданост към бога трудната и изискваща постоянство практика на знанието едва ли би могла да се осъществи.

Синтетичният характер на *Бхагавадгита* намира особено ярък израз в идеята за природата на върховното същество. Логически

погледнато, има фундаментална разлика между концепцията за бог, заложен в *джняна*, и тази, заложен в *бхакти*. В практикуването на *бхакти* ние разглеждаме бог като живо същество извън нас, притежаващо в съвършена степен всички духовни ценности. В практикуването на *джняна* ние го разглеждаме като надличностен дух, който не може да се обхване от никакви човешки твърдения. Нашите понятия за справедливост, милост, любов, доброта и т.н. са така бедни, че е просто непочтено да го обличаме в тях. Ето защо Упанишадите дават само негативни описания на Атман като *нети-нети*. Изхождайки преди всичко от теистични позиции, *Бхагавадгита* създава нов образ на върховното същество, като обединява двата подхода към него.

Не може да не се види живото и впечатляващо описание на това всепроникващо божество. Бог е универсален — неговите ръце и нозе са навсякъде, неговите глава, очи и уста гледат във всички посоки, ушите му са обърнати на всички страни. Той сякаш притежава способността на всички сетива и все пак минава без тях. Той е недосегаем и все пак поддържа всички неща. Той е свободен от съставките на природата и се ползува от тях. Той е вътре и вън от всички неща. Няма движения и се движи. Той е неуловим за разбиране. Той е далеч и близо; неделим и все пак присъствува в съществата. Той поддържа всички създания. Той е могъщият дух, всичко знаещият и всичко обхващащ интелект. От неговото безкрайно великолепие произлиза всичко, което е голямо, красиво и силно. Той е виталната сила, която поддържа целия живот. В края на всеки цикъл всичко съществуващо се разтваря в него и в началото на следващия се изявява отново. Контролирайки природата, която е негова собствена, той излъчва това множество от неща. Той е времето — разрушителят на всичко. Като реката, която се стреми към морето, като пеперудите, летящи към огъня, цялата Вселена бърза към него, за да намери своята неотменна съдба. Светлина на всички светлини, той е над цялата тъмнина. Блясъкът на Слънцето, на Луната и на огъня е негов блясък. Той е познаващият принцип във всички същества. Той обитава в сърцата на създанията, от него са паметта и знанието и тяхното изгубване.

Макар нероден и вечен и господар на всички неща, богът на справедливостта впълщава себе си чрез своята тайнствена сила винаги когато има упадък на справедливостта и изблик на

несправедливост, за да поддържа доброто. От век на век той се превъплъщава за доброто на човечеството и тези, които наистина приемат с вяра и преклонение неговите раждания и дела, получават духовно просветление и освобождение. Макар неговата природа да налага *самсара* и тъй като времето разрушава всичко, той е свързан с човешката душа с любов и милост. С тези, които търсят спасение в него, той се отнася като баща със син, приятел с приятел и любящ с любима. Тези, които го почитат с безпределна любов, са в него и той е в тях.

Върховното божество на *Гита* е бог на справедливостта и на любовта. Признаването на личност в това божество обаче не го прави още човекоподобен — ревнив и тесен племенен бог. Той е почитан под много имена и много форми. Живописното описание на *Гита* дава ново съдържание на баналната теологична концепция.

И така, в *Гита* намираме не само различни школи на религиозната мисъл и различни пътища и средства на духовен живот като Карма-йога, Бхакти-йога и Джняна-йога, но и различни концепции за последната реалност, която общо наричаме бог. Когато се разглежда като нещо в себе си, бог е безличен абсолютен и се нарича Брахман. Когато се разглежда в отношението си към човека или към света, той е личностно божество и се нарича Ишвара. Първата е научна, а втората поетична концепция. *Гита* не се заблуждава, че всички форми на почитане, от най-грубия образ до най-висшия — Ишвара, са само символи на безформеното, на Абсолюта. Докато толерира всички форми, тя твърди, че колкото е по-висока формата, толкова по-добър е резултатът, и че само невежите мислят, че трансцендентният дух има някаква присъща нему форма. Но тя се обръща към най-широки кръгове от населението с различни интелектуални и духовни възможности и събира в една система всичко, което може да осигури постепенно духовно реализиране на човека.

Въпросът за интегриране на различните раси и цивилизации в Индия в единно общество, за постигане на мир и хармония на целия полуостров често е занимавал управници, социални и духовни реформатори. Той бил особено изострен по времето на Кришна Васудева и се превърнал в една от главните изходни точки на бхагаватизма. За да подпомогне социалния синтез, Кришна затвърдил

оформилия се вече идеал, че съединението с бога е крайната цел на живота и че този земен живот има своето значение, ако кулминира в единение с бога. Новото в случая е опитът този идеал да стане общ за всички, като се обединят средствата за постигането му. Затова бхагаватизмът приема, че всички пътища за постигане на крайната цел са еднакво резултатни и че всички те са по необходимост взаимопроникнати.

Накратко, учението на *Гита* е следното: тръгвайки от нашите естествени дадености, ние трябва да преминем през света, вършейки своите задължения към обществото в дух на безпристрастност към всичко материално, и да стигнем селенията на бога.

Голяма пречка за постигане на социален синтез била наследствената кастова система, установена сред ариите, която държала неарийските раси извън обществото. Кришна не се противопоставил на делението на хората на четири *варни*, защото смятал, че тяхното премахване би довело до разрушаване на социалната организация. Според него всяко общество може да бъде силно и проспериращо само когато е изградено върху многопластова структура. Приемайки четирикастовото делене, Кришна се опитал да го постави на нова основа. Не раждането, а личните качества, способността на хората да водят определен начин на живот в служба на обществото трябвало да станат различителният принцип за принадлежност към една или друга варна. Предложеното и защитавано с тази религия разделяне било функционално. От всеки се очаквало да върши за обществото това, за което има най-добри възможности съобразно своята *гуна* и *карма* или съобразно своите морални, духовни и индивидуални дадености, обусловени от неговите предишни раждания и действия. Способността за служене, а не правата и привилегиите — това вечно проклятие на обществата, трябвало да стои в основата на делението. Тя трябвало да постави всеки човек на подходящо място, за да няма губене на енергия или липса на резултатност. Този начин на делене трябвало да премахне ненужното съперничество между хората и да доведе до онази леснина при изпълнение на работата. Важно твърдение на *Гита* е, че духовният прогрес зависи не от вида на изпълняваната работа, а от отношението на човека към нея и от резултатността, с която тя се изпълнява.

Широко известна в Индия е мисълта, че човек може да работи в голямо място с малко сърце и в малко място с голямо сърце.

Трудно е да се каже, че учението на Кришна за социалното деление е обърнало изцяло обществото. Векове наред белегът на раждането, правата и привилегиите, получени от него, играли първостепенна роля, но това учение внесло дух и либерализъм, който през вековете съпровождал социалната организация на обществото. Той се отразил твърде благотворно върху приобщаване на неарийското население към арийското общество и разтварянето на различните култури в общата индийска култура.

ЕПОСЪТ В КУЛТУРНОТО РАЗВИТИЕ НА ИНДИЯ

Може би в никоя от древните цивилизации геният на един народ не е тъй ярко изразен чрез словото, както в индийската. И тъкмо в това неизбродно богатство от религиозни и философски съчинения, на образци на поезията, художествената проза и драмата, на фундаментални трудове в различните научни области се открояват великите поеми *Махабхарата* и *Рамаяна*, първата от които по значимост сред литературата на санскрит се поставя непосредствено след *Ригведа*. Повече от две хиляди години те слагат своя отпечатък върху духовната, философската и художествената мисъл на индийците, превърнали са се в съкровищница на морални норми за човека в обществото. По думите на Свами Вивекананда това са двете енциклопедии на древноарийския живот и мъдрост, отразяващи идеална цивилизация, към която човечеството трябва все още да се стреми. Според думите на един друг известен индолог в световната литература вероятно няма произведение, което да е оказало толкова силно влияние върху живота и мислите на един народ, както *Рамаяна*. С това отчасти трябва да се обясни силата на традицията във всички сфери на индийското общество днес въпреки непрекъснатата многостранна експанзия на съвременната западна култура.

Съставянето на поемите обхваща период от около осем века — някъде от IV в. преди началото на християнската ера до IV в. след нея. Когато се създава сюжетната основа, центърът на индоарийската цивилизация е по долините на реките Ганг и Ямуна, където процъфтяват царствата Куру, Панчала, Шалва, Матся, а също и могъщата конфедерация Ядава с център в Матура. Когато поемите добиват своя завършен вид, арийската цивилизация вече е обхванала цялата територия на субконтинента Индустан от Хималаите до най-южната точка на сушата и от западните части на сегашен Пакистан зад Брамапутра на изток. Лесно е да си представи човек колко вода е изтекла по огромните реки на тази земя, колко много събития са се

случили, какво богатство на духа се е натрупало. И не е пресилено да се каже, че всичко това има своя отзвук, а често и пряко отражение в поемите.

Твърди се също, че в своя начален вид поемите са се появили дълго преди създаването на писмеността на санскрит. През вековете те били предавани устно от придворни поети и пътуващи певци. Преди още да бъдат оформени чрез писмено слово, епичните разкази събрали около себе си много добавки и даже след като вече били записани промените и допълненията в тях продължили.

Традицията приписва авторството на *Махабхарата* на мъдреца Вяса, но поемата не само нараства, но и преминава през няколко отчетливи етапа, през които носи различни наименования — *Джая*, *Бхарата* и *Махабхарата*. Различният характер на промените говори за популярността на поемите в различните части на страната и сред различни слоеве от населението.

Макар разказаните истории да са много стари и някои от тях да били известни още през ведически времена, сегашната форма на поемите е от по-късно време. Всъщност прието е да се смята, че *Махабхарата* е получила сегашния си вид около IV в., а *Рамаяна* — един или два века по-рано.

Според традицията *Рамаяна* дължи своята поява на случайни обстоятелства. Стрела на ловец пронизва единия от двойка бекаси. Обхванат от състрадание при този трагичен инцидент, мъдрецът Валмики проклева ловеца, но го прави в стих, който излиза спонтанно от устата му. Този поетичен израз на дълбока печал бил, както се вярва, първият стих, създаден през епическия период, а мъдрецът, станал автор на *Рамаяна*, бил наречен *адикави* — първият поет от времето на класическия санскрит.

Няма съмнение, че от многобройните разкази за Рама, широко разпространени във времето на Валмики, авторът съставя една обширна и завладяваща поема, станала изключително популярна, и поради това — обект на многобройни допълнения в следващите времена. *Рамаяна*, което значи сказание за Рама, съдържа в сегашния си вид седем книги с около двадесет и четири хиляди строфи.

Изключително богатото в морално-етичен и философски план съдържание на поемата е подчинено на една главна история. В резултат на дворцова интрига Рама, първородният син на Дашарата,

цар на Айодхия, е заточен в горите на юг за четиринадесет години точно когато подготовката за неговото официално обявяване за наследник на трона е приключила. Вместо него за такъв е обявен Бхарата, по-младият син на Дашаратха, който бил в това време при вуйчо си. Сита, жената на Рама, и Лакшмана, неговият по-млад брат, роден от неговата мащеха, придружават Рама в гората. Съсипан от раздялата с любимия син Рама, Дашаратха умира. При своето завръщане от дома на вуйчо си Бхарата отказва трона, последва Рама и го моли да се върне и да заеме полагащото му се по право и обичай място. Бхарата приема да се върне в Айодхия и да управлява като регент на Рама само след като последният обещава да поеме управлението като цар след изтичане срока на изгнаничеството. Минава известно време и Равана, царят на Ланка, отвлича Сита и я отвежда в Ланка. След редица приключения в търсене на Сита Рама среща Сугрива, принц от друго царство, влиза в съюз с него и му помага да се възкачи на трона. С помощта пък на Сугрива и неговата армия Рама пресича водите и напада Ланка. Бибхисана, по-младият брат на Равана, го напуска и се присъединява към Рама. След ожесточена битка Равана е убит заедно със синовете и роднините си и армията му е унищожена. Рама си възвръща Сита и се връща в Айодхия. След период на идеално управление Рама изоставя Сита, научавайки за някакъв измислен скандал в двора на Равана, разпространяван между поданиците му. От нея той има двама сина. Към края на управлението си Рама извършва жертвоприношение на кон, нещо което се прави рядко, но има изключително значение за тогавашните царства. След възцаряване на сина му Куша, Рама се отправя към небесата, а също и Бхарата. Лакшмана умира по-рано.

Рамаяна е по-живописна, по-изящна и организирана от *Махабхарата*. Тя е по-цялостна, значително по-къса и не показва прекомерно смесване на различни мотиви. Със своята забележителна художествена стойност тя се явява предшественица на по-късната широка и разнообразна поетична литература на класическия санскрит. Образите са ярко открити, силно индивидуализирани и психологически дълбоки. Сравненията и живата образност на езика са превъзходни. Описанията на природата са несравними. Макар преднамерено украсен, стилът на поемата е жив, колоритен и неусложнен излишно. Езикът е прост и в същото време приповдигнат.

Поемата е особено ценна и в друго отношение. Тя утвърждава възвишените идеали в живота на индивида, на семейството и обществото, а също и политическите и икономическите стремления на времето. Тя е образец на индийската цивилизация, тъй като излага най-високите духовни и философски идеали, поставяйки ударение на преходността на живота, пълен с нещастия и на вечната природа на душата. Като признава съдбата за изключително силна, тя непрекъснато подчертава ролята на добрите дела и различните начини на изкупление като средство за превъзможването ѝ. Пълното самоотдаване на бога според нея е главният път за постигане на освобождение.

Рама показва силата и слабостта на арийския характер. Превъзходството на ариите е в строгостта на техния характер, в техния дух на приношение, върховна привързаност към истината, любов към риска и упорство. Рама е възплъщение на висшите идеали на арийския живот. Той е съчетание на верен и с високо чувство за дълг син, привързан брат и любещ съпруг, безпощаден войн и идеален цар. Лакшмана и Бхарата са безупречни братя, а Сита — вярна и грижовна съпруга. Наличието на полигамия, някои форми на суеверие и определени недостатъци в кастовата система са някои от слабите страни на индоарийското общество.

Махабхарата е също организирана около една основна интрига, но представлява по-скоро цяла литература, отколкото хомогенна творба. Това е в прекия смисъл съкровищница на индийското знание, светско и религиозно. Твърди се, че никоя друга отделно взета книга не постига такова проникновение в най-съкровените дълбини на народната душа като нея. Това е сега за победата, увенчаваща героичните дела в една война, водена, за да възстанови конкретна, но и общозначима справедливост, война в пряк и преносен смисъл, обединяваща четирите посоки на тази обширна страна. Тя е *пурана-самхита*, сборник от стари разкази за посветени и мъдреци, за красиви девойки и грижовни жени, за доблестни воители и достойни царе. Но тя е великолепна поема, описваща с неповторим език яростта на бойното поле, спокойствието на аскетското горско обиталище, рева на морските вълни и смеха на тяхната пяна. Това е книга на закона, на морала, на социалната и политическата философия, формулираща правилата на човешкия стремеж към нравственост, благоденствие и наслада и

показваща пътя за спасение чрез най-висока религиозна философия и чрез дълбока любов и преклонение пред върховното като дух и като божествено възплъщение.

Справедливо е твърдението, че *Махабхарата* засяга всеки въпрос под слънцето. Тя превъзхожда по обем четирите *Веди* и се приема като нова *веда* за хората без разлика на каста, вяра и пол за разлика от останалите четири *веди*, които затварят вратите си за жените и за безправната каста на шудрите. Заедно с *Рамаяна* тя е достояние на всички индийци и всекидневното повтаряне на някоя строфа или даже част от строфа се смята за религиозна добродетел. Между другото, точно тук се крие тайната за особената интелигентност на неграмотния индиец, който може да не умее да чете, но умее да слуша и да цени мъдростта както не всички могат да правят това.

Всички велики творби на индийското изкуство и литература са пропити от идеята за проникване зад явленията до същността на нещата и представят само различни отражения на един и същ главен импулс за търсене на единство в многообразието, за постигане на един всеобхватен синтез. Всички те притежават един вътрешен дълбок смисъл. Така войната, описана в *Махабхарата*, се води не само в Курукшетра, но и в нашите собствени умове. Непрестанната битка между върховното_ *Аз*_ и обикновеното_ *Аз*_ у човека, битката за завладяване на тялото от духа се символизира от борбата на братовчедите Паднави и Каурави за властта в царството. Сврѣхчовекът Арджуна под ръководството на Кришна излиза успешно от този конфликт, след като е разрушил с меч на знанието невежеството, възплътено в неговите неправилно насочени желания и страсти, символизирани от неговите роднини, учители и приятели от другата страна. Властващият по несправедливост цар е символ на колебаещото се егоцентрично_ *Аз*_, а неговите синове като цяло символизират рояка на егоцентричните желания и страсти. Друг образ представя подготовения вече за освобождение разум, друг — традицията или пространствено-времевата среда на човека и обществото. Тази символика, малко трудна за нас, никога не е затруднявала индиеца, възпитан от дълго време от много учения да мисли и чувства по определен начин. И това го привлича в поемите. На него се гради техният поучителен характер.

Многобройните по-стари и съвременни изследователи на двете поеми са направили много за сравнителното проучване на текстовете. Като произведения, създадени през един и същ продължителен период, те показват много общи черти. За да бъдат правилно оценени обаче като неповторими съкровищници на древната индийска култура, каквато е целта на тази глава, от по-важно значение са различията между тях. Без претенции за изчерпателност ще отбележим само някои по-съществени. Докато *Махабхарата* представя смесица от популярни епични разкази и теологична дидактична поезия, *Рамаяна* е по-организиран епос и висока поезия. В *Махабхарата* са отразени истинските чувства на характерите без всякакъв опит за артистично украсяване, докато *Рамаяна* се спира до тук. Последната отразява по-голяма простота в живота на ариите и по-малко познаване на коренното население. В нея има по-малко сведения за напредналите държави на полуострова и повече за малките царства. Отсъствува сложната военна тактика. *Махабхарата* показва значително развитие на цивилизацията във войната, в дипломацията и в други сфери на обществото. Заедно с това тя отразява някои архаични черти на индийското общество, като многомъжество и левират. Ядрото ѝ създава впечатление за по-голяма архаичност. Ако *Махабхарата* набляга на практическите аспекти на живота, *Рамаяна* пропагандира най-високите идеали в него. *Махабхарата* дължи своята сакралност не толкова на характерите, колкото на дидактичните части, прибавени по-късно. *Рамаяна* притежава не само по-издигнат етичен стандарт и всеобхватна дидактична насоченост, но и по-висок идеалистичен поглед върху живота и по-широк обществен повик.

Няколко кратки скици ще ни дадат представа за състоянието на индийската цивилизация, отразена в поемите. През дългото управление на Дашаратха например Айодхя и областта придобиват висока степен на просперитет. Хората притежават голямо количество произведения за бита, коне и говеда, зърно и пшеница. Различните слоеве от населението изпълняват своите функции резултатно, а високите добродетели на царската власт и администрацията създават условия за издигане на културното равнище на поданиците. Между тях няма невярващи, нечестни, гладни и недохранени и неграмотни. Столицата е във всяко отношение привлекателна. Улиците ѝ са широки, добре настлани, редовно поливани. Всичко е чисто: храната е

здравословна, водата е вкусна като сок от тръстика. Земяделците и занаятчиите се ползват със специално внимание и протекция. Търговци от различни страни идват тук и се ползват от богатствата на Айодхия, чиито улици изглеждат особено красиви с добре подредените си магазини. Областта е пълна със светилища на боговете, местата са добре водоснабдени. Населението е свободно от страх от хищници и престъпници, щастливо и доволно е, премахнато е ненужното съперничество между хората, отсъства потисничество. Благодарение на бдителността на управляващите всички слоеве на населението дишат свободно и се стремят успешно към пълна себеизява.

Деспотичните монархии в Древния Изток били нещо твърде обикновено. Съвършено друга обаче е картината в Идния, отразена в поемите. Главата на държавата не е автократ. Той урежда държавните дела с помощта на *сабха*, което е или събрание на всички войни от клана, или съвет на старейшини, състоящ се от членове на царското семейство, военачалници, васални управители и други военни. Кръгът на съветниците бил разширяван със свещенослужители и даже с представители на по-ниските слоеве от народа. При всеки случай може да се види как министри, учени мъже и главни служители в армията разработват политиката на държавата. При особено важни случаи хора от различни части на страната се събират и вземат участие в дискусии. Свободното изразяване на мнение е нещо обикновено, дори задължително. Взаимно консултиране, но независимо мислене се очаквало от всеки. Наистина са впечатляващи откровеността и мъжеството, с които всички говорят пред лицето на царя за негови погрешни действия и неправилно мислене. Такъв дух цари даже в двора на Равана в Ланка, описан иначе не в най-добра светлина.

Връзката между царя и народа се кореняла върху взаимната изгода. Монархът трябвало да пази поданиците си и да действа в тяхна полза като отплата за данъците. Той трябвало да познава Ведите и Шастрите и да практикува самоконтролиране. За защита на държавата и победа над враговете той трябвало да поддържа силна армия, разделена на полкове и батальони. Бойните сили в нея били не само колесници, слонове, коне, пехота, но и флота, метателни машини, спомагателни части, разузнаване и други. Знамена и флагове обединявали състава на бойните подразделения. Законите на войната били хуманни, макар и понякога да били нарушавани. Армията се

набирала от всички касти, макар кшатриите да били основният ѝ състав. Има споменавания за генерали от кастата на брахманите и воители от останалите касти.

Макар четирите главни касти да били ясно оформени и да съществували други смесени касти, социалното разделяне не било толкова строго както в по-късни времена. Всички изпълнявали своите задължения съзнателно и без взаимна намеса в резултат на високото равнище на образование, характерно за това време. Организацията на обществото и културното равнище на хората били така взаимно свързани, че било трудно да се каже кое е причина и кое следствие. Всяка група от обществото знаела в детайли не само своите функции, но и относителното място на приноса си в общата схема. Възпитанието било насочено към създаването на съответна психическа нагласа и способност на високонравствена, негоистична състезателност при изпълнение на задълженията. Самото образование било различно за отделните обществени слоеве и имало за цел да им помогне да разкрият изцяло своите колективни и лични възможности.

Обучението на младежите било, както в по-стари времена, осъществявано от хора, които водят възвишен живот и притежават широта на сърцето, за да дават на другите най-доброто от себе си. Оценявайки това, обществото поемало грижа за тяхната издръжка и за издръжката на обучаваните.

Жертвоприношенията продължили да имат важно място в живота на обществото, но придобили повече смисъл на морална изява. Всяко приношение било случай за събиране на различни групи от населението заедно, където хората можели да отдадат своето умение за успеха на церемонията, а и да получат подаръци. Те били нещо като по-късните панаири и като парламенти на религиите. Имало такива жертвоприношения, при които царете чрез приятелство или завоевания събирали дан и я разпределяли сред населението. Имало и такива, в които принасящият жертва изразходвал не само това, което успявал да събере, но практически всичко, което притежавал. На следващия ден той трябвало да започне живота си отново и да се бори за своето просто съществуване. Бедността, станала съдба на такъв цар, например се смятала за висока добродетел.

Всичко казано за характера на индийското общество през епическия период изглежда твърде добро, за да бъде реално. И човек

се пита дали в поемите е пресъздаден идеалът на съставителите или са отражение на нещо действително съществуващо. От свидетелствата на редица литературни източници се вижда, че става дума действително за общество, което в голяма степен въплъщава идеала. Изключителна роля за формирането на такова общество има религията и по-конкретно идеалът на *дхарма*. *Дхарма* не е външно налагана норма на поведение. Тя е нравствено и още по-точно духовно излъчване на индивида в изпълнение на неговия дълг. Както истинската артистична дарба оцветява целия изглед на художника, пренася се не само в неговите творби, но намира в неговото слово, походка, в начина му на общуване, в начина му на гледане, в най-обикновените му жестове, така *дхарма* придава свят, блажен и възвишен вид на своя носител и въвежда особен аромат и мекота във всичките му действия. От всеки човек се очаква да посвети своите най-добри качества в служба на обществото. Но това не е достатъчно, ако не е съпроводено от истински стремеж към *дхарма*, защото и с мобилизиране на най-добрите си качества, и с на пръв поглед добри намерения човек може да достигне до неприемливи резултати. Външно добри и полезни за обществото дела могат да бъдат вършени и със скрити мотиви — придобиване на евентуално надмощие над другите и използването му за своя изгода. Това противоречи на идеала на *дхарма* и носи неодобрението на хората.

Никой идеал не би бил такъв, ако е постигнат от всички в обществото. Несъмнено такъв е случаят и с индийската цивилизация от времето на епоса. Но че идеалът на *дхарма* е владеел сърцата на хората, че обществото е постигнало твърде високо нравствено равнище, в това не може да има съмнение. Характери като Рама, Сита, Арджуна и още много други в поемите са способствували за формиране живота на много хора, които истински са се стремели към *дхарма*. Затова не са и малко хората в Индия с различно призвание и социален статус, които са се радвали на вътрешно съвършенство и свобода, посветили своите способности и сили за доброто на другите.

От казаното за *Бхагавадгита* и за бхагаватизма като център в религиозното учение на *Махабхарата* би могло да се остане с впечатлението, че това е единствената проповядвана в поемите религия. В действителност не е така. Макар да върви в руслото на ведическата традиция, религията на поемите не е нейна репродукция.

Големи промени са налице както в концепцията за боговете, така и в живота на обществото. Както вече видяхме, старите ведически богове са загубили много от своите черти и са станали повече човешки по вид, слово и действия. Нови като Сканда и Вайшравана са се появили. Други от незначителни са се придвижили към върха на пантеона. Обожествяването на герои и мъдреци било в пълен ход. Целият свят на богове и полубогове, на живи същества и неживи предмети се схваща като непрекъснат процес на сътворение и разрушаване, изпълващ вечността с постоянен ритъм. И всичко това било подчинено на закона на карма.

Точно тук се появява учение, което не е ново, но което придобива изключително значение за по-нататъшното религиозно и философско развитие. Това е доктрината, че законът на карма може да бъде повлиян в положителна посоката от милостта на върховния бог, наричан с различни имена, но разбираан най-вече като Ишвара, и от безграничната любов и вяра на почитащия към божеството — *бхакти*. Бог Кришна бива идентифициран с Вишну и още един бог на паралелно развиващ се култ — Нараяна. В *Махабхарата* освен *Бхагавадгита* са включени още няколко религиозни трактата — *Нараяния*, *Вишвапакхяна* и други. Но и с това картината не е завършена. Значително влияние придобиват две други секти — едната, почитаща Шива-Пашупати, а другата — Суря. Нарастването на двете секти заплашвало единството на арийското общество, затова сепаратистките тенденции, заложили в тях, трябвало да се неутрализират. Изходът бил намерен в сближаването на Вишну като бог на бхагаватизма с Шива. Това пък подготвило почвата за появата на доктрината за Тримурти — божеството с три лица и единна същност. Във формата на Брахма единният бог създава Вселената, във формата на Вишну-Кришна я запазва и във формата на Рудра-Шива успокоява Вселената във вечен сън, т.е. връща я към абсолюта, разрушавайки видимото. По-нататъшна стъпка била направена, като всички велики богове от ведическия период — Индра, Суря, Варуна, Яма, Агни били идентифицирани с Тримурти и разглеждани само като отделни изяви на върховния дух — едновременно проявен и не проявен.

Щом още веднъж се потвърждава, че боговете, заедно с всичко друго са изява на Абсолюта и участвуват в кръговрата по закона на карма, няма какво да ограничи техния брой и многообразие. Напразно

усилие би било за ненавлезлия дълбоко в религиозната система на Индия да търси характеристиките на всички богове и демони, които се споменават в поемите. Но има някои, като женските божества например, съпруги и сподвижнички на главните богове в Тримурти, или обожествени животни като Сурабхи (свещената крава), Хануман (божествената маймуна), Нандин (бикът, върху който се предвижва Шива), Гаруда (орелът, който носи на крилете си Вишну), богочовекът слон — Ганеша, богините на реките Ганг, Ямуна и др., които играят важна роля в индийската митология, в литературата и изкуството, в религиозните празненства и без различаването на които човек трудно може да се ориентира в споменатите области, пък и във всекидневието на индийците.

Махабхарата и *Рамаяна* са съкровища на индийската философия за времето между Упанишадите и окончателното разработване на известните след това философски школи. Строго погледнато, като се изключат съдържащите се в *Махабхарата* религиозни трактати, поемите не дават компактно и системно изложение на различните школи, но представят в изобилие различните техни учения — било като дидактични прибавки или като художествено претворяване. Поемите говорят за Самкхя, Йога, Веданта, както и за материалистическите философски школи, което показва, че всички те били ясно оформени и разработени. За пример ще посочим, че само в областта на космогонията читателят среща практически всички тогавашни теории за произхода на света — сътворение от космическото яйце, от всепредхождащата личност, от съчетанието на половете и от неизявения и безличен Брахман. Брахма води началото си в едни случаи от „Златното яйце“, в други от Брахман. Персоналистичната теория е представена от Вишну-Кришна или Шива, издигнати в статус на върховни богове — творци. Теорията за *пуруша* и *пракрити* е развитие на идеята за бога като двуполов. На други места те се представят като два аспекта на Брахман. Голямото разнообразие на философски учения е разнообразие на представените в поемите философски системи. Но онова, което остава в края на краищата като впечатление, е стремежът към примиряване, характерен, както видяхме, и за самото ядро на ученията в *Махабхарата* — *Бхагавадгита*.

Поемите, оказали влияние върху такова огромно население за толкова дълъг период от време и оформили практически характера на цивилизацията на един обширен регион, прескачайки географските граници, наистина не са просто литературни паметници. *Рамаяна* и *Махабхарата* са всъщност истинската история на Индия, история не на събитията, а на импулсите, на стремежите и целите на един огромен народ. Можем да си представим какво означава това, като си дадем сметка, че днес всеки шести или седми човек на Земята е индиец. А влиянието на поемите върху народите от Югоизточна Азия до Полинезия съвсем не е временно и външно. Поемите представят в пълнота двете страни на индийската цивилизация — моралната и интелектуалната, и днес е трудно да се уловят духът и смисълът на тази цивилизация без посредничеството на двете велики творби.

ДХАРМА — НАЧИН НА ЖИВОТ

Четири сили определят живота на човека и обществото според индийското светоусещане: *дхарма*, *артха*, *кама* и *мокша*. От тях *мокша* е крайната цел на човешкото съществуване. Останалите три са целите, които човекът и обществото си поставят и следват с различна решимост в зависимост от своето разбиране за живота тук, на Земята. Казано накратко и твърде условно, те означават дълг, богатство, удоволствие и освобождение. Но това не означава много и обслужва най-обща схема.

С *мокша* се занимахме твърде подробно при различните религии. *Дхарма* засегнахме многократно, но недостатъчно с оглед на мястото, което има в живота на индийците. А какво е това място се вижда от факта, че с *дхарма* индийците обозначават както своята религия, така и целия си начин на живот. В крайна сметка тя е характерът на този народ.

Както отделната личност преминава през различни възрасти, но запазва своята индивидуалност, така *дхарма* запазва своята вътрешна природа от времето на *Ригведа* до днес. Тя се е обогатявала от различни религиозни и философски учения, но не е могла коренно да се промени. И това е по-важно за разбирането на Индия, отколкото откъснатите едно от друго изложения на различните религиозни и философски учения.

Както всичко в културата на Индия, така и философията на живота има своите кълнове във Ведите и своя растеж в Упанишадите. Твърде рано се оформя разбирането, че Вселената е един огромен пулсиращ живот. Изявата на този живот не е еднаква навсякъде. Той спи в метала. Буден е в растението. Движи се и познава в животното. Познава и знае, че познава, у човека. Увеличаващата се сложност на биологичната организация древните индийци припознават като физическа еволюция, която има своята кулминация в човека, в разумното същество. Тъкмо поради това, а не поради антропоцентрични пристрастия индийците поставят в центъра на своя

интерес човека и неговото културно развитие в организираното общество, а заедно с това и организацията на обществото като условие за усъвършенстване на човека.

Социалната еволюция също като физическата почива върху увеличаваща се сложност. Но тази сложност трябва да бъде поддържана в цялост. С нея не може да се правят необмислени опити, защото отпадането на нещо от нея може да доведе до нейното разпадане.

Увеличаващата се бдителност за обществото е първата предпоставка за индивидуалната и социалната сигурност и увеличаващата се интелигентност и способност на човека е резултатът от неговия живот в обществото.

Според убеждението на индийците човекът по своята същност е божествен и безсмъртен. Той има корени в земята. Той е животно сред животните, макар най-съвършеното от тях. Това е неговата физическа същност. Но по ум и дух, със своята способност да гледа назад и да мисли, да философствува, да планира и твори той е родствен на разума, който е в сърцето на Вселената. Той идва от Брахман и се връща към него. Той се слива с него в края на преражданията. Но условието за това е да осъзнае своята истинска природа. Човекът е резултат от своите минали и настоящи действия във всичките три сфери на своето съществуване — физическа, ментална и духовна. Всеки негов нов живот започва от точката, където е свършил предишният с неговите възможности и способности.

За да се усъвършенствува, индивидът се нуждае от съответна социална среда, и обществото трябва да му я осигури. Но тази нужда не може да бъде удовлетворена, ако всеки човек не заеме своето подходящо място и не даде своя истински принос към общата грижа за социалния живот. Така индивидуалната *дхарма*, наричана *свадхарма*, и *дхармата* на обществото стават взаимно зависими.

В началото на тази книга казахме, че човек води сам своята битка за спасение, че той единствен чрез своите действия е отговорен за своя духовен напредък. И това е така, защото не може да разчита на милостта на бога, преди да е направил всичко за себе си. Не може като своя събрат от Древен Египет да се опитва да заблуди божия съд относно своята личност. Той се преражда на Земята толкова пъти, колкото е нужно, за да постигне истинско съвършенство, но неговата

битка за себе си е винаги битка и за обществото. Това е смисълът и съдържанието на личната дхарма. От друга страна, цялата организация на обществото е устроена така, че да осигурява условия за духовното реализиране на човека.

От казаното трябва да е ясно защо в Индия съществува такава огромна литература за дхарма, известна под общото име *Дхарма-шастрани*. Тя започва от Ведите, минава през техните първи коментари Ведангите и придобива специализиран характер в *Дхарма-сутрани* и мнемоническите кодекси, *Смрити*. Огромен брой произведения, посветени на изкуплението и обетите, на религиозните тайнства, на морала и правото, коментари на важни текстове от древността, извлечения и наръчници спадат към този клас.

Най-известното произведение върху дхарма е *Ману-смрити*. Името на Ману и неговото учение са засвидетелствувани още в *Ригведа*. Справедливо се твърди, че ако Панини е закрепил природата на санскрит за вечни времена, Ману е първият и най-значителният законодател на Индия, а неговото име — пословично за това кое е справедливо и истинно. Учението на Ману било предавано устно във формата на неорганизирана маса стихове, а около началото на християнската ера — редактирано в известната сега *Ману-смрити* с около две хиляди и седемстотин строфи.

Краткото съдържание на *Дхарма-шастра* дава най-обща представа за обхвата на дхарма. Това са предписанията за четирите варни и четирите периода в живота на човека; различните ритуални практики; дългът и отговорността на царя; правилата за облагане, собствеността, опеката, свидетелствата, заемането на пари, плащането на дълга, наказанието за различни престъпления, делбите, наследството, чистотата на раждането, смъртта; правилата относно храненето, задълженията на жената и нейната собственост, левиратът и неговите условия, греховете и тяхното изкупване, изкупленията и техните условия. Казано по-обща, дхарма обхваща въпросите на правата, задълженията, закона, религията, навиците и обичаите. Разбира се, определянето на обсега съвсем не дава отговор на главния въпрос — какъв е начинът на решаване.

Концепцията за дхарма, съдържаща се в *Ману-смрити*, е всеобхватна, трудна за определяне и разбиране. Като понятие тя покрива широк кръг от значения, от качества и характеристики на

нещата до най-високите добродетели и духовния усилия. Тя означава не само определени характеристики, но и тенденции. Тя изяснява какво би трябвало да прави човекът. Но *Смрити*, както и останалите *Дхарма-шастри*, не са просто законници в познатия смисъл. Някои от текстовете са описани факти, други отразяват широко наложени се практики, трети — и това е най-важното — онова, което трябва да бъде правено като най-приемливо. Тя включва освен граждански, религиозни и духовни въпроси, съвети за общо благоразумие, безопасност, лични навици като чистота, здравеопазване, гражданско съзнание, благородническо държание, учтиво и внимателно поведение, здрав разум в големите и в малките неща. Основен момент в концепцията за дхарма е, че тя може да бъде разбрана като приложима различно към различните класи хора и статус на живот и различно за мъжете и жените. Тя е система от разнообразни и взаимозависими задължения; консолидираща схема, в която са включени практики, непротиворечащи на ученията на Ведите. В предписаните изисквания към четирите касти водещо място се дава на общоприетото поведение, предавано от поколение на поколение от добре приучените членове на обществото. Обичаите, характерни за отделни места, класи, семейства, за гилдии, за общества извън четирите касти, за непризнаващите по една или друга причина Ведите, за републиканските групи или партии, също се обхващат от концепцията за дхарма. Едно от първостепенните задължения на царя в завоюваните територии е да осигурява безпрепятственото функциониране на местните обичаи.

Концепцията за дхарма има различно съдържание за различните касти и групи, за различните периоди в живота на хората, но тя не е нещо непроменимо във времето, макар да осигурява приемственост и стабилност в характера на индийското общество. Най-важната черта на дхарма е, че включва духовната цел. При това нейна цел е не само крайното освобождение на индивида, а и самата негова дейност в живота, ориентирана и хармонизирана с крайната цел.

Според Ману едва ли има някаква дейност на човека, невъзбудена от кама — желанието. Но да се действа под напора на желанието, което е израз на *тамас*, на инерцията, на силата, която иска да спре безкрайния процес на Вселената, означава да се противостои на този процес. Дхарма е това, което регулира действията на човека и

ги насочва в правилна посока. Тя е законът на самия закон. Тя е във взаимна зависимост с мокша, артха и кама. Подчинена е на мокша, но регулира артха и кама.

Вече се досещаме, че този всеобхватен регулатор на живота на индийското общество не се насажда със сила или със строги методи. Самият принцип на ненасилието произтича от *дхарма* и е идентичен с нея. Затова обучението в *дхарма* не може да има нищо общо с някакво насилие над духа и плътта. Наред с правилото, че човек не трябва да причинява другиму това, което не желае другите да му причинят, има още едно важно в случая, а то е, че всеки трябва да говори истината, без да наранява другите, но и никога не трябва да прави компромис с истината, за да се харесва. Водата може да измие тялото, но истината е тази, която пречиства ума. *Дхарма* процъфтява чрез истината.

Особеността на индийското разбиране за земния живот се състои в това, че то не просто е свързано, а се намира в синтез с представата за живота в отвъдното. Затова то не може правилно да се оцени без целия комплекс от зависимости във Вселената с нейното гигантско пулсиране и без ясно определяне мястото на човека в нея. Извън тази система понятия като *карма* и *дхарма* биха били безполезни упражнения на ума, а особеното наблягане върху различията между хората и произтичащите от тях задължения — като хитро утвърждаване на социалното потисничество. Без дълбокото разбиране на безусловното признаване и активното утвърждаване на духовната същност на човека не може да се разбере разделението на човешкия живот на четири периода и готовността на толкова хора да ги следват.

Краткото изложение на толкова обширна и донякъде непозната проблематика налагаше понякога да се засягат въпроси, без да се изчерпват. Тук е мястото да кажем още нещо за уникалното разделяне на индийското общество на касты, всяка от които притежава своя *дхарма*. Най-напред това, че те не са класи в съвременния смисъл на думата, макар да носят много от техните белези. Най-висшата каста не е най-имуществената, нито най-низшата — най-бедната. Кастата на шудрите не е класа на робите. Система със същата структура е характерна и за арийското общество на Древен Иран. Днес съществуват стотици групи с различни кастови наименования и характеристики. Не по-малко разклонения има в кастата на шудрите. Даже недокосваемите се разделят по степен на недокосваемост.

Разделението на индийското общество не е въведено от брахманите. За разлика от класовото деление то има не толкова икономическа, колкото психологическа първопричина. Равенството между хората е духовно. Но то е само потенциално. Неравенството е наличен факт. Социалната организация не може да се изгражда върху това, което ще бъде, а върху това, което е сега и тук. Трябва да има разграничение на функциите, колкото и равни по дух пред бога и закона да са хората. Всеки трябва да заема най-подходящото за своите способности място. Но тъй като подготовката на човека, неговата способност за една или друга функция, поне в тогавашното общество, се определя в решаваща степен от неговата най-близка обкръжаваща среда, защото по съображения за удобство синовете следват професията на бащите и тъй като обществото е твърде сложен и тежък организъм, за да си позволи несигурни експерименти, семейната среда, произходът по рождение придобиват решаваща роля за мястото на човека в обществото. Кастите се затварят в себе си все повече, когато в резултат на смесени женитби се появява нездраво съперничество в обществото. Тогава изискванията за женитба в собствената среда стават по-строги, а родените от смесени бракове — неприети в обществото на родителя от по-горна каста. В тази система брахманите са учени и преподаватели, те подпомагат духовното развитие на останалите. В качеството си на свещеници, наставници и проповедници те са съветници на управляващите, тълкуват и разработват законите, формират законодателната политика. Те са пазители на интелектуалното и духовното наследство на народа. Кшатриите управляват и провеждат изпълнителните функции на държавата, охраняват страната срещу външна агресия и поддържат реда в нея. Те са организатори и попечители на мощта на държавата. Кастата на ваишите, включваща земеделците, занаятчиите и търговците, осигурява издръжката на обществото и неговите икономически основи. Шудрите подпомагат другите със своя физически труд. Тази най-обща скица на задълженията не изчерпва и най-малка част от дхармите на отделните касты.

Варновата организация се оказва непригодна едва по-късно, но въпреки своите недостатъци, съпътстващи впрочем всяка социална структура, е служила като желязна рамка, запазила индийското общество в продължение на много векове. Изискванията за женитба в

същата каста, професионалната специализация и усъвършенствуване са възпрепятствували безпорядъка и напразните усилия. Кастовата система е осигурила стабилност срещу социалните и политическите сътресения, преживени в изобилие от други страни. Осигурявала е в по-голяма степен подходящо място и високо професионална реализация на човека, запазвала го е за цял живот от язвата на социалната ревност и неосъществените амбиции. Тя била за човека неговата професионална организация, неговият клуб. Не е чудно, че често е била критикувана за нейната строгост и за силната предопределяща роля на произхода на личността, но не е била категорично отхвърляна в продължения на много векове. Тя изиграва плодотворна роля за консолидиране на разнородното население на страната.

Амбицията, благородният стремеж за самоизява и самореализация винаги са били нещо похвално, но светът днес е пълен с амбициозни, но непригодни или неуважаващи тежкия и непрекъснат труд за самоусъвършенствуване. От тази гледна точка следва да се разбира защитата на индийската кастова система от древността в едно време, когато вече се отрича. Съществува още един силен аргумент в нейна защита. Високото обществено положение на брахманите притежавало повече обременяващи задължения и по-строг начин на живот, а колкото се слизало надолу в кастовата структура, толкова задълженията ставали по-леки. Заедно с това интелектуалните, моралните и духовните достижения на членове на по-долните каста били винаги признавани от тези в по-горните и не са редки случаите, когато такива хора били привлечени към обществото на по-горните и заемали полагащото им се според личните качества място.

И така, сегашното равенство пред закона, равенството на възможностите често се схваща като равенство на способностите, а това крие неизброими конфликти.

Натрупаните с времето отрицателни страни на кастовата система и съвременните възгледи за устройство на обществото карат много хора да съдят от днешни позиции и естествено погрешно за явления, които са съществували в древността и средните векове. Тъй нареченото безправие на жените и шудрите в Древна Индия има твърде относителен характер. До не толкова отдавна в исторически план положението на жената в развитите индустриални страни съвсем

не било похвално, докато законодателите на Индия в тези далечни времена имали особен респект към жената и далеч по-хуманно отношение към долните съсловия. Вярно е, че жената няма равнопознава роля в осъществяването на религиозните ритуали. Но никой ритуал не можел да мине без нея, а духовно усъвършенствуване се очаквало както от мъжа, така и от жената. Често срещаните твърдения в *Смритите*, че тя не е способна на независим живот, всъщност имат като подтекст това, че някой трябва да се грижи за нея и да я закриля: в девичество — бащата, в семейството — мъжът, а по-късно — синът. Всички въщи — от родителите на мъжа до собствените деца и внуци да я почитат и ощастливяват. Завидно е нейното място в обществото. Признаването на широк кръг възможности за женитба и различни видове синове, както и начините за тяхното третиране показват практичното и либерално отношение на Ману и другите автори към нея. Тя не е придобивала собственост наравно с мъжа, но се е ползувала с огромното доверие да я съхранява и да разпределя придобитото.

Кастовата система е свързана с външния живот на човека и със социалната организация. Тя не засяга развитието на вътрешния дух на индивида. Ако точният текст на Ведите бил недостъпен за шудрите, нищо от тяхното съдържание не било скривано от тях. Те можели да се развиват безпрепятствено в различни области. *Рамаяна*, *Махабхарата* и *Бхагавадгита*, т.е. всички сътворени от човека книги, освен божествените Веди, можели да се изучават от шудрите. В чисто духовните практики на бхакти — изповядващите общества, те били приемани като равни с всички останали. Има даже текстове в *Смритите*, които твърдят, че за шудрите няма грях. Тази каста както всички останали има своя специфична, не по-лошо формулирана, макар и опростена дхарма. Освен това тя трябвало да следва някои лични качества, поставени като норми пред всички в обществото, независимо от тяхната кастова принадлежност: сила на духа, въздържаност, самоконтрол, учение, познаване на личното *Аз*, отсъствие на гняв. Към тях се прибавяли пет добродетели, съставляващи общата дхарма на четирите касты: ненасилие, истина, неприсвояване на чужда собственост, чистота и контрол на чувствата.

Макар в различна степен всеки човек се осъществява в три основни сфери — на практическата дейност, на интелекта и на духа.

Оттук произтича триединният дълг на индивида: да се възпроизвежда и да осигурява със своята практическа дейност живота си и живота на своите преки потомци и възрастни предшественици; да развива своя интелект; да служи на божествените сили, като развива своя дух.

Ангажирането на най-зрелите години от живота на човека в служба на обществото и постепенното му оттегляне от практическа дейност и съсредоточаване върху духовни занимания има колкото естествен, толкова официално санкциониран и обществено всепризнат характер.

Разделянето на човешкия живот на четири периода (*ашрами*) има препоръчителен характер, но голяма практическа стойност. От една страна, то осигурява подобаващи условия за пълноценна социална и духовна реализация на индивида и, от друга, позволява на обществото да организира всички човешки възможности — интелектуални, физически и духовни — за осигуряване на един колкото е възможно по-хармоничен живот на земята и за постигане на крайната цел от всеки.

Особеното място на образованието в Индия, неговата достъпност за широки слоеве от населението, е нещо уникално в сравнение с останалите древни цивилизации.

Но нищо не би било по неправилно от това да се мисли, че става дума само за усвояване на знания. Истинската цел на ашрама е да изгради цялостно ученика — физически, умствено и духовно, да възпита у него всички добродетели на индийското общество. Усвояването на предвидените знания се съпровожда от различни други задължения — повтаряне на определени текстове с контрол на дишането сутрин и вечер при прехода между деня и нощта, а също и на обяд; богослужение пред огън два пъти през деня; събиране на милостиня от стопаните; хранене по два пъти без обяд; спане на земята без постеля. Ученикът е задължен да ограничава контактите с млади жени, а когато ги срещне, да ги поздравява по определен начин, без да ги докосва по стъпалата на краката, както иначе е прието да постъпва с особено почитани мъже. Той трябва да избягва всичко луксозно, в това число мед, масло и други в храната. Трябва да се къпе най-малко веднъж на ден със студена вода. Тези и други изисквания са насочени към потискане на сексуалната възбуда и укрепване на целомъдрието.

С укрепване на физиката на ученика се разрешава да яде колкото желае, докато храната в следващите три ашрама се ограничава съответно до трийсет и две, шестнайсет и осем залька. Освен от съображение за умереност този начин на хранене бил смятан за най-здравословен.

Тъй като по-голямата част от задълженията, включително различните приношения, церемонии, обреди трябвало да бъдат изпълнявани в присъствие на жената, тъй като останалите ашрами — ученичеството и уединението, можели да съществуват благодарение на поддръжката на стопанина и тъй като неговият живот с всичките служби към боговете, мъдреците и себеподобните представлявал превъзходна основа за дисциплиниране на тялото и ума, периодът на практическа дейност в обществото бил особено възхваляван от Шастрите. Необходимостта от възпроизвеждане и всестранно поддържане на живота прави от съпружеството не просто естествено признат биологичен и социален факт, но и дълбоко осъзнат и религиозно осмислен феномен.

По време на своя живот като стопанин мъжът има възможността да изпълнява трите основни свои дълга: към боговете чрез различни богослужения; към мъдреците чрез поддържане на обучението и преподаване на Ведите със съпътстващите ги знания, и дълга към предците чрез раждането и отглеждането на деца. Стопанинът трябва ежедневно да извършва пет служби: първата — свързана с поддържане на учението и неговите традиции, втората — приношение на вода за удовлетворение на предците; третата — пожертвование в огън за боговете; четвъртата — дарение към хора, животни и птици и петата — приемане и внимание към гости. Само след нахранване на гостите и на останалите зависещи от стопанина в дома и около него хора съпругът и съпругата могат да се нахранят. Между другото, правилото, че хората от различни касти не могат да се хранят заедно, произлиза оттук, а не от някакво непреодолимо чувство за превъзходство на погорната над по-долните касти.

Дхарма-шастрите представят образа на нравствено извисен човек с прости навици, лишен от алчност и желание да трупа блага. Скътаните средства за препитание не трябва да причиняват вреда на никого. Той трябва да притежава само толкова, колкото е необходимо за прехрана, колкото семейният хамбар или делва могат да съберат. Той

не приема подаръци от недостойни хора, нито си позволява да се храни у тях. Той е кротък и сдържан, но и твърд и решителен в действията си, не общува с грубияни, сам не вреди на никого, ограничен е по отношение на себе си и щедър по отношение на другите. Към този образ на доброта и морална сила се прибавя физическа привлекателност, защото той не е изтощен, намусен и отпуснат. Той не се измъчва с глад, нито носи окъсани и мръсни дрехи. Косите му са подстригани, ноктите изрязани, лицето избръснато, носи чисти и бели дрехи.

Особената грижа в избора при женитба, която и днес не е само негова, издигнатостта на всекидневния домашен бит и навици осигуряват чистота на фамилната линия. Затова индийското семейство и високият характер на живот в него са цитаделата на индийската култура в продължение на векове.

Личната свобода, индивидуализмът се смятат за постижения на съвременната цивилизация, но може би не е далеч времето, когато ще осъзнаем, че те не са толкова независими от дълга и обществената солидарност, че те заедно са нещо като въже, прехвърлено през клон, и колкото повече теглим единия край, толкова повече скъсяваме другия. Индийците винаги са знаели това и са намирали опора и спокойствие в разбирането, че извън тази зависимост не може да се излезе. Винаги, с изключение може би на нашето време, защото занемаряването на дхарма, непредпазливите женитби, отдаването на чувствени наслади, трупането на материални блага не са толкова редки явления днес.

Когато синът създаде семейство и сам добие деца, бащата е готов да се оттегли от активни семейни задължения. Той напуска дома и се заселва понякога придружен от своята жена в гората. Това е третата част от неговия живот — *вананпраца*. Той е изпълнил общо взето своя дълг към предците, отглеждайки ново поколение; към мъдреците — крепители на интелектуалния живот на обществото. Сега трябва да отдели повече грижи за собственото си физическо, интелектуално и духовно усъвършенстване. Артха-материалните придобивки и кама-легитимните удоволствия в неговия живот като стопанин остават за неговите деца. Неговият сексуален живот е на изчерпване, неговите физически нужди са намалели. Но това не е живот без връзка с обществото. Той общува с други като него. Приемането на гости си остава все така висока чест за него, както е била за отшелниците да се

грижат за Рама. Животът в гората е изпълнен с интелектуални и духовни занимания, между които рецитацията на Ведите и служенето на огъня заемат основно място.

Както може да се очаква, към този начин на живот преминават най-вече брахманите и не малко кшатрии. Индийската история е съхранила много случаи, когато царе са поставяли на трона свои синове и са се оттегляли в гората. Не се споменава обаче за вайши — ванапраца. Явно приемането на такъв живот винаги е било въпрос на свободен избор, но той действително предлагал реална възможност както за лично усъвършенстване на индивида, така и за по-пълно хармонизиране на обществото, защото възпрепятствал невинаги явния, но вечен конфликт между поколенията.

Решеният да следва докрай пътя на духовно освобождение след определен период преминава в следващия етап — *санньяса*. Ако досега е държал под строг контрол *артха* и *кама*, сега практически трябва напълно да се разграничи от тях. Той няма постоянно обиталище и не може да остане на едно място повече от едно денонощие с изключение на четирите месеца на дъждовния сезон. Като санньясин той избръсва главата и брадата си, облича червено-кафява дреха в знак, че принадлежи към орден, издържан от подаяния, и спи на земята. Вече не служи пред огъня. Разбрал до края суетата на живота с неговите радости и скърби, той медитира върху безкрайното, придобил себепознание и невъзмутимост. На упреците и ругателствата отговаря с благословия. Доближава се все повече до освобождение приживе.

Истинско съвършенство на личността и хармония в обществото не могат да се постигнат, ако религиозното и гражданското поведение на човека не се основават на трайно регулиране на неговите морални и духовни отношения. Ето защо дхарма не само включва, но и до голяма степен почива върху способността на индивида както да отчита своите грешки, така и реално да се самонаказва заради тях. Така в обсега на дхарма влиза цял разред действия, които най-общо могат да се обозначат като покаяние, изкупление, самоналожено наказание.

Макар действия от този характер, извършвани по морални и религиозни подбуди да се срещат във всички общества, в Индия те заемат особено място. Това личи и от поразяващото богатство, стародавност и разнообразие на литературата, създавана в

продължение на повече от две и половина хиляди години и съставлява неразделна част от Дхарма-шастрите.

Индийската концепция за небето и ада е твърде своеобразна най-вече затова, че човек не остава в тях завинаги, след като е изминал веднъж земния си път. Той изживява наградата си в небесата или изтърпява наказанието си в ада и се връща отново на земята прероден и се преражда, докато постигне истинско сливане с Абсолюта. От тази концепция следват две особености. Първата е, че адът все пак си остава най-страшното наказание за човека, след това идва опасността човек да се прероди в животно при това в най-низше и накрая наказанието да живее на Земята в страдание, печал и нещастие. При всичко това адът изгубва онази тежест, която има в другите религии, а човек не е нужно да чака въздаянието след смъртта. Той трябва активно да работи за своето морално и духовно усъвършенстване. Част от неговата непрестанна грижа за самоусъвършенстване става изкуплението на греховете приживе. Другата особеност е, че, раждайки се на Земята, човек вече носи греховете на своя минал живот. Съществува теория за *карма-випака* или за съзряването на зародишните действия, според която всички болести на човешкото тяло са резултат от греховни действия, извършени в предишните прераждания, понякога, разбира се, и през настоящия живот. Изкупленията приживе са насочени към премахване на всички последствия от греховните постъпки в миналите и в сегашния живот.

Съществува различно подреждане на греховете по тежест, но за най-тежки се смятат убийството, кражбата, прелюбодеянието, а също и употребата на забранена храна и връзка с порочни хора. Налице е, разбира се, дълга редица от други грехове, недопускането на които трябва да осигури безупречно отношение на човека към бога, към другите хора и останалите живи същества, пък и към самия себе си.

Най-тежкото изкупление, предписвано и широко практикувано в Древна и Средновековна Индия, е самоубийството по различни начини. Виновните в кръвосмешение със собствените си майки, дъщери и снахи трябвало да бъдат изгаряни живи; брахманът убиец трябвало доброволно да се постави за прицел на стрелци с лъкове или да се хвърли три пъти с главата напред в пламтящ огън и т.н. Следващото по тежест изкупление за непреднамерения убиец брахман било дванадесетгодишен обет да живее сам в колиба в гората, носейки

като отличителен знак черепа на убития и живеейки от просия. То можело да се замени с по-леко, но доживотно изкупление, ако жертвата е родител или близък роднина. За други прегрешения се прилагат изкупления, свързани с различни лишения като петдневни пости на преварена с пет вида листа вода; дванадесетдневни пости; продължителни пости с храна според фазите на Луната и други. Широко разпространено изкупление за прегрешения спрямо други хора е даряването на крави. Този начин често заменя други тежки изкупления. Така например дванадесетгодишният обет може да бъде заменен с даряване на триста и шейсет млечни крави. Изкупленията обикновено се увеличават двойно за преднамерени грехове или се намаляват наполовина при непълнолетни, при хора от по-долни касти, инвалиди, старци. Освен открито самонаказанията могат да бъдат изпълнявани и тайно, когато прегрешението е неизвестно за другите. Онези, които не се самонаказват поради ерес или други причини, биват отлъчвани от съответното общество. Така практиката на изкупление държи в обществото само онези, които спазват неговите норми. Човек, предприел самонаказание за някакво престъпление, можел да плати глоба, но не можел да попадне под възмездието на закона.

Индуизмът като стройна религия предполага просвещение, издигане и пречистване на човека. Съобразно с това неговата теория и практика се обособяват в три раздела — единият свързан със знанието, другият с медитацията и почитането и третият — с действието. *Карма*, или действието, в общ смисъл включва цялата дейност на човека, в т.ч. развитието на всеобщи добродетели, общи и конкретни социални задължения и символични и мистични действия. Последните обхващат широк кръг религиозни и обществено-религиозни церемонии. Така индуистките тайнства са важна част от дхарма, тъй като се вярва, че преобразяват и освещават личността, заради която се изпълняват. При такова място на тайнствата в индуисткото общество естествено трябва да се очаква богата и сложна система, започваща със зачатие и завършваща със смъртта. Най-важната част от всички тайнства, тази, насочена към освещаване на тялото и усъвършенстване на личността, включва шестнадесет: зачатие, предизвикване на мъжко дете, разделяне на косите на майката, ритуали по раждането, даване на име, първо излизане, първо хранене с варен ориз, тонзура, пробиване

на ушите, изучаване на азбуката, инициация, първо учение на Ведите, подстригване на косите, завършване на учението, женитба, погребение.

Тайнствата съдържат различни елементи и отразяват вярванията, чувствата и знанията, които индусите имат за същността на Вселената, за човешкия живот и за отношенията на човека към свръхестествените сили, водещи и контролиращи както се вярва, съдбата на всеки индивид. Първото и най-важно изискване за всеки ритуал е свещеният огън, неизменно пален в началото. Семейното огнище е светинята на светините. Свещеният огън, поддържан от всеки дом, е станал вечен символ на всичко, което свързва човека със семейството, а от там и с обществото. По своето значение Агни, огънят, е домашният бог, пазителят, свещеникът, посредникът и вестносецът между боговете и човека. Молитвите, призивите, благословиите са други елементи на тайнствата. Но молитвите за материални придобивки постепенно отстъпват пред тези за добиване на лични добродетели, за предпазване от пороци, за интелектуално стимулиране, чистота и връзка с божеството. По същия начин жертвоприношенията от средство за омилостивяване на боговете стават символ на пълното посвещение на личността преди всеки акт на създаване или консумация. Къпането, сръбването на вода, пречистването и кръщелното поръсване с вода се използват като средство за очистване. Къпането например се разглежда като пълно измиване на физическата, моралната и духовната нечистота. Сръбването на вода — като символично къпане. Церемониалното пречистване е също постоянен елемент на почти всички ритуали. Ориентацията е друга съставка на тайнствата. Тя почива върху живописна символика за пътя на слънцето и върху мит според който различните посоки се свързват с различни придобивки: изтокът — със светлината, топлината, живота, щастието и славата; западът — с тъмнината, студа, смъртта и разпадането; северът — с Луната, символизираща спокойствие, благост, нежност, доброта и любезност; югът — с Яма, бога на смъртта. Получаващият ритуално въздействие трябва да е обърнат с лице към съответната посока.

Различни забрани, свързани с определени видове храна, със щастливи и нещастни дни, месеци и години се свързват с различните ритуали. Определени магически действия за контролиране на небесните сили също присъствуват в тях. Индуистките тайнства, както всички други, са преизпълнени със символика. Освен вярата, че

определени неща и имитативни действия предизвикват определени последствия, символите стимулират човешкия ум в определена посока за постигане на дадена цел или идеал.

Индийците са разбрали твърде рано, че животът е най-сложно изкуство, което изисква постоянни грижи, култивиране и усъвършенствуване. Човек, роден и оставен на себе си, е агрегат от елементи, суров и груб, малко различен от останалите животни. Неговият живот се нуждае от повече грижи и защита. В най-отдалечени времена мъдреците са изнамерили резултатно средство да преобразят суровото животно в изтънчен човек с помощта на ритуала. Важно при това е, че животът бил схващан като цикъл, че всеки нов живот започва от там, където завършва предишният. Това обяснява подреждането на тайнствата в определен порядък и особеното значение на всяко от тях. И, което е твърде интересно — особеното място на ритуалите преди появата на всеки индивид. Както вече е добре известно, животът на човека според индийците не започва с раждането. Той започва преди него и е обусловен от произхода, наследствеността и средата. Ето защо неговото култивиране трябва да започне от зачатие. Първото тайнство следователно е въвеждането на семето в утробата. Според индуизма създаването на потомство не е просто биологичен феномен, общ за всички животни. То стои в особен социално-етичен контекст. Свещен дълг на брачната двойка е да се събере в подходящо време за създаване на потомство. То е дълг към предците и несъобразяването с предписанията на свещените текстове по този въпрос се смята за грях. Изпълнението на този дълг изисква физическа съвместимост и психическа готовност на двойката, както и избор на подходящо време в астрологически смисъл. Между другото, ритуалният характер на акта на зачатие стои в основата на комплекса от психологически причини, отговорни до голяма степен за свръхнаселението на Индия днес.

Следващият ритуал се крепи върху схващането, че посредством подходящо въздействие върху бременната може да се повлияе в определена посока върху плода. Ритуалът се изпълнява през третия или четвъртия месец от бременността в ден, когато Луната се намира в мъжко съзвездие. През този ден майката се отдава на пост, а през нощта издънки от бананово дърво се счукват и сокът от тях се капва в дясната ноздра. Действието се придружава с рецитация на специални

стихове. Тук съединението на Луната с мъжко съзвездие трябва да предизвика оформянето на мъжко или на мъжествено здраво дете, а сокът от огромното бананово дърво да стане първо хранене на плода.

Класическият индуизъм не поощрява преждевременното оттегляне от домашния живот и аскетизма и се отнася с огромен респект към живота на стопанина. Съобразно с това ритуалът на женитбата заема централно място сред всички останали ритуали. За него жената съпруга е главен източник на *дхарма*, *артха* и *кама*, а нежененият, независимо към коя каста принадлежи, е смятан за неспособен да изпълнява пълноценно своя дълг към обществото. Тайнството на бракосъчетанието внушава на човека, че животът на Земята не трябва да се презира, напротив той трябва съзнателно да се приема и да се издига до равнището на духовна практика.

В *Дхарма-шастра* се описват различни видове женитби: измамнически, принудителни, романтични, комерсиални, расови, духовни и други. В случаите, когато женитбата е обществено приемлива, тя се предхожда от живописен сватбен ритуал. Нормално всеки мъж или жена се женят в своята каста, но вън от своя род. Съблюдава се изискването против кръвосмешение. *Анулома*, женитба, при която жената е от по-долна каста, се разрешава, но не се поощрява. *Пратилома*, когато мъжът е от по-долна каста, не се разрешава. При избора на съпруга или съпруг семейството, възрастта, физическите качества, образоваността, богатството, находчивостта на партньора имат особено важно значение. Изключително много се държи на физическото, интелектуалното и духовното сходство между бъдещите съпрузи.

Сватбеният ритуал е продължителен и има различни фази, състои се от много самостоятелни елементи като годеж, формално приемане на годеника, даряване на младоженеца от булката чрез специален опекун, сватбени дарове, плесване на ръце, докосване на сърцата, седем стъпки — символ на просперитет и щастие, възкачване на камък — символ на стабилност, гледане на Слънцето като свидетел на брачното тайнство, гледане на Полярната звезда, като символ на постоянство, въздържане, което трае три нощи, церемония за формално бракосъчетание.

Индуистката женитба не е обществен договор в съвременен смисъл, а религиозен акт. Освен двете страни в нея — младоженците, има и трета. Това е *дхарма* или съвместният религиозен, но и социален дълг, чрез който те са обединени. Брачният съюз е осъществяван не само от съпрузите, но и от обществото, настойниците и свръхестествените сили — символи на духовността. Такъв брак е неразтрогваем. Ако между съпрузите възникне спор, *дхарма* е посредникът и обединителят. Тя не би им позволила да се разделят.

Макар изпълняван след смъртта, погребалният ритуал не е по-малко важен. Не би могло да се каже, че индиецът посреща смъртта със студено безразличие, че бърза да се отърве от сегашния живот или че близките на покойника, обладани от вярата във вечния кръговрат на живота, не изпитват покруса. Затова ритуалът е насочен и към превъзможване на ужаса от смъртта изобщо, и към утешение от загубата на близкия, и към необходимостта от достойно погребение. Но индуизмът има много по-философско разбиране за смъртта. То не е разбирането на древногръцкия философ например, че човек не трябва да се бои от смъртта, защото докато сме живи, нея я няма, а когато тя дойде, нас вече ни няма. Това разбиране визира престома на човека на Земята. За индийските мислители щом смъртта е неотменна за всеки роден, човек не трябва да се чувства щастлив от раждането, нито да оплаква смъртта. Всеки идва от неизвестното и отива в неизвестното. Така че мъдрецът разглежда раждането и смъртта като равноценни.

Концепцията за живота след смъртта, смесените чувства на страх и обич към умрелия, огромното желание за безпрепятствен преход от света на мъртвите към този на дълго щастие в обществото на боговете и най-вече перспективата за окончателно освобождение на душата от кръговрата на ражданията и смъртта правят схващането за нея, а от там и погребалния ритуал доста по-своеобразен.

От култа на жертвоприношения знаем, че огънят е разглеждан като посредник между хората и боговете. Оттук идеята за изпращане на умрелите в света на боговете посредством огъня трябва да не е била толкова неприемлива. Погребението на мъртвите чрез кремация било разглеждано като вид жертвоприношение и станало преобладаващо, макар в отделни случаи да се практикува заравяне в земята или спускане във водата. Целият живот бил разглеждан като жертвоприношение, а смъртта — като последен жертвоприносителен

акт в земното съществуване. И макар религията да се е променила значително с времето и старата ритуална практика да била изоставена, древната традиция е запазена и до днес.

Изглежда, чувството на примирение на умиращия е общочовешко, защото човек се изправя очи в очи с един вечен закон, с една неотменна истина. Според вярващите той влиза в особено общуване със свръхестествените сили. Но спокойствието на индуса, който вярва, че ще пребивава в небесата и ще се прероди отново на Земята, е много по-ясно изразено. Той буквално взема участие в началните етапи на своя погребален ритуал. Той се прощава вътрешно спокоен със своите близки и със света. Раздават се подаръци и дарения за неговото бъдещо щастие, но не с мисълта, че умрелият ще се ползва пряко от тях. В свещения огън, поддържан от него, се правят приношения. Между другото, в древната индийска медицина има раздел за симптомите на смъртта, по които може да се определи времето на нейното настъпване от няколко месеца до няколко седмици, до ден и даже часове с приближаването ѝ. Малко преди смъртта в устата на умиращия поставят вода от Ганг и листа от *туласи*. След като издъхне, умрелият се поставя на специално приготвена носилка, като му се пожелава да помни добрините, които е извършил в служба на боговете и на хората. Тялото, съпроводено от най-близките, се отнася до мястото на кремация, най-често на брега на река. Процесията се придружава от крава, с чиято помощ умрелият да премине океана на смъртта. Тя е дадена като дар и се отпуска на свобода. Следват измиване на трупа, приготвяне на кладата с трупа върху нея. Преди поднасяне на огъня към кладата се изрича химн към Агни, който се моли да приеме изцяло тялото, да не го оставя в сгурия, да не му причинява болка, нито да обикаля напразно около него, да го превърне в пепел, а духа да отведе до неговите предци. „Нека органът на знание се отправи към Слънцето, нека виталният дъх потъне в атмосферата, нека той се отправи според своите добродетелни постъпки към небето или към Земята, или към просторите на водата“ — се казва в химна. Следват утешаване на опечалените с припомняне на преходността на живота, събиране на праха, пречистващ обред и други.

ПОЛИТИЧЕСКА И СОЦИАЛНА ОРГАНИЗАЦИЯ

Не е трудно да си дадем сметка, че всяко общество се развива и променя, че изучаващият древноиндийското общество ще намери специфични черти и особености в различните исторически периоди. Онова, което виждаме през VI в. пр.н.е. в Индия, носи всички основни характеристики на отминалия ведически период, но има и много свои особености. Колкото и недълготрайни да са персийското и гръцкото завоевание в северозападните райони на страната, те упражняват забележимо влияние върху нея. Твърде интересно е развитието на индийската култура, на социалния живот и на икономическите условия през периода на огромната империя, създадена от Мауриите в края на IV в. пр.н.е. и покриваща почти целия полуостров и обширни територии на северозапад. В т.нар. „златен век“ на индийската култура, по време на империята на Гуптите — (IV — V в.), ще открием недостижими образци на обществено, политическо и икономическо устройство, на литературата и изкуството, на науката и прочее. Но тъй като всяко обществено развитие предполага натрупване и избистряне на идеи и практика, а това значи и приемственост, ще се опитаме да дадем обобщена картина на икономическата, политическата и социалната организация на древноиндийското общество за един по-дълъг период.

Както вече казахме, в малко древни цивилизации образованието е било право, привилегия и даже задължение на широк кръг от населението. Но в Индия — със сигурност. Затова, изглежда, обществената практика поражда, но и следва определени научни образци. Литературата, посветена на политическата, икономическата и социалната организация на обществото и включваща най-широк кръг въпроси, е известна като *Артха-шастра* и *Нити-шастра* — първата, описваща организацията и управлението на обществото, втората — политическата наука, а в по-широк план и науката за обществените нрави.

От различни по-късни източници се вижда, че през IV в. пр.н.е. в страната има поне четири различни школи и тринадесет видни учители по *артха-шастра*. И както Ману е законодател на индийския начин на живот, така един друг мъдрец, министър при двора на Мауриите, на име Каутиля, или Чанакия, създава *Артха-шастра*. Краткият преглед на този труд ще ни даде отговор на много въпроси за организацията и управлението на древноиндийското общество. Както може да се очаква, цялата теория на Каутиля се основава на съзнателното изпълнение на предписаните за четирите касти и четирите *агирама* задължения.

Започвайки с образованието и възпитанието на царя, Каутиля посочва, че той трябва да владее до съвършенство четирите клона на тогавашното знание — метафизика, четирите *Веди* заедно с техните коментари *Ити-хаса* и *Ведата*, всички икономически дисциплини и политическата наука, или науката за управлението. Той трябва да бъде възпитаван така, че да постигне пълен контрол върху шестте вътрешни врага в човешката природа: похотта, гнева, алчността, суетата, високомерието и ревността. Тъй като човешката природа е несъвършена, а човек е изпълнен със слабости и склонен към грешки и престъпления, едно от главните задължения на царя е да раздава справедливост, да наказва при нужда. Но изкуството да се управлява е изкуство да се спазва определена мяра. Царят не трябва да бъде прекалено строг, нито пък жесток в наказанията, за да не се превърне в страшилище за народа, не трябва да бъде мек и благодушен, за да не си навлече презрението на поданиците. Той трябва да наказва справедливо, за да бъде уважаван. Царят не само трябва да се отнася с нужното внимание, но трябва да владее изкуството да създава министрите в най-широк смисъл, да ги назначава според техните лични качества и квалификация, да изпитва тяхната честност и лоялност по специално предписани методи. По аналогия с кастовото устройство на обществото той трябва да цени съветниците и тези, които правят политиката, повече от нейните изпълнители.

Предписваната от Каутиля система на вътрешен и външен шпионаж е твърде поучителна даже и за съвременните държави и общества. Заедно с подробната разработка на тази тема на царя се дават съвети как да се отнася към недоволните, заговорниците, амбициозните, надменните, наплашените и подстрекаваните в

собственото и в противниковото царство и към принцовете в двора. Сам царят трябва да следи поведението на принцовете, да внимава за пороците, които ги разяждат. Той няма право да предава трона даже на единствения си син, ако последният е недостоеен. Царят трябва да се отзовава на всеки неотложен повик в управлението, да не бави и отлага решението на проблемите, защото отлагането ги усложнява и прави нерешими.

В отделна глава на книгата е събрана обилна информация за дейността на царската администрация. Тук се изясняват въпросите за условията на предоставяне и ползуване на колонизираните земеделски земи, за привилегиите и защитата на производителите, за опрощаването на задълженията им към държавната хазна. От съответните царски служители и строителите на укрепени градове и крепости се изисква да създават условия и да спазват стриктно задължението за обзавеждане и поддържане на неприкосновен запас от храна, топливо, метали, кожи, сухожилия за бойните машини, отрови, рога, бамбук, кори от дървета, дървен материал, оръжие и броня, стигащи за дълготрайна обсада. Завеждащият държавната хазна отговаря за съкровищата, складовете, арсеналите и затворите. Отговарящият за приходите организира вземанията от градовете и крепостите, от селата, от мините и земеделските култури, от горите, животновъдните ферми и транспорта.

Царят държи под строг контрол не само главните чиновници, но и техните подчинени. Никой главен чиновник не може да заема службата си прекалено дълго. Отчитайки, че материално-отговорните служители са непрекъснато изкушавани, Каутиля предписва мерки против корупция.

За протекция на обществото царят не трябва да разрешава внос на безполезни и вредни стоки, а да поощрява чрез освобождаване от мито вноса на особено търсени и липсващи стоки. Забранявала се продажбата на стоки от мястото на тяхното производство. Особено внимание е отделено на управлението на градовете, начело на които стоят кметове. Кметът и неговата администрация са задължени да водят регистри за общинската собственост. Управителите на странноприемници трябва да регистрират пристигането и опътуването на пътниците. Съдържателите на хотели, ресторанти и публични домове могат да приемат само хора с доказана самоличност.

Лекарите и главите на семейства трябва да информират властите за появили се болести. Мъртвите се изнасят за кремиране през определена врата на града. Всяко градско семейство има на разположение и поддържа инструменти за гасене на пожар. Кметът е задължен да докладва за престъпленията. Най-младите, най-възрастните, болните и безпомощните затворници са помилвани в рождените дни на царя или по време на пълнолуние.

Правото в Древна Индия се разглежда в два аспекта. Веднъж като съставна част от *дхарма*, съзнателното саморегулиране на обществото, което, както видяхме, не се покрива и с понятието за морал, и, втори път, като право в привичния за нас смисъл. Правото като *дхарма* е свързано със самонаказанието. В *Артха-шастра* на Каутиля то се разглежда във втория си аспект, като създадено от законодатели и наложено от държавата. Царят е върховната инстанция на съдебната власт. Той се подпомага от трима съдии, както и от специалисти по Шастрите.

Правото третира въпросите на женитбата и по-специално видовете женитби и тяхната правомерност, повторния брак, зестрата, развода. Важен раздел представляват въпросите по наследството, подялбата на родителската собственост, владението, изпълнението на договорите, дълговете, влоговете, залозите, ипотеката, робството и свободният труд, партньорството, анулирането на продажби и покупки, отменянето на дарения, отношението между собствеността и нейния притежател. Интересно е, че в правната система на Каутиля девойките на дванадесет години и момчетата на шестнадесет се смятат за достигнали зрелост и могат да се женят. Родителите неарии могат да залагат временно или да продават в робство децата си. Правно регулирани са отношенията в гилдиите и кооперативните сдружения. Сериозни наказания се предвиждат за изнасилване, клевета, нападение, хазарт, кражба, отвличане. Нито близките и роднините на царя, нито висшите чиновници, нито отшелниците се ползват с имунитет.

В *Артха-шастра* се предвиждат строги наказания и ефикасни мерки за борба с антисоциалните елементи: измамни занаятчии и търговци, фалшификатори на монети, нарушители на мерките и теглилките. Специални грижи се полагат за предотвратяване на пожари, наводнения, епидемии, глад. Защитата на населението от

престъпления включва профилактика и преследване на хора със съмнителни занятия, разследване на случаи на внезапна смърт, извличане на признания от заподозрени посредством мъчения. Важно място заема защитата на населението от произвола на държавните чиновници, а също и наказанията за нарушение на държавните и обществените повинности.

Както и в други древни общества, едно от тежките наказания било осакатяване или отрязване на крайниците на престъпници, но то често се заменяло с голям откуп. Смъртното наказание е със или без предхождащо мъчение. Особеното в наказателния кодекс на Каутиля, а несъмнено и в наказателната практика, е, че никой брахман не може да бъде подлаган на мъчения или осъждан на смърт. Най-тежкото наказание за престъпления на брахманите са жигосването с неизлично клеймо върху челото и прогонването от страната. В същото време даже царят не се ползува с имунитет при нарушение на справедливостта или причинени бедствия на страната. Но той има правото да налага тайни наказания на придворните и висшите чиновници.

В книгата на Каутиля подробно се разглеждат основните характеристики на шестте външнополитически средства на държавата: мирът, войната, експедицията, неутралитетът, мирът с едни и войната с други, съюз-ничесвото. От внимателното, колебливо или безгрижно отношение към тях зависят нарастването, застоят или намаляването на територията на страната и загубването на нейната независимост. Изхождайки от доктрината за *чакравартин*, или за императора, разбиран като необходим обединител на всички малки държави в Индия под управлението на най-мощната, Каутиля предлага ефикасна схема на взаимоотношения на различните фактори или на дванадесетте компонента в един кръг от държави: държавата потенциален завоевател в центъра, нейните непосредствени съседи, разглеждани като противници, вероятните приятели на завоевателя, вероятните приятели на противника, приятелите на приятелите на завоевателя, приятелите на приятелите на противника, най-отдалечените врагове и най-отдалечените приятели на завоевателя, свързаните с последните две категории съюзници, неутралните страни. По-на-татък авторът анализира трите сили на държавата — силата на

замисъла, силата на съкровището и армията, и степента на енергия, или духа на народа.

В отделна глава Каутиля разглежда шестте външнополитически средства на дипломацията. Според него царят трябва винаги да предпочита мира пред войната и да постига целите си чрез дипломация, а когато се наложи да води война, трябва да търси победа над врага в открита битка — даже с цената на тежки загуби и средства. Подготовката и воденето на войната, набирането, обучението и грижата за армията, организацията на тила, дисциплината сред цивилното население и редица още въпроси, свързани с войната, са разработени много подробно. За да получим най-обща представа за мястото на войната в древноиндийското общество, ще посочим, че през IV в. пр.н.е., когато Александър Македонски покорява не само и не толкова с военна сила някои малки индийски царства, срещу него е готова да се изправи могъщата индийска държава Магадха, чиято армия се състои от осемдесет хиляди конници, двеста хиляди пехотници, осем хиляди колесници и шест хиляди бойни слона. И може би само бунтът на собствените войници е спасил великия завоевател от поражение.

Практиката на открити и честни сражения с дължимото уважение към противника, възхищението пред неговите воински добродетели, великодушието към победените се закрепва в толкова дълготрайна традиция, че се пренася в известна степен и върху покъсните чужди завоеватели на Индия. Но в първите срещи с тях индийските армии често губят поради високото си чувство за чест и кавалерство. Интересно е все пак, че когато не се водят от любов или някоя друга по-висока цел, индийците се ръководят по-скоро от чувството за справедливост, отколкото от омраза, а противникът е наистина повече противник, отколкото враг. Въпреки това Каутиля не отрича правото на по-слабия да ползува някои макиевелистки средства срещу по-силния. Сеенето на интриги в лагера на нашественика, разрушаването на неговите запаси, организирането на заговори срещу висши държавни и военни служители, даже ликвидирането на врага по време на богослужение можели да бъдат прилагани. Също така в подготовката за нападение влизали добре обмислени и провеждани действия за предизвикване на несъгласие в противниковата страна, внедряване на агенти, плашене на населението с могъществото на

завоевателя и с неговата връзка с боговете и т.н. В замяна на това, когато успеел, новият владетел на завоюваната страна трябвало да замени недостатъците на бившия владетел със своите собствени добродетели, и добродетелите на своя предшественик с удвоените собствени добродетели. Той трябвало да прави благодеяния, да опрощава задължения, да раздава подаръци и да присъжда почести на завоюваните. Завоевателят бил длъжен да приеме техния начин на живот, облекло и техните обичаи, да почита техните богове като свои, да следва техните празници и да взима участие в техни веселия и забавления. Отнетите по силата на завоеванието земи трябвало да разпредели сред местното население и да освободи от данъци учените и отдадените на религията; при нужда да въведе по-справедливи обичаи. Така завоюването на други страни в субконтинента означавало не само обединение на тази огромна страна, но и усъвършенствуване на обществото.

Съвършената организация на обществото е несъмнено най-важната предпоставка за усъвършенствуване на личността в Древна Индия. Затова индийските учени се мъчат да разберат държавата в съпоставка с не-държавата и как държавната организация израства от неорганизираното общество. Отговора на тези въпроси те виждат в доктрината, наречена *матся-няя*, според която по-голямата риба изяжда по-малката. Формулирана така, доктрината предизвиква известна съпротива на чувството ни за справедливост, но тя всъщност означава насочване на инстинктите в по-благоприятна посока. Психологията на човека в естествено състояние се описва в един пасаж на *Махабхарата*. „Тогава безразсъдството и глупостта завладяват умовете. След като умът им се замъгли, чувството за справедливост се загубва. Алчността или изкушението ги надвиват. Така се появява желанието за притежаване на неща, още непритежавани. Това довежда до тяхното покоряване от привързаността (*рага*), под влияние на която те започват да пренебрегват различието между това, което може, и това, което не може да бъде правено. Появяват се сексуална разпуснатост, неправомерна свобода в словото и храненето, безразличие към нравствеността. Когато такова състояние се настани сред хората, Брахман (идеята за божественост) изчезва, а с нея и всеки закон.“

Състоянието на бездържавност е състояние на анархия, в която тиранията на разбойниците е в пълен ход, справедливостта не съществува и хората са жертва един на друг. Само разбойникът е щастлив, и даже не той, защото един е лишаван от своята плячка от двама, а двамата — от други няколко.

Геополитическата доктрина, разработена от Каутиля, освен казаното вече изяснява механизмите на появата, разрастването и паралелното съществуване на държавите. Тази доктрина разглежда суверенитета не само с оглед на съставлящите го елементи в една отделно взета държава, но и с оглед на отношението ѝ към останалите заобикалящи я държави. Суверенитетът не е пълен, ако не е и външен, ако владетелят не може да упражнява своята вътрешна власт невъзпрепятствувано и независимо от другите държави. На практика тази доктрина разглежда всеки владетел като претендиращ по отношение на съседите завоевател. Той е длъжен да разглежда себе си като център на гравитация в един кръг от държави, в който във всяко време едни са непосредствени врагове, други приятели, трети неутрални в зависимост от насоката на неговите завоевателни аспирации.

Индийската теория за суверенитета не свършва с правилото *матся-няя*. Тя съдържа идеята за световен мир чрез установяване на световна монархия. Разбира се, това е логиката на доктрината, иначе става дума за обединение на субконтинента на юг от Хималаите. Тъкмо във връзка с идеята за една световна държава стои понятието за световния господар — *чакравартин*. Символът на индийската държавност — *чакра*, колелото, и сега стои върху знамето на страната. Това е колелото на държавната колесница, която се търкаля навсякъде без препятствия. А самата идея за обединение на полуостров Индустан в единна държава, достигана неведнъж в миналото, е една от най-живите и благотворните в дългата история на тази страна.

Рядко човек е чист и безгрешен по природа, казва Ману. По-нискостоящите се стараят да заемат мястото на по-високостоящите, хората са склонни да оспорват правата на другите, да нарушават морала и обноските. Оставен на себе си, целият свят би бил една дяволска бъркотия. Човек признава само едно право, и това е правото на силата. Древните мислители и управници са разбирали природата на човека и са създали морал, закон и институции, за да може

човешките инстинкти и импулси да бъдат овладени и преобразени, смятат индийските учени от древността.

В индийската политическа наука особено важно място заема доктрината за *данда* — наказанието, принудата. Тя е мечът с две остриета — заплахата за хората и коректив на социалните злоупотреби. Тя е морализиращ, пречистващ и цивилизоващ фактор, първооснова на собствеността. Според тази доктрина собствеността не е причина, а следствие от държавата, тъкмо поради наличието на *данда*. Докато при бездържавното състояние има притежание, основано на силата или правото на първия, при държавата има истинска собственост, придобита при регулиращото действие и защита на *данда*. Според съвременните автори древноиндийската политическа философия има две разбирания за правото — първото като несътворено, изначално, съществуващо като част от универсалното човешко съзнание или като обичай между хората и второто — като създадено от законодател, като нещо, което изисква спазване не защото е справедливо, добро или вечно, а защото е било въведено от държавата. Справедливостта според това разбиране се състои в прилагането на закона към възникващите между членовете на държавата казуси. С тези две разбирания са свързани двете концепции за *дхарма* като справедливост и като дълг. Но *дхарма* като справедливост е органично свързана с държавата и неприложима извън нея. *Дхарма* като дълг — още повече, защото именно страхът от наказание създава ред в обществото, като всеки помни своя дълг. Така държавата извисява човека над зверовете чрез установяване на законодателство, съд и налагане на дълга.

Уредбата на древноиндийското общество има сигурна опора в съдебната система. Тъкмо индийската съдебна система първа сред древните общества осъзнава и признава на практика важността на разделяне на съдебната и изпълнителната власт. Съдебната практика остава винаги независима както по форма, така и по дух. Еволюцията и трайното установяване на този принцип са преди всичко резултат от индийската концепция за закона като част от *дхарма*, стояща над владетеля. Индийците са осъзнали твърде рано, че някои закони стоят не само над всеки владетел, но и над всяка човешка власт. Един парламент може да постанови отмяната на даден природен закон, за гравитацията например, но с това той няма да спре да действа. Това е очевидно. По-важно е, че горното разбиране не се ограничава с

природните и научните закони, а се разпростира и върху обществото, защото хора с мъдрост, опит и интуитивна сила са познавали добре човешката природа и сложната организация на обществото.

Съвременната практика съдилищата да действат в името на главата на държавата, на царя, била практика и на индийската съдебна система. Формално царят винаги председателствува съда независимо дали лично присъства или не. Съдебните решения в съвременните монархии също се вземат в името на царя. Индийската система не разрешава на монарха да изслушва сам делата, нито да ги решава сам. Той взема лично участие в апелационния съд, но и тук главна роля има не той, а главният съдия. Последният председателствува съда, след него идва министърът на правосъдието, който след обсъждане със състава предписва съответното положение на закона и процедурата, но основното задължение на главния съдия е да съветва царя относно решението.

Процедурата е забележително съвременна. Никакво гражданско дело не може да започне без тъжба под формата на петиция до съда, която да съдържа голите факти, съставящи оплакването. Когато ответникът се появявал, повикан от съда, тъжителят се призовавал да повтори в негово присъствие своето оплакване. Тук той можел да го изложи в детайли. Едва тогава се давал ход на делото. Не по-малко съвременни са и правилата за пледоария, както и тези за вземане на решение. Документи, свидетелски показания и поведение били главните средства за доказателство. Никой съд не можел да се провежда при закрити врати, без съответната юрисдикция или нощем. Свещено правило е равенството на всички пред съда. Наказанията били порицание, мъмрене, парични и телесни.

Фактът, че съвременната съдебна практика след толкова дълга еволюция и черпене от различни извори е прибавила малко към древноиндийската, говори красноречиво за достойнствата на последната и за нейната роля в поддържането в продължение на много столетия на едно стабилно и в много отношения по-добре организирано от сегашното общество.

Изложението на древноиндийската култура може да мине без системен обзор на индийската история, защото по необходимост съдържа елементи на историзъм, но не би могло без цялостно, макар и по-кратко очертаване на образа на това общество, което се опитваме да

правим сега. А важна черта в този образ е начинът, по който хората произвеждат и разпределят продуктите от своя труд. Самите индийци далече преди Каутиля и дълго след него делели знанието в четири групи — философия, религия, политически науки и икономика, което показва не само че поставяли високо икономическата наука, но и я разглеждали като основа за удовлетворяване на материалните интереси на хората, така както *Ведите* обслужвали техните духовни стремления. Но нищо в индийската мисъл и практика не можело да се постави редом или по-високо от крайната цел на човешкото съществуване — духовното освобождение. И това се отразява върху тяхната концепция за *артха*, богатството. Последното никога не се разглеждало като крайна цел само по себе си. Индийците имали пълно съзнание за потискащото влияние на бедността, но никога не са абсолютизирали богатството. За тях материалното осигуряване на живота на хората било нещо крайно необходимо, но не крайна цел. Но тъй като умеели да се отнасят към живота рационално и сериозно, те оставили високи образци на икономическа организация и съществен принос в икономическата наука.

Индийската икономика винаги е отдавала предимство на земеделското производство и говедовъдството. С това се занимавала главно кастата на вайшиите, отчасти на шудрите, но не се смятало унижително и за първите две касты. На високо научно равнище били поставени четирите основни елемента на селскостопанското производство и отношението между тях — земя, труд, капитал и организация. Държавата и обществото били задължени всячески да подпомагат отрасъла.

Овладяването на нови земи за сметка на джунглата, рекултивирането на изтощените и мелиорирането се поощрявали с редица предимства и облекчения от страна на закона и обратно — собствениците, необработващи земите си, получавали определени санкции. Сеитбообращението, периодичното отпочиване на земите, наторяването с тор и други дейности били не толкова въпрос на лична преценка на стопанина, колкото научно подпомагани мерки. Големият напредък на земеделието в Древна Индия и познаването до най-малки подробности на производството от страна на икономистите се вижда не само от специални трактати, но и от многобройни изложения в *Смрити*. Зависимостта между земеделското производство и

животновъдството, относителните предимства на интензивните и екстензивните култури, недостатъците на раздробяването на собствеността върху земята, относителните предимства на малките и големите стопанства в зависимост от предмета на производство, нагаждането на посевите според качеството на почвата, изборът и подготовката на семена, значението на опазването на горите и дивеча за земеделието, използването на слабопродуктивните земи, напояването чрез дъжд по време на мусона от реките, водоемите и използването на механични средства за това, изграждането на дренажи, диги, корекции на наклони, предотвратяването на рискове от дъжд, суша, град, опустошение от скакалци, насекоми, болести са само част от въпросите, разисквани в тези съчинения.

Жителите на всяко село били добре организирани и отговорни за общите работи, като поддържането на пътищата и напоителните канали. Държавата следяла от близо и регулирала цените на земеделските продукти в интерес на производители и купувачи, пък и с оглед на своите вземания. Производителите били пазени от излишно разсейване или досада от страна на пътуващи актьори, певци и музиканти. Царските чиновници и служители живеели извън границите на селата, явно за да не притесняват селяните. На войниците било забранено да влизат в селата освен в особени случаи, но даже и тогава те не можели да притесняват по никакъв начин производителите, нито да сключват сделки с тях. Тъй като армията се състояла предимно от кшатрии и имала свои задължения — да се подготвя за военни действия и да воюва, селскостопанското производство оставало незасегнато и добре организирано по време на война. То било сигурно защитено от търговци спекуланти.

Възнаграждението за труда на наемните работници се извършвало според резултатите и квалификацията, но то трябвало да осигури издръжката на работника и неговото семейство на относително нормално равнище. Макар да не е сигурно, че е било твърдо установена практика, осигуряването на свободно време, отпуска и извънредно възнаграждение за домашните слуги и осигуряване при болест, старост и злополука за наемните работници изглежда не било нещо необичайно. В своите разработки относно труда древноиндийските икономисти изхождат от някои всеобщо приети концепции: че наемният труд не може да бъде премахнат; че

ефективният труд е в пряка зависимост от квалификацията; че работниците не са способни да организират производството; че са необходими компетентно ръководство и контрол; че ефективно производство може да бъде осигурено чрез заплащане според резултатите от труда.

Търговията представлявала важна част от икономическата дейност и както видяхме, достигнала високо равнище на развитие още преди идването на ариите в Индия. Парите и паричното обръщение, кредитът, обмяната, банковото дело били необходими нейни елементи. Тази дейност се подчинявала на строги държавни регулации. Към търговците се предявявали определени изисквания и никой не можел да търгува без специално разрешение. Индийските икономисти различавали производствената и потребителната стойност на стоките. Цените на едро за вносните стоки били определящи на митницата от специален надзирател. Определена била и границата на печалбата за търговците на дребно. Държавата защитавала твърде добре интересите на купувачите срещу неоторизирани цени и измамни сделки чрез армия от съгледвачи и търговски инспектори. Стоките се продавали на фиксирани пазарни цени, като за целта продавачът трябвало да представи спецификация за качеството, количеството и цената, които след установяване били вписвани в специални книги и контролирани.

Заедно с ефективната защита на населението държавата насърчавала, подпомагала и улеснявала търговията, като подобрявала и разширявала средствата за комуникация и транспорт, осигурявала нови пазари навън, предоставяла места за почивка и складове на търговците, въоръжена охрана по пътищата. Тя подпомагала също пълното използване на речните и морските съдове. За да насърчава вноса, плащала съответни добавки на вносителите в случай че текущите цени в страната не им осигуряват печалба. Чуждите търговци можели да заявяват дела в индийските съдилища и били защитавани от завеждане на дела срещу тях в местните съдилища. Всичко това спомогнало Индия да има постоянен превес на износа над вноса и да натрупа огромни запаси от благородни метали.

Строги правила били установени за създаването, организацията и управлението на пазарищата. За да се осигури свобода на пазара, на царя не било разрешава-но да го посещава заедно със свитата си. Закупуването на стоки със спекулативна цел, контрабандата,

подправянето, измамата и безчестието се наказвали според сериозността на провинението с глоба, затвор или осакатяване.

Поради необходимостта от повече капитал, съществуващия риск и особеностите на някои производства големите индустриални предприятия били непосредствена грижа на държавата. Мините и фабриките за добиване на злато, сребро, диаманти, скъпоценни и полускъпоценни камъни, мед, олово, калай, желязо, смола, осигуряващи главните приходи на хазната, били държавна собственост. Добивът на перли, седеф, раковини, корал — също. Изработването на оръжие, сеченето на монети, строителството на кораби, фабриките за обработка на памук, за добиване на масло и захар също били монопол на държавата. Тя контролирала производството и продажбата на вина и спиртни напитки. Към всичко това, разбира се, трябва да се прибавят голям брой по-малки частни предприятия за производство на други стоки, а също и цялото занаятчийско производство, съсредоточено главно в градовете.

Около VI в. пр.н.е. в Индия се появили два типа гилдии — индустриални и търговски, които обединявали както хора от една и съща каста, така и представители на различни касти. *Дхарма-шастра* свидетелствува, че всички основни производства били обединени в гилдии — на земеделски производители, на търговци, лихвари, животновъди, занаятчии, като производствените напомняли съвременни производствени обединения, а търговските — средновековните търговски гилдии в Европа.

Гилдиите били автономни. Те се облагали сами е данък и имали права да предприемат всичко позволено от закона и ненакърняващо интересите на държавата. Царят имал задължението да следи за незаконни, неморални и противодържавни действия на корпорациите, а виновните били сериозно наказвани. До VI в. пр.н.е. гилдиите станали много богати и мощни и някои от тях поддържали собствена войска.

През втората половина на I в. пр.н.е. бил даден сериозен тласък на индийската търговия със западния свят в резултат на откриването на мусоните от римските мореплаватели и съкращаване на времето на плаване до Индия. Прогресът бил продължен и ускорен през управлението на Гуптите (IV — V в. сл. Хр.) и техните приемници. Условията за развитие на гилдиите били неимоверно подобрили.

Постигнати били невиджани дотогава производство и търговия. Това положение се запазило практически до мюсюлманските нашествия през XI — XII в. Някои корпорации, като „Хиляда и петстотинте от всички страни и посоки“, чиято дейност обхваща периода IX — X в. сл. Хр. и стига до Бирма и Суматра, напомня тази на съвременните международни монополи.

С развитие на промишленото и земеделското производство естествено нарастват възможностите за обогатяване на държавата, в резултат на което била разработена стройна система за набиране на приходи за държавната хазна. Никога обаче не било допуснато консумативният дух в обществото да надмогне стремежа към интелектуално, морално и духовно усъвършенствуване на човека в обществото, никога не отслабнало вниманието на държавата към другите непроизводствени дейности.

Към казаното за древноиндийската система на образование би могло да се добавят още някои щрихи главно с оглед на неговата организация в различните исторически периоди. При това следва да се помни, че главната цел на системата е да се подготви умът като инструмент на знание, а не да се изпълва той с конкретни знания за обективната реалност. Онова, което отслабва ума според тази система, е неговата връзка с материята, онова, което го прави силен, е освобождението му от тази утежняваща връзка. Единственият начин, чрез който умът може да издигне заложените си вътрешни възможности, е да се държи в постоянно общение с космическия принцип и да стои отворен за влиянието на последния. Този именно процес на връзка на индивидуалната душа с всеобщия дух се нарича *йога*.

Според най-разпространеното индийско схващане всичко в този свят — неодушевият предмет, растението, насекомото, животното и човекът са само *адхара*, или маса, която получава виталност от космическата енергия, предхождаща света и изпълваща всичко. И колкото отделното е по-пригодно да приеме нахлуването и въздействието на божествената енергия, толкова то е по-съвършено. Затова първият принципна образованието е да проправи пътя на космическата енергия към индивида, а първото условие за това е целомъдрието на последния.

Казаното дотук обяснява защо училищата били установявани далече от шума и суетата на градовете, в горски убежища в атмосфера на спокойствие, предразполагаща към душевна концентрация. Това обяснява и защо индийската цивилизация от древността е до голяма степен продукт на нейните гори.

Друга особеност на индийската образователна система е особеното място на учителя, на *гуру*. Той не е просто разказвач, интерпретатор или коментатор на писаните знания, не е оня, който с изкусни въпроси довежда ученика до внушаваните истини за обективния свят. Той е носител на всичкото знание на времето, нещо като подвижна библиотека и извор на знания, от които ученикът черпи с пълни шепи. Той е възпитател във възможно най-пълния смисъл на думата и с всеки ученик работи като с единствен, а неговата цел е да разтвори широко ума и душата на своя възпитаник.

Към дадената най-обща представа за начина на обучение ще трябва да прибавим и най-същественото. Самият процес на обучение, придобиването на върховни знания се осъществява в три стъпки. Първата е слушане на текстове, произнасяни от учители. Това е дълговечната традиция на устно предаване на знанията от учител на ученик във формата на *мантри* или *сутри*, в които максимално значение се обхваща в минимален словесен израз. Следващата стъпка е процесът на асимилация, на осмисляне на вече наизустените текстове. Но осмислянето е само интелектуално домогване до значението на текста. Ето защо усвояването трябва да завърши с третата стъпка, т.е. с медитация, водеща към овладяване на истината след нейното интелектуално възприемане. Колко е важна третата степен се вижда от факта, че възпитани в друга система, ние знаем безброй неща, но малко от тях са наше вътрешно убеждение, още по-малко — основа за нашето поведение, а обикновени истини като раждането и смъртта, съществуващи за нас като нещо абстрактно, ние откриваме със силата на шок само когато конкретно се сблъскаме с тях. Самата медитация, както знаем от *Упанишадите*, има различни степени на усвояване, като най-високата е процес на пълно сливане с Абсолюта.

Още през ведическия период съществуват различни институти за обучение. Първият, както вече знаем, е *ашрамът*, обител с един учител, който приема в своето домашно училище толкова ученици, колкото може сам да обучи. В тези училища учениците преминават

своето редовно обучение. Но имало хора, които желаят да се отдадат на учение за цял живот. Те обикаляли страната, търсейки повече знания чрез дискусии или връзка с прославени мъдреци. Имало също институти за напреднали в науката, известни като *паришади*, отговарящи на днешните висши учебни заведения или академии. Отделно от това към царските дворци се събирали учени мъже в нещо като постоянно действащи асамблеи.

От края на ведическия период до началото на управлението на Гуптите образованието обхванало по-пълно първите три касти на индийското общество и било систематизирано. От брахманите се изисквало да изучават всички клонове на науката, на първо място, разбира се, *Ведите* и техните основни коментари, астрология, астрономия, цялото философско знание, в.т.ч. материалистическата философия, докато образованието на кшатриите и вайшиите било практически ориентирано съобразно техните задължения в обществото. Нови черти в образователната система прибавили будистки-те манастири, засилвайки колективното начало в образователния процес.

През този период се появяват и висшите учебни заведения в големите градове, където прииждат студенти от различни краища на страната. Най-известни от тях са тези в Таксила — западен Пенджаб, и в Бенарес, допускащи студенти от всички касти и степени на живот срещу определено заплащане. Освен традиционното обучение в тях се изучавали икономически дисциплини, медицина, военно изкуство. През този период възникнала система на професионално-техническо обучение.

Системата на висшето образование и научната дейност продължила да се развива по установените пътища и през периода на Гуптите. Засилил се приносът на будистките манастири в светското обучение. Най-известният манастир, този в Наланда, бил постоянно обитаван от десет хиляди монаси, при това достъпът до него бил тъй труден, че от десет желаещи били приемани двама или трима. Преподаватели в него били най-големите будистки учени, а възпитаниците на манастира били приемани с особен респект в цялата страна поради високите си интелектуални и морални качества.

Големият недостатък на образователната система на Древна Индия е недопускането на жените до божествените Веди, до светая

светих на индийската образованост. Те можели да изучават всичко останало наред с мъжете, но поради обичая на ранна женитба и други някои причини те не са се ползували широко от тези си възможности. Само жени от първите две касти достигали висока степен на образованост и ярка социална реализация извън семейството като поетеси, генерали, администратори. Но тъй като никое древно общество не се отнасяло по-добре към образованието на жената и тъй като никоя страна не е създала по-добра система на образование изобщо, образованието в Древна Индия си остава едно от най-драгоценните достижения в старата история на човечеството.

Отношението на държавата към религията или поточно към отделните религии и многобройните секти е толерантно. Няколко са главните причини за това. На първо място, дългата културна традиция, в която съществуват не без борба, но не и без търпимост едно към друго различни религиозни и философски учения. На второ място, кастовата организация на обществото, при която всяка каста има своя дхарма, своя функция в социалната организация и задълженията на управляващите стоят встрани от упражняването на религиозния култ и в организацията на религиозните общности. На трето и не на последно място стои опитът на големите империи от древността, в които подвластните народи запазват своята религия и даже най-могъщите царе не само че не налагат своята на завоюваните, но и биват посвещавани в чуждите богове и ги приемат като свои закрилници. Така че от времето след ведическия период в Индия, когато авторитетът на царската власт нараства значително, царете можели да покровителствуват една или друга религия, но не можели да я налагат като единствена държавна религия. Като образец на държавна политика спрямо религията се сочи тази на императора Ашока, известен със силната си подкрепа на будизма, условие, което има изключително важно значение за широкото разпространение на тази религия. Императорът не бил по никой начин враждебно настроен към другите вявания и това се вижда от неговите наставления към поданиците да почитат брахманите така, както почитат будистките монаси, и от дарения, направени от него на други религиозни общности. Своята твърда защита на религиозната търпимост той засвидетелствувал в редица скални надписи и най-вече в прочутия XII скален едикт. Тази политика на търпимост обаче не пречела на

императора и на владетелите след него да осъществяват някои регулиращи реформи в текущата религиозна практика, когато това се изисквало по хуманни съображения.

Що се отнася до патронажа на царската власт над отделни религии древната история на Индия е изпълнена с многобройни примери, а издигането и западането на някои от тях, макар и не в решаваща степен, са свързани и с наличието или отсъствието на такъв патронаж. Трябва обаче да се каже, че държавата в лицето на царя не била единственият поддръжник на религията. Аристокрацията, богатите търговци отделно или в могъщите гилдии, военни обединения, производствени корпорации се надпреварвали и си съдействували в подпомагане на различни религии и секти. Така били издълбани в скали многобройни храмове, били издигнати будистките ступи и устроени многобройни светилища. Така били построени забележителните със своята архитектура и каменна пластика храмове на индуизма и джайнизма. С течение на времето храмовете развили силна социална дейност, привличайки в продължение на векове огромни дарения. Те се превърнали едновременно в банки, във владетели на земя, в училища, в болници, в средища, където хората отделно или в групи можели да проявят своето благочестие и милосърдие, както и да получат подкрепа. Те станали мощни културни средища. Наистина най-забележителните храмове като тези в Елора, Танджор, Пури и Конарак били построени от царете, но много други заедно с несекващия поток от дарения били дело на лична благотворителност на богатите слоеве от населението. Религиозната търпимост и подкрепата на религиите от царската институция и от населението са нещо наистина забележително в Индия и то не можело да изчезне даже след идването на исляма с неговата непоносимост към другите вявания. Едва по-късно, когато религиозните различия започват да се използват за политически цели и когато индуистките религии срещат предизвикателствата на исляма, религиозната търпимост на индусите била предизвикана. Но макар че се е стигало до сериозни кървави сблъсъци, една друга по-силна тенденция винаги е била налице. Това е тенденцията на добрата индуистка традиция, в съгласие с която мюсюлманските завоеватели управляват страната и в резултат на която се появяват нови религии, обединяващи най-доброто от индуизма и исляма.

Остава да хвърлим поглед върху още една любопитна страна на древното индийско общество — монашеството. В религиозната история на човечеството усилията за духовно усъвършенствуване са приемали различни форми. Една форма обаче е особено характерна за Индия. Това е *санньяса* — напускането на дома, на роднини и близки и приемането на живот в бездомничество. В никоя друга цивилизация, в никоя друга страна не се среща такова нещо. Тъй като във Ведите не се споменава за подобна практика, се смята, че тя е установена по-късно. *Паривраджаките*, или странниците, учителите, при които отива и самият Буда, са такива бездомници. Отшелниците, с които Александър Македонски води тъй интересния диалог за целта на човешкото съществуване — също. Практиката на *санньяса* е различна от всички други форми на отшелничество, защото е свързана с особеното устройство на човешкия живот в Индия и защото едно от задължителните ѝ изисквания е постоянното странствуване.

В по-късното развитие на индийската религия, когато различията във вярата и системите стават по-ясно очертани, бродниците от всяка религия създават свои общества със свои правила и практика, със свои дисциплинарни кодекси. Но за това допринасят най-вече особеностите на индийския климат. Индия е земя на мусонни дъждове. Има два дъждовни сезона — един по-ранен и по-дълъг в края на лятото и друг по-къс през зимата, засягащ само северозападните райони на страната. От незапомнени времена примитивните скитащи общности са създали навика да отседат през дъждовния сезон и да поемат след неговото преминаване. Така постъпвали и паривраджаките, само че придали святост и церемониален характер на древния обичай.

Първи будистите създали точни правила, според които трябвало да бъде организиран близо четиримесечният престой на странствуващите. С течение на времето обаче станало така, че будистките отшелници, наричащи се *бхикшу*, започнали да се разграничават от останалите странствуващи отшелници и развили монашеското съжителство до такава степен, че престоявали почти целогодишно в своите сезонни обиталища. Така се създава будисткият манастир и се развива монашеството подобно на познатото ни в християнството, но твърде различно от него.

Първоначално странствуващите отшелници от различните секти били организирани в общности със свой учител. Постъпващият в тях

трябвало да приеме вярата на учителя и да се постави под негово наставничество. Будистката *сангха*, обществото на монасите, обитаващи едно място, наричано *аваса*, била организирана по друг начин. Премахнато било главенството на учителя. Всички членове на *сангхата* били равнопоставени и принципът на подчинение на ръководителя бил сведен до уважение и почитане на по-възрастните и на тези, които подпомагали духовното израстване на новопостъпилите. Всички въпроси по организацията и ръководството на *сангхата* били решавани по демократичен път. В това изглежда намерил израз опитът на Буда от неговия живот в условията на републиката, от която произхождал. *Сангхата* действала като корпоративно тяло. Всички нейни действия от определяне границите на *аваса* до въвеждането на дисциплина сред непослушните били осъществявани от името на общността. Всичко се решавало на събрание на цялата конгрегация в *аваса*. Будистката *сангха* била нещо като държава в държавата. Тя имала легален статус на обединение и нейните правила и закони били признавани от държавата в качеството им на обичайно право. Нямащо централно ръководство на отделните сангхи, но всяка от тях се смятала за част от общата будистка сангха. Общите въпроси на вярата били решавани на събори. Членството било открито за всички с изключение на заразболни, престъпници и роби. Новопостъпващият трябвало да си избере учител между монасите и да бъде одобрен от специален съвет. Към него били предявявани десет изисквания: да не убива, да не краде, да не прелюбодействува, да не лъже, да не употребява алкохол и опиати, да не обядва, да не гледа танци и слуша музика, да не използва гирлянди и парфюми, да не спи на удобно легло и да не приема злато и други скъпоценности. В продължение на десет години той трябвало да премине специално обучение и да съблюдава строг морал под ръководството на учител, след което бил приеман за редовен член на сангхата.

Монасите и монахините, живеещи отделно, но близо едни до други, трябвало да практикуват някои спиритуални упражнения освен съблюдаването на кодекса за поведение и правилата за благочестие. Между най-важните били четирите върховни настроения, в които, седейки спокойно с кръстосани крака, те се стремели да изпълват своя ум с четирите основни добродетели на будизма — любов, състрадание, радост от успеха на другите и невъзмутимост. Петото настроение било

това на нечистотата, по време на което те размишлявали върху цялата низост и ужас на света и на живота в плътта. Още едно упражнение било необходимо за менталното обучение на монаха. Това е т.нар. „правилна нагласа за непрекъсната самооценка на действията и грешките и за необходимите поправящи мерки“.

Тъй като не бил религия на ритуалите и церемониите, ранният будизъм акцентирал върху културното развитие на всеки монах. Имало също пълна свобода на мисълта. По отношение на доктрината никой авторитет, личен или институционален, не бил натрапван. Атмосферата в аваса била преизпълнена с дух на търсене, подробно обсъждане и свободно дискутиране. Това водело до обособяване на многобройни секти, но и до високо интелектуално израстване на монасите. С течение на времето будистките манастири, известни вече повече като *вихари*, придобили силно изразен академичен характер и предмет на обучение и научно дирене в тях били не само собствените, но и другите религиозни и философски системи, както и частните науки. Така характерното за индийската културна история непрекъснато връщане към будисткото научно наследство изглежда се дължи на крайната всеобхватност и възприемчивост на будистката монашеска култура.

Под патронажа на Гуптите, макар и поддръжници на индуизма, в източните части на страната освен Наланда се появяват още няколко будистки *махавихари* (големи манастири). В практиката и съблюдаването на общественото съжителство, както и в традиционната религиозна и монашеска атмосфера, те запазвали своя характер на манастири, но тяхната същност била повече на културни, отколкото на религиозни центрове. Напълно осигурени с учители и студенти, с постоянно действащи курсове и учебни програми, с академични правилници, лекционни зали, библиотеки и изпитна система, те били на практика университети. В една или друга степен подобно на тях действували и останалите будистки манастири.

Будизмът е религията, в която монашеството процъфтява най-вече. Джайнизмът не достига такава постоянна организация на отшелниците, макар те да практикуват обичайното събиране в общи убежища по време на дъждовния сезон. В по-голяма степен, но значително по-късно, индуистите възприемат монашеската организация на будизма и наричат манастирите си *ашрами*, където

монасите живеят повече или по-малко като организирано корпоративно общество с правила различни, но до голяма степен подобни на тези на будистите. Научната си дейност индуистите развиват повече в университетите, най-прочутият от които е този в Бенарес, а ашрамите запазват своя характер на манастири с традиционната си грижа за обучение и възпитание на монасите.

НАУКАТА В ДРЕВНА ИНДИЯ

Станало е общоприета истина, че индийската мисъл е обърната повече навътре, към вътрешната вселена на човека, отколкото навън — към обективния свят. И най-повърхностният поглед ще бъде заплепен от изключителното богатство на древноиндийската философия, религия и литература, които търсят истинската същност на човека и неговото място в света. Но има една съществена особеност — никога човекът не се разглежда извън неговата връзка с всеобщото, с върховното, с онова цяло, от което той е част. И тъй като и човекът, и върховното са по своята същност духовни, те могат да бъдат постигнати чрез материалното, чрез видимото. „Само този, който знае тайната на видимото, науката за сътворението, може да надникне в невидимото, да види твореца зад творението“ — се казва в *Атхарваведа*. Тук е ключът към истинската наука от древността.

Поради неимоверното развитие на религията и философията и големия интерес към тях от страна на специалисти и неспециалисти индийската наука е останала на втори план, а с време се е формирало впечатлението, че в областта на науката не е постигнато много. Като се придържаме към главния принцип на индийската образованост — повече за основното и по-малко за подробностите, ще се опитаме да покажем, че това не е така.

Науката е наука, когато прекрачи зад догадките и поетическите образи, но оня, който чете внимателно *Ведите*, не може да не бъде изумен от истини, прозрени преди повече от три хиляди години и намиращи научно потвърждение едва в ново време. Те са така отчетливо изразени, че не са нито само догадки, нито само поетически образи.

Да започнем с междузвездното пространство и космическите лъчи. Ведите различават група космически лъчи под общото название *ваю*. Според тях *ваю* е главният елемент, изпълващ пространството. *Джаймини-брахмана* и *Яджурведа* съдържат текстове, които твърдят, че тези лъчи притежават блясък. Според *Шатанатха-брахмана* те са

родени от Агни и именно той им придава блясъка. Същата брахмана свидетелствува, че слънчевата система и звездните галактики се движат като в наниз, изтъкан от ваю.

Вид вълни, които имат топлинен характер, носят името *ваяси*. Думата означава птици, употребява се често от *Ведите* и има значение на междузвездни птици или топлинни вълни в пространството. *Ригведа* изрично посочва, че топлината е станала безсмъртна и е придобила вечно движение само благодарение на топлинните вълни. Същата *Веда* не пропуска да отбележи, че те се движат в групи (полета), че топлинните вълни изпускат светлина.

В *Бхагавадгита* бог Кришна казва: „От Марутите аз съм Маричи“. Това разграничение е много интересно, защото става дума за два различни типа лъчение. Съвременните индийски учени свързват *маричите* с един вид сияние, причинявано от корпускули на слънцето, увеличани от друго едно циклично лъчение. *Маричите* се проявяват като лъчи от светлина или нажежени дъги, дълги драперии или тесни ленти от пулсираща светлина, цветни или бели пламъци. Подобно на *ваю* те са родени от топлина и изпускат топлина и светлина. Общият брой на този тип вълни е 49 и те се движат в различни полета, получавайки различни форми. Но тези, за които говори Кришна, са най-ярките. Според *Ригведа* те притежават електрически пълнеж и са подобни по ефект на слънчевите лъчи. Бог Рудра, който е бог на електричеството, е баща на тези лъчи.

Ригведа говори и за друг вид космически лъчи и ги определя като „прах и буря“. От *Джаймини-брахмана* и други източници те са известни и като лъчи от групата на животните. Разпространяват се в полета с конфигурация на животни, но за древните учени те несъмнено са топлинни и електрически потоци в пространството. Онова, което причинява различната конфигурация на полетата, е смесването на атомите в атмосферата според *Джаймини*, или законите на съединението и разединението на атомите, както по-добре се изразява *Ша-тапатха-брахмана*. Иначе тези вълни притежават принципно еднакво движение и еднородност. От осемте видими форми тези във формата на кон и бик се виждат най-добре в съзвездията Стрелец и Телец.

А кои са лъчите, наричани *марути*? В народната представа те живеят като ветрове, но *Ригведа* и други текстове ги наричат светещи

или с гърди (полета), светещи като злато. Същата *Веда* отбелязва тяхната магнитна сила и приема, че целият електромагнетизъм в Космоса се дължи на *марутите*. Съвременната наука познава електромагнитното поле, разпространяващо светлинните вълни, радиовълните и други. *Ригведа* посочва, че електромагнитното поле е това, което определя посоката на *марутите*, а в един химн, посветен на тях, те се назовават като отправени на североизток. Заслужава да се отбележи ефектът на топлината и светлината на слънчевите лъчи, които влизат в контакт с *марутите*. Интересно е също да се знае, че цикълът на кондензация и изпарение се поставя в зависимост от тях, т.е. че влияят на атмосферните процеси на Земята.

Според съвременната наука космическите лъчи, които навлизат в горните слоеве на земната атмосфера, са съставени от елементарни частици, предимно от ядра на различни атоми, малко свободни електрони и още по-малко позитрони. Ядрата носят свой заряд, определен от броя на протоните в тях. Електромагнитното излъчване с различна честота от радиовълни до много енергетичните гама-лъчи не е прието да се включва в термина „космически лъчи“. Толкова по-интересно е разграничението, което ведическата литература прави.

Ведическите учени са открили известна закономерност в интензивността на космическото лъчение и са се опитали да намерят неговата причина и да уточнят неговата периодичност. *Атхарваведа* и редица други текстове говорят за двадесет и седем *накшатри* като лунно-слънчева концепция за времето. Всяка *накшатра* отразява отношението между въртенето на Слънцето и Луната. Времето, необходимо на Слънцето да извърши едно завъртане по зодиакалния кръг, е 365,25 дни. Луната извършва едно завъртане по зодиака за 27,32 дни. Периодът на Слънцето, разделен на периода на Луната, дава 13,20, т.е. докато Слънцето прави едно завъртане, Луната прави 13,33 завъртания. С дъга от $13^{\circ}20'$ целият зодиак се разделя на 27 деления, наречени *накшатри*. Това всъщност са *накшатра-месеците* от 27 дни, за разлика от лунните или слънчевите месеци. Според това обяснение космическите частици се въртят в пространството около нас с такава периодичност.

Ведите отразяват не просто догадки, но и редица интересни наблюдения върху обитателите в пространството. Чрез най-големия телескоп, разположен на Ма-унт Паломар в Калифорния, човек може

да вижда в пространството на разстояние 200 милиарда светлинни години. Това пространство е населено с около 260 милиона галактики. Всяка от тях има поне по 10 милиарда звезди, а много от тях, както и нашата — около 100 милиарда. *Шатапатха-брахмана* посочва цифра 10 милиона и 800 хиляди — значително по-малка, но безкрайно голяма в сравнение с видимите с просто око звезди.

Известно е, че междузвездното пространство е запълнено с вещество с много ниска плътност във вид на прахови облаци и междузвезден газ. *Ведите* също съдържат термин за т.нар. „космически прах“, говорят за твореца, който го е създал в междузвездното пространство, и разсъждават върху факта, че при започване на сътворението не го е имало. За този прах и за праха на земната сфера съществуват различни термини. Интересно е предположението в *Ригведа*, че някои видове космически лъчи са свободни от космически прах, и съвременната наука приема, че в пространството непосредствено до Слънцето такъв действително няма.

Ведическата наука свързва границите в Космоса с магнитното поле. *Шатапатха-брахмана* казва, че боговете превърнали тези граници в елипси, за да стабилизират Слънцето и Земята и другите тела. Началното състояние било състояние на нестабилност. Световете се носели в хаос, докато били стабилизирани от действията на границите — електромагнитните полета и от ваю. Това се споменава многократно и по отношение на Слънцето и Земята. В процеса на стабилизирание световете се подредили отдолу нагоре и, от другата страна, отгоре надолу — според *Тандя-брахмана*. С други думи, стабилността се дължи на електромагнитното поле, действащо в определени граници. Неговата сила не е еднаква навсякъде, то отслабва в пространството, докато пограничното лъчение попадне под въздействието на друго поле.

За ведическите мъдреци слънцето е Адитя, вечният извор на енергия. В него те отбелязват един основен елемент — *апас*, идентифициран от съвременната наука като водород. Сърцевината на нашето вечно светило е изпълнена с *апас*, това е виталната сила на топлината и светлината, твърди *Айтарея-брахмана*. Слънцето е всъщност *апас* и *апас* е Слънцето, твърди друга *брахмана*. То съдържа също *ваю* и *агни* — лъчение и топлина.

Според *Ваю-пурана* има седем основни вида слънчеви лъчи, наричани с общ термин. Но по-любопитно е твърдението, че от тези лъчи са родени всички планети. Вън от тях има други важни слънчеви лъчи, всеки вид със свой цвят и интензивност. Ведическата литература различава тези, чието електромагнитно поле е обърнато на север, от другите, чието поле е насочено на юг.

Ведите различават планетите от останалите звезди и се доближават до разбиранията на съвременната наука по отношение на кометите. Като отделят особено внимание на Земята, те изтъкват, че в своите недра тя крие огън.

Че Земята е кръгла е нещо всеобщо прието във ведическата литература. Земята, както е открито от Нютон, има мощно гравитационно поле. А един стих на *Ригведа* ни казва, че цялата Земя съдържа магнетични частици в своята вътрешност. Тя съдържа метални частици, които са приели магнитни свойства под влияние на мартутите. Този възглед е прецизиран от ведическите учени, според които има някакво взаимодействие между топлинните вълни от вътрешността на Земята и електромагнитните вълни на мартутите в космическото пространство, което е и причина за земния магнетизъм.

В глава трета на *Яджурведа* се казва буквално следното: „Земята с всичките си води се върти около Слънцето“. И още: „Земята се върти в пространството, тя се върти със своята майка, Водата, в своята орбита. Тя се върти около своя баща, Слънцето“. Така, дълго преди Коперник да е създал своя прочут трактат и да е казал нещо за своята хелиоцентрична система, а също и далече преди гърците да засвидетелствуват това, то било известно на ведическите мъдреци.

Наблюдението на небесните тела било тясно свързано с ведическите ритуали, а по-общите проблеми на мирозданието — с развитието на философията и различните религиозни системи. Така че интересът на учените в тази област не секва и след *Брахманите*, *Араняките* и *Упанишадите*, но съществува дълъг период на празнини в литературата и по всяка вероятност много съчинения били изгубени. Известни са обаче редица имена на велики учени от този период. През последните векове преди новата ера е налице интензивен обмен на идеи в областта на астрономията с гръцкия свят и не всичко в индийската астрономическа наука има самобитен характер. Въпреки това научните знания запазват високо равнище. Нов връх през V и VI

в. достигат двама индийски астрономи — Арябхатта и Варахамхира, чиито научни достижения *по-късно* подхранват арабската научна мисъл, а чрез нея и европейската.

Индийските достижения в математиката могат да бъдат обобщени с думите на един известен индолог: „Индийците са изобрели бройните числа, използвани в целия свят. Влиянието, което десетичната система на смятане, основана на тези числа, е оказала не само върху математиката, но и върху прогреса на цивилизацията изобщо, едва ли може да бъде подценявано. През VIII и IX в. индийците станали учители по аритметика и алгебра на арабите, а чрез тях — на народите от Запада“.

Има сериозни основания да се смята, че десетичната система била изначално още преди идването на ариите в Индия от цивилизацията на Харапа. За обозначение на цифрите били използвани щрихи — резки, открити върху колони и различни оръдия на бита. Намерени са също и специални уреди за пресмятане. При наименованието на числата през ведическия период и по-късно се използва принципът на събиране с предходните десетици или изваждане от следващата. За обозначаване на числата до сто се използва събиране, а за големи числа то се съчетава с умножение. Самото им изписване следва развитието и промените на писмеността в Индия. С течение на времето индийците разработват твърде обстойно и условията за аритметични действия, изградени върху десетичната система, а това е не по-малък принос в тази област. Един от ведическите текстове — *Тайттирия-самхита* — привежда аритметични прогресии с разлика 2,4,5,10. Геометрична прогресия с частно една втора се съдържа в една от *брахма-ните*.

През VI-II в. пр.н.е. се появява отделен клас математическа литература, *Шулва-сутри*. Тези текстове съдържат правила за измерването и построяването на жерт-вени олтари, за системите на пресмятане, за аритметични действия с цели числа и дроби, за квадратни и неопределени уравнения от първа и втора степен, за аритметична и геометрична прогресия, за приблизително намиране на ирационални величини, за прилагането на различни геометрични фигури и други.

Известно е, че теоремата, свързана с името на Питагор, била позната в страните на Древния Изток няколко века преди появата на

гръцкия философ. Не е сигурно, че тя е индийско откритие, но явно била широко прилагана тук. В областта на алгебрата индийските математици създали развита символика. Тук за първи път се появяват специални знаци за много неизвестни величини, за свободен член на уравнение, за степен и други. Оперирането с отрицателни величини, решаването на линейни уравнения с едно неизвестно, както и на системи от линейни уравнения с няколко неизвестни, решаването с цели положителни числа на неопределени уравнения от втора степен с две неизвестни са някои от по-късните постижения на индийската математика, свързана с имената на *Арябхатта*, *Варахамихира*, *Брахмагупта* и др.

Освен астрономията и математиката, медицината е другата научна област, която получава особено високо развитие в Индия и оказва силно влияние върху научните търсения на развитите древни цивилизации. Има свидетелства за дълго паралелно развитие, но и за взаимно влияние на медицинската наука на Индия и Гърция по времето когато огромната персийка империя на Ахеменидите опира с границите си двете цивилизации, а също и след гръкомакедонските завоевания на изток. През средните векове пак арабите са тези, които пренасят индийските постижения и ги развиват. Ползуващата се днес с голяма популярност тибетска традиционна медицина има за основа индийската.

Индия не прави изключение от общия модел на натрупване и предаване от поколение на поколение на медицинските знания. Но заслужава да се подчертае, че предаването на тези знания с посредничеството на *Ведите* е вече огромно предимство, като знаем как се изучават те. И още нещо — появата толкова рано на *Аюрведа*, специалната наука за живота, здравето и дълголетие с всички терапевтични способности, е наистина събитие в древната история на човечеството.

Както навсякъде през архаичната епоха, медицинските знания и тук са смесени с магията, съществуват религиозно-митологични представи за причините и същността на болестите, в лекуването се призовават божествените сили. Атхарваведа предписва четири вида лекувания: с лекарства от растения и треви; лекуване с мантри; с помощта на молитви и йога и с измислени от човека средства. Онова обаче, което съставя жизнената сила на индийската традиция, е

интуитивното вникване в елементите и законите, определящи живота, улавянето на особеностите на живите същества и на самия процес на живота, този живот, който няма своя форма, но изпълва всички форми. С времето религиозно-магическата страна отстъпва на заден план, но на полето на медицината остава не голият рационализъм, а онова дълбоко познаване на духовния, психическия и физическия комплекс, какъвто е живият човек в неговото отношение към заобикалящото го и проникващо в него цяло.

В своите изследвания и медицинска практика *Аюрведа* се дели на осем раздела: терапия, която включва науката за причините на болестите, диагностиката и лечението, хирургия с два подраздела — обща хирургия и гинекология и акушерство; болести на надключичните органи — очи, уши, нос, гърло; психични заболявания; педиатрия, включваща заболяванията на децата и новородените; токсикология, обхващаща първа помощ и лечение от отравяния вследствие на допир с отровни растения и минерали, ухапвания от змии и отровни насекоми; реювенация или *расаяна*, засягаща разработването и ползуването на стимулиращи средства и въпросите на предотвратяване състаряването на организма; последният раздел, *ваджи-карана-тантра*, условно превеждан като доверяване, е посветен на проблемите, свързани със запазване половата способност на мъжете и избягване на безплодието.

Според *Аюрведа* продължаването на човешкия живот до сто години и повече, осигуряването на добро здраве не само посредством лечение на болестите, а и чрез предпазване от тях, е реално постижима цел. Затова предотвратяването на състаряването на организма, въпросите на стимулиране на жизнените функции, предотвратяването на преждевременната полова немощ, която се смята за много опасна за общото състояние на организма, са въпроси, които получават особено внимание от медицинската наука на Древна Индия.

Атхарваведа а оттам и цялата *Аюрведа* са изпълнени с подробни сведения за лечение на болести с естествени продукти и извлекци от тях. Само по отношение на водата и изпаренията от нея се различават лечебните свойства на водата, получавана от облаците, дъждовната вода, морската вода, тази, получавана във воднисти райони, добиваната в пустиня или в райони с редки валежи, добиваната от пресъхващи кладенци, от планините, от постоянно течащи канали, снежната и

изворната вода и други. Изключително много и подробно разработени са начините на лечение на различни заболявания с треви, животински продукти и минерали. При това прави впечатление съединяването на емпиричните знания на древните лечители с внимателното наблюдение върху поведението на животните и птиците и употребяваната от тях храна. Поради особения си начин на живот индийските учени повече от всички други хора от древността са живеели сред природата, придвижвали са се от място на място и това изглежда им е помогнало много да натрупат наблюдения и да размислят върху тях. Голямо значение било отдавано на лечението посредством слънчеви лъчи, за които се знаело, че убиват микробите и абсорбират токсините. Обществената и личната хигиена, засвидетелствувани по толкова забележителен начин още от цивилизацията на Инд и ритуалните измивания по-късно, имат своето място в здравозащитната и лечебната практика. Голямо значение също се отдава и на диетата. Установената широка практика на вегетарианството има своите причини в ненасилието, но и в изискванията за здравословно хранене. Млякото е особено предпочитано. Според ведическите текстове то дава ум, сила, осигурява добро телосложение, предпазва от болести. Смесено с други целебни компоненти, то се използва като лекарствено средство. Известни били многостранните лечебни качества на меда и високите хранителни свойства на ориза.

От споменатите дялове на *Аюрведа* може да се получи представа за широкия обхват на ранната медицинска наука и практика, но заслужава да се отбележи успешното лечение на такива заболявания като живени-ца, хронична астма, жълтеница, водянка, ревматизъм, камъни в бъбреците, болести на сърцето, както и облекчаването на страданията при вродени заболявания. Хирургията се справя не само с външни рани, но и с по-сложни задачи.

Като се започне от I в., в Индия се създава богата литература на санскрит по *Аюрведа*. Тя свидетелствува за големия принос на медицинската наука и практика, натрупан след късноведическия период, както и за разработването на цели нови подраздели. Най-ранната обширна работа е *Чарака-самхита*, носеща името на своя създател. В елегантна проза, разнообразена със стихове, авторът разглежда въпроси на анатомията, ембриологията, диетиката, патологията и много други. Редактирана неколккратно от по-късни

учени, през VIII — IX в. тя е преведена на персийски и арабски език. Друго голямо име в *Аюрведа* е *Сушрута*. *Махабхарата* говори за него като за син на митологизирания ведически мъдрец Вишвамित्रа, а книгата му *Сушрута-самхита*, съдържаща сто осемдесет и четири глави, е многократно редактирана, включително и от най-големия будист-ки учен Нагарджуна и е широко известна в Камбоджа и арабските страни. Между многобройните други трактати на санскрит изпъква този на *Вагбхатта*, покриващ всичките осем дяла на *Аюрведа* и преведен на тибетски. В литературата от първите няколко века сл. Хр. трябва да се отбележат особената активност и големия принос на учените будисти.

Съдържанието дори само на споменатите трактати свидетелствува за твърде високо равнище на медицинските знания. В тях се описват над 300 различни операции и 120 хирургически инструмента. Огромно е числото на лекарствените средства. Индийските лекари познават до съвършенство анатомията на човека, както и признаците на появата и развитието на отделните заболявания. Те отдават голямо значение на откриването на болестните симптоми. В текстовете подробно се излагат признаците на туберкулоза, гангрена, жълтеница, дифтерит, паралич, бяс, проказа, епилепсия и прочее. Симптоматиката на настъпваща смърт била позната до такова съвършенство, че времето на настъпването ѝ можело да се определи с голяма точност няколко месеца преди това.

Едно от големите достижения в индийската медицина е науката за пулса. Неговото изучаване с оглед на определяне на най-правилната диагноза е важна част на *Аюрведа*. Само с усещане на пулса на болния лекарят от тази система може да определи правилно какво точно и в каква фаза е заболяването. Науката за пулса е отделна дисциплина и по нея са създадени редица забележителни трудове в древността и по-късно.

При лекуване на конкретните заболявания индийската медицина се опира върху целия комплекс от физически, умствени и психически състояния на човека и никога не е изпадала в тесен физиологизъм, характерен за античната традиция и наследен от европейската медицинска наука. Свързан с това е и въпросът за лекарската тайна. Лекарят не трябвало да съобщава на болния онези свои заключения, които биха повлияли върху душевното му състояние и биха затруднили

лечението. Но той бил длъжен да признае своето безсилие, когато не съществува никаква надежда.

Индийската медицина от древността се опитала да създаде своя теория, но както изглежда не теорията осигурила забележителния успех на *Аюрведа*, а дълбоките практически наблюдения, обобщени в многобройни съчинения с приложен характер. Това впрочем е валидно за цялата древност. Повлияни от общото разбиране на човека като микрокосмос, индийските учени от това време смятали, че в основата на човешкия организъм има три главни първоелемента, съчетанието на които определя и неговите функции: вятър (*ваю*), жлъчка (*пита*), и слуз (*капха*). Това напомня античното разбиране за четирите течности в тялото, съчетанието на които в различни пропорции определя здравето и темперамента на отделния човек. Индийците отъждествяват трите елемента съответно с принципите на движение, на огън и на размекване. В съответствие с разбирането за единството между индивидуалния организъм и Вселената трите елемента имат както чисто органичен, така и космически аспект. Вятърът в природата не е само движение на въздуха, но и, както видяхме, лъчение. В тялото той се свързва с кръвообращението, храносмилането, отделянето и обмяната на веществата. Ускоряването или забавянето в движението на веществата нарушава цялата нормална жизнена дейност. Жлъчката в природата това е огънят. Но за организма тя е отговорна за естествената топлина и за поддържането на последната на определено равнище. Жлъчката осигурява дейността на сърцето, което генерира топлината. Слузта в природата и в организма се свързва с масло, което покрива твърдите субстанции, а също и със семето у човека. Здравето, това е равновесието на трите елемента в тялото. Различните елементи могат да бъдат свързани в различно, но постоянно съотношение. Нарушаването на съотношението е само по себе си заболяване, което може да се изрази под различни форми, и задачата на лекаря е не толкова да ликвидира видимите прояви на болестта, колкото да възстанови равновесието на елементите. Затова основното задължение на лекаря е да продължи наблюдението над пациента дълго след неговото видимо оздравяване. Нарушението на равновесието на елементите може да бъде вследствие на неправилен режим, на лошо хранене, на лоши условия на живот, инфекция, нараняване, отравяне и т.н. Важно значение се отдава обаче на вътрешните процеси на

организма, а те са свързани главно с наследствеността. Съотношението на елементите и евентуалното му бъдещо нарушение са заложени още в семето. Това означава, че и физическите, и психическите особености на личността са в значителна степен предопределени. Тук древноиндийската медицинска теория стига до развързка, която обслужва както древната теория на карма, така и съвременната теория за гените и наследствеността.

Дисекцията на животински тела било нещо много практикувано във връзка с ведическите ритуали. Това очевидно води до дълбоки познания по анатомия още от най-ранни времена. Поради това и ветеринарната медицина получава високо развитие. Тя се специализира в три основни клона: лекуване на слонове, коне и на едър рогат добитък. По всеки един от тях са създадени забележителни трудове, някои от които цитирани многократно, но изгубени, други — преработени съгласно традицията в медицината.

Картината на индийската наука от древността би била твърде непълна без едно, макар и кратко, изложение на науката за езика. Още повече, че никоя друга страна в света не може да се похвали с толкова обширна литература в полето на граматическите размишления и в никоя друга част на света изучаването на граматиката не се е осъществявало с такава ревност и прилежание. И това е разбираемо, защото индийската цивилизация е преди всичко цивилизация на словото, за разлика да речем от римската, която е предимно цивилизация на делото, или на ренесансовата, която се представя като цивилизация на изкуството.

Индийският народ, както вече знаем, е съставен от различни расови елементи и сега говори езици, принадлежащи към четири езикови семейства. Те са се развивали едни до други в продължение на три и повече хиляди години и са си влияли твърде много. От всички културни и езикови групи обаче арийската е най-многообхватна и с голям културен принос. Фактически индийската цивилизация е осъществила своя израз най-вече чрез арийската реч така, както тя се е развивала през вековете — ведически санскрит или стар индо-арийски; класически санскрит; ранни средно индо-арийски диалекти като пали и стар ардха-магадхи; будистки санскрит; различни форми на пракрит и накрая — съвременните индоа-рийски езици в страната — асами, бенгали, гуджарати, хинди, маратхи, ория, пенджаби, синдхи и урду.

Химните и стиховете, събрани в четирите *Веди*, представят най-ранната фаза на санскрит в Индия, а от четирите *Веди Ригведа* отразява най-старата форма на тази фаза. През VI — III в. пр. Хр. се формира класическият санскрит, който се намира спрямо своя предшественик — ведическия, в такова отношение, в каквото се намира античният гръцки спрямо Омировия гръцки. Този именно класически санскрит става най-великото средство за предаване и развитие на индийската култура през последните две хиляди и петстотин години. Санскрит като ведически и като класически има най-дълготрайна употреба от всички езици в света, заедно с писмения китайски и староеврейски. Оттук и от значението му като една от най-ранните форми на писаната индоевропейска реч идва големият интерес към него в западноевропейските страни от края на XVIII в. до днес.

От самото изброяване на различните форми на индо-арийския език може да си съставим известна представа за съдържанието и обхвата на съпровождащата го наука. Но от съществено значение са два момента: езиковата наука, свързана с *Ведите*, и тази, отнасяща се до класическия санскрит. През целия период на *брахманите* ведическите мантри били запазени и предавани само устно. Когато в края на този период говоримият език се отдалечил твърде много от езика на химните, които се схващали като толкова древни, колкото и свещени, се наложило да бъдат предпазени от промени както вътрешната същност, така и външните им форми, при това те да останат съвършено разбираеми. Трябвало да бъдат формулирани общи правила за произношение и интонация, както и за разчитане на тяхната метрика. Що се отнася до вътрешното съдържание на мантрите, трудностите били много по-големи, тъй като, както знаем, те имали точно определен литургичен смисъл, съпровождали определени ритуални действия, а последните също претърпели известни промени. В резултат на очертаната необходимост се появяват *Ведангите*, определен клас правила и коментари за правилното разбиране и прилагане на ведическите текстове. Те се групират в шест теми — фонетика, ритуалистика, граматика, етимология, метрика и астрономия. В тяхно лице науката за стария индо-арийски език получава своето първо развитие. В Брахманите има голям брой разсъждения върху звуците, сричките и думите, както и много граматични термини, които говорят за бързо развитие на тази наука.

Араняките и *Упанишадите* съдържат много граматични термини и подробности относно фонетичното третиране на ведическите текстове като цяло. През VII в. пр.н.е. науката за лингвистичните явления, изградена върху метода на анализа, добива бързо развитие и определена по-висока степен във формата на известни образци, *Падапата*, където всяка дума от оригиналния текст на *Ведите* се излага отделно в своята индивидуална граматична форма, придружена от всички необходими обяснения за звучене, състав и др. Авторите на този вид образци показват дълбоки познания за частите на речта, за словообразуването и прочее. Съществуват цели граматични школи, известни са имената на повече от двадесет видни учени в тази област.

От лингвистите в докласическия период на езика най-видно място заема Яска. Повечето учени приемат, че е живял около 700 г. пр.н.е., тъй като се позовава на *Ригведа* и придружаващата я *Падапата*, на *Брахманите* и на *Ведангите*. Яска отдава особено значение на граматиката, разглеждайки етимологията като допълнение към нея. Познава литературата на различните школи, посветена на фонетиката и граматиката, а неговите съчинения са свързани научно с работите на малко по-ранни автори като Гаргя и Шакадаяна и с фонетичните наблюдения на паришадите (събрания на различни школи). От съвременните на него школи той привежда възгледите на граматичите, по-младите и старите ритуалисти и други, а на етимолозите се позовава многократно. Така Яска обобщава плодовете от труда на дълга редица учители в областта на ведическата интерпретация. Трудът, с който е известен, е *Нирукта* (етимология) — книга в дванадесет глави, написана като коментар върху традиционен списък на ведически думи.

Класическият санскрит е свързан с името на Панини, автор на *Аштадхяйи*, което означава работа в осем глави. Индийската традиция го смята за „най-ярквата звезда на интелектуалния небосклон на Древна Индия“ и твърди, че рядко влиянието на една личност е достигало толкова далече във формирането на езика на една страна. Цялата огромна литература на класическия санскрит е изградена върху лингвистичните стандарти, въведени от Панини. Неговата методология, логика и целият апарат на мислене са формирали в продължение на двадесет и пет века езиковата култура на авторите, пишещите на санскрит. Смята се, че граматиката на Панини

превъзхожда всичко, което е създадено от отделни автори в света в тази област, с всеобхватността на изследване на корените на езика и формирането на думите, с прецизността на израза и най-вече със забележителната изобретателност в използването на определена терминология и с обхващане на цялата езикова проблематика във възможно най-кратка форма. Важно за нашия предмет е обаче да се отбележи, че Панини е връхната точка на едно забележително развитие на езиковата наука преди него, до V в. пр.н.е., и неговият труд обхваща както ведическата, така и граматиката на класическия санскрит.

Независимо от големите научни достижения на Панини езиковата наука не застива на този етап и следващите векове бележат по-нататъшното ѝ развитие. Езиковите явления се разглеждат в трудове с характер на афоризми към *сутрите* на Панини. Най-забележителни имена са Качаяна, Патанджали и Бхартрихари, а езиковите школи през древността и средновековието — многобройни.

Индия има своите постижения и в други области на науката и ако древният свят разполагаше с по-късните възможности за комуникация, би приел много от индийските открития, вместо да изминава отново пътя към тях.

Още от времето на *Ведите* химията била помощна наука към медицината. Изненадващо голям е приносът на химиците към последната. Древните текстове изобилствуват от информация за филтриране, разтваряне, кристализация, дестилиране, сублимиране. Те съдържат сведения за всички субстанции, известни днес като оксиди на медта, желязото, цинка, а също и за тези, известни като сулфати. Боравят с амалгама на златото, оловно белило, бои от голямо разнообразие на растителни продукти. Индийските учени познават електролизата — разлагането на вещества с електрически ток.

За достиженията на металургията свидетелствуват многобройни писмени данни и особено нагледно неръждаемата желязна колона от IV в., издигаща се днес в Делхи, висока около 7 м. и тежка 9 т., както и две други подобни в Дхар и Маунт Абу.

Интерес представлява индийската наука за скъпоценните камъни. Познати от най-ранни времена, през периода на епоса камъните били разглеждани като най-ценната част от богатството на царете. Тогава те още не били използвани с оглед на тяхната предполагаема окултна сила. Впоследствие започнали да ги носят, за

да отклоняват неблагоприятните влияния, за подпомагане лечението на болести, за придобиване на богатство, здраве и щастие. Въпросната наука разглежда различните видове камъни и качества, които те притежават, кога, как и кои от кого следва да се носят. Тази наука се свързва с името на древния мъдрец Агастя, но с време са натрупани голям брой книги и от други автори.

Специален интерес представляват индийската география, науката за земеделието, военната наука, зоологията и орнитологията, науката за спорта и различните игри, за изобразителното изкуство и архитектурата, за музиката и танца.

В почти всички философски трактати се разглеждат проблеми на психологията, но няма системен труд в тази научна област. От всички философски системи *Йога* анализира най-много аспекти на човешката психика с голяма дълбочина и в подробности. Много от поставените от нея въпроси и дадените отговори предизвикват интереса и изследователските усилия на съвременните психолози тъкмо поради съдържащите се в тях изходни моменти за най-новата наука.

Една друга група древноиндийски науки може да бъде оспорвана в една или друга степен, но тя притежава особена привлекателност днес. В тази група се намира прогностиката с нейните геомантика, кубомантика и тълкуване на сънища. С прогностика се занимава още големият астролог и астроном Варахамхира в своя труд *Брихат-самхита* и цяла плеяда учени след него.

Науката за предсказване по физиономията и дланта била особено популярна. Смятало се, че главните черти на характера и съдбата на човека могат да бъдат разгадани по някои особености на физиката, и съвременната наука не отрича напълно това. С течение на времето тази наука започнала да се смята като спомагателна към астрологията и е известна като *Самудрика-шастра*. Интересът постепенно се съсредоточава върху гадаенето по дланта, за което са написани много книги, но за първоучител се смята древният мъдрец Нарада. Има много основания да се вярва, че циганите са наследили това умение от своята прародина — Индия.

Повърхностно запознатите с индийската култура имат известна представа за еротичната литература, но са склонни да я разглеждат откъм нейната груба и пикантна страна. Еротиката не била табу в Древна Индия. Нещо повече. Тя била призната като главна съставка на

една от четирите цели в човешкия живот. Още ведическите мъдрци имат твърде реалистично отношение към процеса на възпроизвеждане на потомство. Епосът е изпълнен с еротични моменти. *Упанишадите* споменават Уддалака Аруни като учител по еротично умение. След тях са създадени многобройни трудове по любовно изкуство. Най-известният запазен и многократно издаван днес е *Кама-сутра* на Ватсяяна, написан вероятно през III в. Това не е обикновен трактат по сексология или евгеника, а сериозно научно третиране на кама и конкретно на еротичното удоволствие във всичките му различни аспекти — социални и лично човешки. Многобройни са трудовете, създадени и след това, но в по-късните еротичната наука развива някои догми, както и известен мистицизъм.

Ще трябва, изглежда, да си припомним мисълта, малко перифразирана за случая, че няма нищо, което да не се среща в книжнината на Древна Индия, защото даже кражбата и грабежът не са останали извън списъка на науките. За да усъвършенствува тези „изкуства“, човек трябва да следва някои научни принципи, изложени в специални трудове. Известни са имената поне на няколко автори на такива трудове, от които Карнисутра се ползва с най-голяма известност, макар трудът му, както и на другите, да е изгубен. Единственият запазен трактат е от по-късно време.

Литературата за механичните изобретения в Древна Индия дава възможност да се състави една общо взето ясна картина на постиженията в различни исторически периоди, но заедно с това оставя някои неразрешени докрай загадки. В *Ригведа* се говори за триколесна колесница, която може да се движи във въздуха, а също и на земята. *Яджурведа* многократно говори за самолети, движени с електричество и огън. Епическите поеми свидетелствуват за някакъв вид летателна машина. Днес това се смята за поетична фантазия и изглежда да е наистина така. През XI в. обаче цар Бходжа говори за някакви летателни коли, с които изглежда е експериментирал успешно. Твърде тайнствено, в духа на изобретателската традиция той казва как да се построят машините и разсъждава върху проблемите, свързани с летежа на житния клас срещу силите на гравитацията и за направляването му в определена посока срещу силата на вятъра. За тази цел той съветва да се ползува газ, а също и перки. Сведенията за древни майстори в аеронавтиката включват също имената на Нараяна,

Шаунака, Гаргя и други. Освен труда на Бходжа, на тази тема съществуват още няколко други. Това най-малкото показва, че индийските мислители са се опитвали да решат проблемите на летенето, занимавали учените в Европа много по-късно.

Връщайки се към по-безспорните свидетелства на писмените паметници, виждаме, че макар въглищата, петролът, електричеството да не са били истинските двигатели на машините, в Индия не е липсвала изобретателност. Чрез използване на водата, вятъра, огъня, принципа на лоста, хидравлични уреди и други били създавани различни уреди, приспособления и облекчаващи труда машини. В примитивна форма били създавани и роботи.

Краткият преглед на древноиндийската наука ни убеждава, че и в тази област, макар до известна степен подценявана днес, съществуват немалко неща, способстващи за прогреса на световната цивилизация. При това следва да се помни, че в океана от древна литература са потънали много трудове, които биха могли да свидетелствуват за редица неизвестни сега научни постижения, и че от запазените книги не всичко е проучено.

ПОГЛЕД ВЪРХУ ИНДИЙСКАТА ФИЛОСОФИЯ

Индийската религия не е само религия, но и философия. Предстои да се убедим, че и индийската философия в най-строгия смисъл на думата, тази, класифицирана в различни системи и школи, не е просто философия, но и нещо много повече.

В кратките скици за будизма, джайнизма и бхагаватизма приведохме онова, което най-общо може да се каже за тяхната философия. С оглед не толкова на литературните, колкото на етическите и философските проблеми се спряхме на епоса. Даже практическото устройство на индийския живот в древността бе проследен като въплъщение на религиозни и философски учения, макар това да крие някои опасности от приравняване на многообразния практически живот към типичен, но не безусловно всеобхватен образец. Тук ще се спрем предимно на ортодоксалните философски системи и на индийския материализъм, както и върху някои основни философски проблеми с изключително значение за индийския живот и мислене.

Когато се казва, че индийската философия е нещо повече, трябва да се има предвид нейният своеобразен метод и характер. Тя прилича на древногръцката и затри неортодоксални. От друга страна, най-влиятелната от ортодоксалните школи — Самкхя — е свързана с ортодоксалната традиция само формално. Тя е дуалистична и нейният главен принос е в задълбоченото и многостранно развиване на учението за материалната природа на света и за произхода на формите и съществата от саморазвиващата се материя. Няя-Вайшешика се отбелязва условно като реализъм и плурализъм.

Приема се, че корените на философските школи са в най-ранните части на *Ведите*. Всяка школа говори за свой ранен създател, който дава израз на вижданията си за света. Следва дефиниране и систематизиране на основните положения обикновено от по-късни автори в афористична форма, но приписвано на първосъздателя, и по-

нататъшна разработка. Днес учените са на мнение, че основните философски школи са окончателно формирани от III в. пр. Хр. до II в. сл. Хр.

Най-ранната и с най-голямо значение в историята на индийската мисъл е Самкхя. За неин създател се смята мъдрецът Капила, когото още *Упанишадите* включват в състава на божествените мъдреци. Разбира се, окончателното оформяне на системата става много по-късно, но още будизмът и други учения заемат някои идеи от нея.

За да не се спираме подробно на историческото развитие на системата, ще отбележим, че специалистите говорят за ранна, епическа, т.е. съдържаща се в епоса, и класическа Самкхя. Последната е изложена в краткото, но забележително по своите достойнства съчинение *Самкхя-карика* от IV — V в., за чийто автор се смята Ишваракришна.

Самкхя е дуалистична философия. Тя признава две независими едно от друго първоначала на света — природа и дух, наричани *пракрити* и *пуруша*. Именно тяхната характеристика обяснява своеобразието на тази система.

Пракрити или *мула-пракрити*, както понякога се нарича, за да се подчертае, че е основа на физическия свят, е нещо единно и сложно. Тя е съставена от три конституенти, наричани *гуни*. Трябва да се отбележи, че тук *гуна* означава именно конституента, а не качество, както е в другите системи. Тези три съставни части макар по своята същност различни, са взаимно зависими и никога не могат да бъдат отделени една от друга. Те не са механично събрани, а взаимно проникнати и образуват единство в своята троичност. Наричат се *саттва*, *раджас* и *тамас*. Всяка от тях е отговорна за различни аспекти на физическия свят. *Саттва* означава всичко чисто и фино, *раджас* е активният принцип, *тамас* е инертност и оказва съпротива. В психологически план те се свързват съответно с удоволствие, болка и обърканост. Вижда се, че *гуните* са не само различни и взаимно зависими, но и в определен смисъл антагонистични, което не възпрепятствува тяхното неразделно действие. Затова и физическият свят е едно организирано цяло със свои закони и макар да се състои от противоречащи си съставки, е лишен от дезинтегриращи противоречия.

Щом последният принцип на материалния свят е изграден от трите *гуни*, очевидно всичко, което произлиза от него, трябва да има същия състав, тъй както златото със своите характеристики присъствува в златните украшения.

Но как се обяснява многообразието на нещата в света? Това всъщност е въпросът за появата на света изобщо. Отговорът е следният: трите съставки на *пракрити* са в положение на равновесие, докато тя започне да се диференцира. Щом се наруши равновесието на трите *гуни* и настъпи различие на тяхното участие в поддържането на *пракрити*, от дотогавашната първооснова възникват различни форми. Тъкмо в промяната на формата се изразява еволюцията. Всеки период на еволюция на *пракрити* се последва от обратен период на инволюция или на абсорбиране в първоосновата, наречен *пралая*, когато цялото многообразие на Вселената се завръща към първоосновата, става латентно, „заспива в *пракрити*“. Но самата материална първооснова не престава да бъде динамична, само че *гуните*, намиращи се в равновесие, продължават само да се възпроизвеждат. Нека, между другото, припомним за поразителното сходство на това учение със съвременното разбиране за космическия процес, за цикличното свиване и разширяване на галактиките, установено вече и от наблюдения на най-плътната известна досега звездна система М-32 с 400 милиона звезди в диаметър от само 1000 светлинни години.

Тук трябва да се акцентира върху няколко неща. Щом процесът на сътворение на света се изразява в разпадане на тази първична цялост на редица отделни осезаеми форми, кой е първодвигателят на този процес? Самкхя отговаря със стройна и убедителна теория за причинността. Тя не приема намесата на бога творец или Абсолюта, за когото се казва, че не подлежи на промени, тъй като сам по себе си е съвършен и няма какво още да преследва. А неизменното не е в състояние да бъде причина за поява на изменчивото. Не може да се признае като цел на бога и благо на съществата, защото светът е изпълнен със страдания и бог трябва да е пристъпил към сътворението със зла воля. Ако пък крайният резултат не отговаря на неговите намерения, бог трябва да не е съвършен. Не може да се приеме също, че при сътворението непременно трябва да се подразбира участие на съзнанието, тъй като светът е изпълнен със сложни, макар и

несъзнателни процеси. Самкхя не е доволна от отговора на *Упанишадите* по въпроса за появата на света, които казват, че преходът на духовното начало Брахман в материално осезаем свят е извън сферата на познанието. Стеснявайки кръга на възможните отговори, Самкхя стига до учението за наличие на следствието в пораждащата го причина. Ако следствието не се намира в причината, то би трябвало да възниква от нищото, а всяко ново явление би имало нужда от намесата на свръхестествена сила. Много важно в това учение за причинността е, че следствието потенциално се намира в причината, в скрита форма, и за неговата изява са нужни определени условия.

Както трябва да се предполага, тази система не се ограничава с казаното за трите *гуни*. Нейното учение за еволюцията говори за двадесет и четири елемента, или същности, наречени *таттви*, между които — *будхи* (съзнанието), *бхути* (петте веществени елемента, които образуват външния свят), *ахамкара* (принципът на индивидуалността, с помощта на който се появяват живите същества) и др. Важно тук е да се подчертае, че съзнанието е качество на *пракрити*, на материалната основа на света.

Днес говорим за високоорганизирана материя и за познавателните способности на материята, имайки предвид човешкия мозък. Самкхя различава нещата, в които преобладава *саттва*, от тези, в които преобладава *тамас*. Повечето неща в материалния свят, както и нашето физическо тяло, принадлежат към вторите. Нещата, в които преобладава *саттва* — умът, нервната система и тяхното функциониране, са също физически, материални, но поради фината си структура те са добре пригодени за разкриване на външните обекти пред духа, неспособен сам по себе си да долови нищо. Това е много важно за разбиране на всичко по-нататък в Самкхя. На тази основа се изгражда гносеологичната теория на системата, включваща три основни момента — непосредственото възприятие, преработване и критичен анализ на данните от сетивните органи и работа на *будхи* (интелектът) като главен инструмент за постигане на истинско знание за света.

От разбирането за *пракрити* може да изглежда, че не остава място за духовното начало в света. Но Самкхя, както видяхме, не приема, че *пракрити* съставя цялото съдържание на видимото и

невидимото. Съществува още *пуруша*, благодарение на който забелязваме съществуването на физическия свят. Никакво истински задоволително обяснение на опита не е възможно, ако не допуснем равностойното и независимо съществуване на материалния и духовния елемент. Ако обективната реалност предполага своята причина и я съдържа в себе си, ако тя е обективна даденост, независимо от нея трябва да съществува и духовно начало, защото не може да има обект без субект, защото обектът е възможен само в отношението си към субекта. За да засилят своята аргументация, философите от тази школа привеждат много примери като доказателство, че духът е принципът, заради който осезаемият свят еволюира. Оттук, както ще видим по-нататък, лесно може да се разбере и етичeskото учение на системата.

В литературата на тази школа съществува метафора, според която *пракрити* и *пуруша* са свързани като куция и слепеца. *Пракрити* се явява в образа на слепия, но в състояние да се движи човек, *пуруша* може да вижда, но е неспособен да се движи. Свързването на двете не означава намеса на *пуруша* в материалните процеси, чрез които се осъществява заложената в природата способност за саморазвитие. *Пуруша* е пасивен зрител на действията на *пракрити*. Не само това. *Пуруша* е нещо статично, незнаещо промяна на място и на форма. Той не може нито да познава, нито да желае нещо, без да бъде подпомогнат от познаващия орган. Подобно на *пракрити* *пуруша* е вездесъщ, макар неговата изява по време на *самсара* да е ограничена в обсега на физическите параметри като тяло и ум. Следователно *пуруша* може да бъде разглеждан като индивидуална душа или емпирично Аз, но без да бъде само това. Само според нашите емпирични представи няма дух без жив организъм. В действителност комплексът на двете трябва да бъде различаван от трансценденталния дух или от другото първоначало *пуруша*. Материята е просто средство на духа да изяви себе си, не негов извор. Тяхната връзка се открива винаги в този живот, даже в случаите на *дживанмукти* — „освободените приживе“, когато личността е получила пълно просветление и е превъзмогнала всички слабости на човешката плът. Едва когато такъв човек си отиде от живота, освободен вече от преражданията, той ще продължи да живее като чист дух, като дух в себе си, напълно освободен от материалното.

Самкхя изгражда сложна теория на познанието. Както вече отбелязахме, познанието не е само установяване на истината, но и

нейното реализиране в живота.

Да започнем с първото. Емпиричното Аз не е независима същност както *пуруша*. То носи резултата на безброй сили, действували върху него в дългия процес на преражданията. То не е пасивно и безразлично към това, което става пред него, но не може да промени хода на обективно развиващите се процеси. То само отразява някои техни аспекти и пропуска други поради своята субективна ограниченост и ги отразява съобразно своя опит през миналия живот. Това е причината, поради която неща, които привличат един, може да не бъдат забелязани от друг. Възприемането на света от всеки индивид е лично. То е винаги относително, но във всички случаи това е възприемане на реално съществуващия свят. Относителното възприемане на този свят според Самкхя не е основание за отричане на неговата обективност и реалност. Така системата нито твърди, че светът е точно такъв, какъвто го възприемаме със сетивата, нито смята, че умът сам си създава някакъв несъществуващ реално свят. А в своята теория на познанието мислителите от школата отдават еднаква тежест както на субективния, така и на обективния фактор.

Искат или не искат, хората проектират своята личност върху своите преценки и субективните предразсъдъци засягат знанията за нещата. В това се състои голямата слабост на човешкото познание. Има и друга: че никой не е в състояние да обхване света като цяло. Затова цялото достъпно на човека знание е лично и фраг-ментарно.

Поради голямото влияние на Самкхя върху индийската мисъл този извод е не само широко разпространен, но се е превърнал в основа на една забележителна толерантност и уважение към чуждата мисъл, към чуждите схващания за нещата. Разбирането, че всички същества са част от единното духовно цяло, разбиране, довело до широко разпространения принцип на ненасилието, заедно с толерантността към възгледите на другите, представляват една от най-привлекателните страни на индийския характер.

И така, ако всяко знание е несъвършено по своята природа, какво е тогава истината? Според мислителите от тази школа само пълното, изчерпателното знание, в което една част допълва и коригира друга, може да бъде адекватно на истината. Това е знанието, лишено от изключения и предпочитания и отдаващо еднакво значение на всички аспекти на познавания обект. Но ако по-наваният обект е Вселената?

Вече знаем, че познавателната дейност се осъществява от ума и нервната система, но те като продукти на *пракрити*, а още повече като свързани с нашето тяло, имат троична природа и се състоят не само от *саттва*, но и от *раджас* и *тамас*. Всъщност не умът като такъв ограничава нашето знание, тъй като той е най-вече с характер на *саттва*. Но *раджас* и *тамас* така или иначе му действуват и това действие е резултат от миналата история на личността. Посоката и силата, с които умът се ограничава, зависят от силата на действие на *раджас* и *тамас*. Следователно главната задача на индивида в процеса на познанието е да потисне тези елементи чрез подходяща самодисциплина, за да възстанови вътрешния орган на познание в неговата първоначална чистота. Тогава той ще промени изцяло своя възглед за живота и света. *Раджас* и *тамас* няма да бъдат елиминирани съвсем, но ще бъдат обезвредени в полза, така да се каже, на познанието и личното усъвършенстване на индивида.

Важно е да се подчертае, че полученото по този път пълно знание не е просто сбор от всички възможни възгледи за физическия свят. Това е по-скоро опит, в който те влизат интегрирани, опит интуитивен. Постигнатият синтетичен възглед за света е най-висшето достижение на философското търсене. Когато човек се домогне до него, той гледа през *пракрити* и разбира своята природа като различна от *пракрити*. Такова знание е достижимо през този живот и това според Самхя е крайната цел на живота. Цялата обективна природа се разглежда като система, водеща именно до тази цел. Нещо повече, тя самата съществува заради нея.

Че физическото съществуване не може да бъде идеал, е безспорно за Самхя. Но достигането на идеала може да стане само чрез физическото съществуване, характерът и продължителността на което зависят от моралното и интелектуалното състояние на индивида. Ясно е, че идеалът на Самхя е труден за достигане, но малко учения в световната история се предоставяли такива възможности за лично усъвършенстване, защото продължителният напредък в тази посока в края на краищата се е оказвал по-важен от самото достигане на целта.

Възгледът на Самхя за целта на човешкия живот предполага дълъг път на самодисциплиниране. Заслугата за разработване на механизмите за това се приписва най-вече на системата Йога, толкова

близка до Самкхя, че в историята на философията се говори за една система — Самкхя-Йога.

Философията на Йога, основана от Патанджали, разработва своя метафизика и етическо учение, но опирайки се на Упанишадите, достига до положения, които са идентични или много близки до тези на Самкхя. Като се изключи обаче будизмът, никоя друга система не разработва така задълбочено проблемите на психологията и тъкмо с това тя печели своята голяма популярност до днес. Главната цел на нейната психология е да разкрие процеса на познание в неговия етически аспект с оглед на онова самопросветление, което е идентично със спасението. При това средствата, които тя предлага за постигане на върховната цел на духа, се заключават в използване на субективните слабости на материалното за неговото преодоляване. Духът е затворен в тройната барикада на материята и докато не паднат всички прегради, той ще бъде в плен на материята.

За разлика от тогавашния философски материализъм и в съгласие с Упанишадите философията на Йога твърди, че душата не може да бъде идентифицирана нито с тялото, нито с чувствата или с ума, нито даже с Его-то, с принципа на разбирането. Но как може да се мисли извън тях? Ако тя е принцип на съзнанието, а материята е несъзнателната част на реалността, какво ще остане от съзнанието, ако необходимите атрибути на знанието бъдат премахнати? Как душата би функционирала без тяло, без сетивни органи и ум? Ако потокът, подхранващ съзнанието, пресъхне, как може да бъдем сигурни, че душата също няма да се изпари? Йога отговаря на тези въпроси, като отрича, че процесът на възприемане във времето, който предполага обект и субект, се извършва в душата като такава. Като отделя познанието като отношение обект — субект от самопросветлението, тя признава пригодността единствено на само-познанието на душата. Нейната линия на изследване е насочена към изпразване на мисловния процес от всяка предметност и съсредоточаване върху самопознанието на душата. Никакво усъвършенстване на емпиричното мислене според нея не може да доведе до освобождение, тъй като двете са съвсем различни. Предметното мислене трябва да бъде преодоляно, тъй като дължи своя произход и съществуване на недуховни фактори. Интелектът (*будхи*), Его-принципът (*ахамкара*), умът (*ма-нас*), макар и носещи психически обозначения, в действителност не принадлежат на

духа. Те са само по-високи степени в развитието на сляпата *пракриши* и представят този аспект на природата, в който доближаването до духовния характер на *пуруша* приема определена значимост. Те само приличат на *пуруша* и, така да се каже, светят с нейната отразена светлина. Те са илюзорни духовни дублети, благодарение на които природата изглежда че е станала съзнателна. Казаното току-що още веднъж изяснява необходимостта да се сложи край на менталния поток в процеса на самопознанието на душата. Оттук и голямото значение на личните усилия в системата Йога.

Всъщност Йога не отрича, че мисленето, свързано с предметите и явленията, е форма на дейност, potrebна във всекидневния живот, но твърди, че чистото познание не е форма на дейност изобщо. Концентрацията (*дхяна*) е свършена тогава, когато всяко усещане за личното Аз изчезне, Его-то бъде изпразнено от цялото си съдържание и само обектът на концентрация продължава да свети. Като главина на въртящо се колело душата остава неподвижна в полето на промяната.

Важно за разбиране на цялата теория на познанието на Йога е нейното схващане за незнанието (*авидя*). Незнанието има различни форми, но най-важните са, че приема погрешно не-Аза за Аз, нечистото за чисто, болезненото за приятно (доколкото в гнева и омразата се съдържа известно удоволствие) и преходното като вечно. В резултат на това човек гледа на удоволствията на тялото като на наслади на душата, на нечистите тела на другия пол като на желани, на променящите се чувства като на постоянни, на действително пречистващите страдания като на нежелани. Затова йогинът трябва да се стреми към състоянието, в което нещата получават своето истинско място, когато съблазните на физическия свят, удоволствията от сетивата, насладите на тялото и гордостта от притежаването ще изчезват напълно, даже различаването на добродетелта от порока, защото то е свойствено само на Его-то, на емпиричното Аз, свързано със света на предметите и явленията. Йогинът не само трябва да избягва всичко това, но и да предприема действия за пресушаване на неговите извори. Той трябва да върви срещу склонностите на обикновения човек, който се моли да живее дълго във физическия свят или в небесните селения. Той не трябва да се стреми даже да живее като боговете, подвластни също на раждане и смърт. Така, подобно на други религиозни и философски школи като брахманизма от

Упанишадите, будизма и джайнизма, Йога не приема която и да е форма на феноменалното съществуване като крайна цел. Такава цел за нея е чистата духовност. Запазването на физическото здраве и удължаването на човешкия живот на Земята, както ще видим по-нататък, имат друг смисъл.

А какъв е процесът на правилното знание, на само-познанието на душата? Необходимото условие за истински духовен напредък е системното и неотклонно култивиране на безпристрастност към външните обекти. Човек трябва да се приучи към различителното знание, което изключва обикновения човешки опит на възприемане със сетивата и ума. Този навик може да бъде постигнат само с дълга практика, без никакви изключения под каквото и да е претекст и с вяра в неговата крайна резултатност. Изчезването на феноменалния свят от очите на човек, ще рече, от всичките му сетива, може да се постигне чрез пълен контрол на чувствата. Само доколкото запазваме някакъв интерес по отношение на даден обект, дотолкова сме обвързани да отчитаме неговото присъствие и да изпитваме неговото въздействие върху сетивата, т.е. да го познаваме по начина, който искаме да превъзмогнем. Не по-малко важно е йогинът да се освободи и от самите копнежи по крайната цел, движейки се практически към нея. Всичко това се постига в последователни етапи. Първият от тях започва с желанието да не се допуска сетивата да бъдат повече въвличани в тяхната привична дейност. Вторият — йогинът да си даде сметка, че интересът към дадени обекти е изчезнал, но не към всички. Третата степен е постигната, когато интересът към възприемаемите обекти вече е напълно угаснал, но в съзнанието все още битуват някои безпокойства или неврози, както би казала съвременната психология, когато пораждащата причина не се осъзнава, но нейният ефект като ясно изразено безпокойство е налице. След превъзможване и на това се постига истинското състояние на контрол (*вашикара*), което е най-високата форма на долното ниво на безпристрастност. Зад нея вече е *паравайраджя*, най-високата безпристрастност, характерна с пълно безразличие даже към елементите на природата (*гуните*). С нея именно започва самопознанието. Именно то е причина за спасението, но само при условие, че никога не е обезпокоявано или прекъсвано от съзнанието за отношение субект — обект.

Успоредно с контрола на емоционалната страна на психическия живот върви и превъзможването на несъвършеното, феноменалното познание по друга линия. С постепенното затваряне на входовете на сетивата *чигата*, съзнанието, все повече проявява тенденция да се идентифицира с възприемания обект. И тук израства необходимостта за неговото правилно насочване. С това са свързани отделните степени на концентрация.

Вече отбелязахме, че за Йога пътят за освобождение се намира в самата природа, че душата използва явленията на самата природа, за да я завоюва. Процесът на завоюване се състои в различни видове знания в *чигата*, съответстващи на различните видове изява на природата.

В първата степен на знание, наречена *савитарка-самадхи* умът синтезира своите впечатления и идеи на основата на името, значението и на самия обект в конкретни обекти, във възприятия като крава или кана например. Отношението субект — обект тук е в своето пълно проявление и умът не се е издигнал над относителността, която всяко емпирично знание предполага. По-висока степен на знание се постига, когато умът разбира природата на обекта директно, без посредничеството на неговото наименование или психически дублети. Тази степен се нарича *нирвитарка-самадхи*. Но йогинът трябва да премине тази степен и да се опита да схване фините елементи на природата в тяхното истинско значение. Тук също са налице два етапа, които по същество са сходни с горните — рефлексивен и свръх-рефлексивен — *савикара* и *нирвикара*. Твърди се че през първия етап йогинът може да познава чрез директен опит атомите, пространството, времето, ума и други. Има пълно единодушие между специалистите върху това, че йогинът не изпитва затрудненията на обикновения човек при познаване на надсетивните неща в природата. Във втория етап от тази степен той добива директно, неконцептуално, невербализирано знание за фините неща. Но даже тази степен се надминава, когато йогинът достигне следващата степен — *сананда*. След като е открил, че нито грубите, нито фините неща в природата са в действителност крайните обекти, той преминава към още по-фините форми на природата. Това са нещата, в които не преобладават *раджас* и *тамас*, това е самият процес на мислене. Но и тук не се намира търсеният отговор. Преминал през обектите и самия процес на мислене, той

насочва своето внимание върху съзнанието за личното Аз. Оказва се обаче, че и то принадлежи към света на обективните явления, тъй като е отражение на *пуруша* в „двуликия Янус“ на *буддхи* (на обикновеното съзнание). Природата е така скрита в съзнанието благодарение на преобладаването на *самтв*, че Азът има неимоверни затруднения да се разграничи от съзнанието за Аз. Трансцендентното Аз и феноменалното Его изглеждат нещо еднакво. Това е степента, която се преодолява най-трудно, тъй като измамното съзнание за Аз и реалното Аз са така неразличими, че много йогини спират дотук, мислейки, че са достигнали последната степен.

За да не се разпростираме в подробен преглед на отделните степени на концентрация, ще отбележим, че още след първата степен савитарка, Йога борави с проблеми, повече или по-малко наднормални. В четирите вида медитация обаче е налице познание, в което присъствува отношение субект — обект, макар обектът да варира от груби тела до психически същности. Следващата степен асампраджнята самадхи е концентрация, при която обектът е сведен до обикновено предразположение и знанието под формата на субект — обект е напълно престанало. Как точно става самопознанието на душата в този етап е въпрос изключително труден, тъй като не може да бъде описан в емпиричен план, а ние, непосветените, не разполагаме с друг. Може със сигурност да се каже, че в това състояние проявите на съзнание са в своя край, страданията от живота са изчезнали, остатъците от морален живот — добър или лош — са изгорели, т.е. *карма* е изчерпана и по-нататъшни прераждания не може да има. За да не ни звучи всичко това абсурдно, ще си припомним, че будистката *нирвана* е също тъй състояние на преодоляване на личното Аз, докато Йога говори за преминаване отвъд личното Аз, за да се реализира Азът като такъв.

Тъй като главната трудност за йогина е постигането на пълно преодоляване на менталното състояние чрез преминаване през споменатите степени, психологията на Йога анализира подробно препятствията за концентрация. Те са описани в няколко основни групи: болест; апатия, бездействие и отпуснатост; съмнение и невнимание; пропадане и нестабилност на вниманието; светско влечение и погрешно възприемане. От тях особен интерес представлява разбирането на Йога за физическото здраве на човека,

преследващ духовната реализация. За да може да се практикува успешно Йога, течностите в организма, секрецията, сетивните органи трябва да бъдат в добро състояние. Не е възможна успешна концентрация, ако тялото отказва да действа като гъвкав инструмент в ръцете на йогина, ако му навлича органични безпокойства. Оттук произлиза особената грижа на йогите към тялото и неговото физическо здраве и дълголетие. От друга страна, както се вижда в по-късните трудове и както показва практиката на Хатха-йога и други школи, самото практикуване на Йога довежда до физическо здраве и дълголетие, макар това да не е все пак цел, а средство за постигане на главното — на духовното освобождение.

Йога допуска, че природата може да бъде доминирана, преди да бъде преодоляна напълно. Но в това се крие и клопката за някои по-късни деградации на тази система, защото средствата за правилна концентрация, добиването на особени сили и способности се превръща за някои школи в самоцел, измествайки истинската, духовната цел. Идеята, че цялото тяло се прониква от божествена енергия и че посветеният става едно със своя бог, е в края на краищата оня фактор, който го предпазва от казаната опасност. *Йога-сутра* и Патанджали не говорят нищо за по-късните предписания относно *мудра* (позите на пръстите, ръцете и тялото), натоварени с езотерично значение. Те не препоръчват и многобройните *асани* на по-късната Хатха-Йога, а доколкото приемат някои, ги разглеждат като лесно изпълними начини за осигуряване на спокойствие при медитиране.

Контролът върху тялото не е достатъчен, за да доведе до преустановяване на менталния процес. Сетивата нападат душата чрез *будхи* и ако умът не се оттегли от тях или ако сетивата не се направят недействени, смущенията на душата ще останат. Но Йога не препоръчва изкореняване на сетивата, ако това изобщо е възможно, нито съветва осакатяване на какъвто и да е познавателен или моторен орган. Тя настоява за загубване на интерес към външните неща и, така да се каже, възпитание на сетивата. Така, между другото, знанието става морален проблем.

Един от главните проблеми на системата е как да се преодолее интересът към материалните, към сетивните неща. И тя стига до решение, което е общо за индуизма, будизма и джайнизма; човек трябва да се концентрира върху отвратителните аспекти на

привлекателните неща в този свят. Хората няма да престанат да се взират в тях, докато не открият тяхната глупост и липса на действителна стойност. Но видели ги веднъж, те вече няма да бъдат така привързани към сетивните неща. За да избегне привличащата сила на физическата красота например, йогинът трябва да мисли, че живото тяло е така отблъскващо, както и мъртвото, че той не забелязва това само защото неговите отвратителни страни са скрити и поради допълнителното му разкрасяване. Тялото за него е сбор от над 300 кости, свързани в едно цяло от 180 връзки. То се държи от деветстотин сухожилия. Покрито е от 900 мускула. Обвито е в кожа с пори, през които непрекъснато се процежда нечистота. То е плячка на паразити, гнездо на болести и обект на всякаква мизерия. През своите девет отвора то винаги изпразва материя като зрял цирей. От деветдесет и деветте хиляди пори на кожата се отделя пот, която привлича мухи и други насекоми.

Важно условие за правилна концентрация е постигането на способност умът да се държи фиксиран върху един обект. Системата предвижда прогресираща схема на фиксиране на вниманието върху някаква видима част на тялото: върху пъпа, върха на носа или езика, а по-късно върху някоя вътрешна точка — сърдечния лотос, светлата точка в главата и др. Това по своята същност е автохипноза. Задържането на мисловния апарат а едно място по този начин се нарича *дхарана* (фиксирано внимание), следва състояние на *дхяна* (съзерцание) подобно на това като при медитиране върху божествената същност, и накрая — същинска концентрация, *самадхи*, при която медитирацията се изгубва в обекта на медитиране. Това са директните способности за съзнателна концентрация. Има други пет индиректни и предхождащи надсъзнателната концентрация, при която няма настояще, минало и бъдеще, няма промяна на менталното състояние, няма нищо, свързано със света на предметите и явленията, с процеса на мислене или с продуктите на мисълта.

Философските системи Няя и Вайшешика се развиват самостоятелно през първите векове след своето възникване. Твърде рано обаче било установено, че двете системи имат много общо и че различията между тях са от второстепенен характер. И двете по необходимост разработват проблемите на метафизиката и гносеологията⁷ но Няя съсредоточава своите изследвания върху

теорията на познанието и логиката, докато Вайшешика разгръща своето учение в полето на метафизиката. Така тяхното фактическо сливане с време става логическа необходимост.

Както почти всички философски системи на Индия, без, разбира се, материалистичните, Няя и Вайшешика имат за крайна цел формулата за постигане на спасение от ограниченията на персонализираното съществуване. В процеса на тяхното развитие обаче чисто философският интерес заема все по-голямо място и крайната цел сякаш бива забравена или поне оставена на заден план. Научните постижения на тези школи, особено в областта на логиката, са толкова ярки, че получават световно признание и са една от главните опори на съвременната философия в тази област. Разбира се, проблемът за спасението е най-важният, върховният проблем на всяко философско дирене в Индия, но, както се знае, усъвършенствуването на знанието винаги е свързано с усъвършенствуване на живота.

Ви било непосилна задача в няколкото страници, отредени за Няя-Вайшешика, да дадем дори и най-бегла картина на логическото и познавателното учение на тази школа, особено като се имат предвид тяхната всеобхватност, дълбочина и прецизност. Но за да отдадем заслуженото на това учение, ще споменем, че израснало в борба с неортодоксалните школи и най-вече с будизма, то достига такава разработеност, че в края на краищата нито будизмът, нито другите неортодоксални учения могат убедително да му се противопоставят. Няя си спечелва име на наука на дефинициите, в които всяка дума, всяка част на речта е точно премерена и защитима. Тъкмо с тази страна тя се оказва особено полезна и на съвременната европейска и американска философия. Заслугата за окончателната разработка на логиката и гносеологията се пада на един от късните ѝ привърженици — Удаяна.

Макар възникнала в широкия поток на ортодоксия-та, в началото Вайшешика се проявява като атеистична философия. Според основателя ѝ Канада процесите, които се извършват в природата, нямат нищо общо с действията на божествените същества. Той смята, че светът възниква от взаимодействието на атомите, които не са сътворени от никого, а са вечни и неунищожими. Като приема схващането за четирите елемента плюс акаша, основателят на школата смята, че атомите се разделят в четири групи и че тъкмо на техните

същностни различия се дължи самото зараждане на елементите. Свързването на атомите в различни комбинации води до наблюдаваното разнообразие на неодушевени предмети и живи същества.

Освен четирите елемента — земя, вода, въздух и огън, той говори за още пет субстанции — *акаша*, пространство, време, органа на човешкото мислене — манас, и душата — атман. Самото премълчаване ролята на бога творец вече говори за саморазвитие на материалните субстанции, тъй като, от друга страна, никоя субстанция поотделно не може да бъде причина за тяхната поява и развитие. Ако се признава наличието на бог, той във всички случаи не е създател.

В това учение на Канада няма нищо ново. То отразява традиционната идея за цикличната космогония, според която светът възниква, развива се и загива във вселенска катастрофа, след което процесът започва отново. Важно в случая е да се изтъкне, че атомите са първооснова на материалния свят и заедно с индивидуалните души са несътворени, съществуват вечно и са неунищожими. Що се отнася до индивидуалните души, тук има нещо много съществено, което е характерно и за повечето философски и религиозни школи в Индия. Много религии извън тази страна говорят за безсмъртието на душата, обаче почти всички те го разбират като съществуване след смъртта. Но ако не се признае съществуване на душата и преди раждането, става трудно да се приеме и нейното безкрайно бъдещо съществуване, тъй като всичко, което има раждане, е предопределено да умре. Така че душата съществува извън времето и въпреки него. Оттук и непоколебимата вяра на индийците в прераждането и стремежът да се осигури на душата такова състояние, което би било най-естествено за нея, а именно — освобождение от преражданията.

В по-нататъшното си развитие Няя-Вайшешика си поставя редица въпроси като този може ли привързаността на човека към земното съществуване, може ли *карма* да бъде главната причина за съществуването на света и редица други, обяснението на които може да стане възможно най-задоволително, ако се приеме, че за създаването и поддържането на света отново и отново е нужна активността на бога творец.

Така централен въпрос в системата става въпросът за положението и природата на бога и неговото отношение към

индивидуалните души и света. Със своята изтънчена система за философски диспут Няя-Вайшешика привежда едни от най-интересните аргументи за логическа обосновка на съществуването на бога творец, при това за неговото изначално и вечно съществуване наред с индивидуалните души и материалната основа на света. Тази позиция не изглежда по-малко убедителна от която и да е друга философска позиция за същността на този свят. Ако не изповядваме краен скептицизъм или абсолютен илюзионизъм, казват привържениците на Вайшешика, ние трябва да приемем съществуването на някаква безначална и безкрайна същност, било то бог или време, или атоми, или индивидуални души. Бог може да съществува само като активен принцип и неговата активност трябва да бъде също толкова безначална и безкрайна както неговото съществуване. Безначален и безкраен трябва да бъде също предметът на неговата активност. С други думи, тъй като бог е активен принцип, той не може да си вземе отпуск след акта на сътворение. Предмет на неговата активност е процесът на цикличното създаване и разрушаване на света. От друга страна, ако приемем, че индивидуалните души са създадени от бога в някой момент, че са лишени от съществуване преди всяко конкретно раждане, не може да бъде приведено никакво доказателство за тяхното безсмъртие. Следователно те съществуват паралелно с бога и със света или, по-точно, с неговата материална основа.

За философите от тази система въпросът защо бог е активен принцип, а не пасивен, не съществува. Те смятат, че крайната реалност може да бъде разбрана от нейните прояви. На възраженията на своите опоненти, че непрекъснатата космическа активност на бога изключва възможността за периодични разрушения, те отговарят, че бог освен активен е и интелигентен принцип.

Бог е върховен уредник на Вселената и неговото върховенство е вечно като неговата природа. Божиите сили са безкрайни и неограничени. Мощта му се предопределя от неговото морално съвършенство, а последното се изразява в неговата морална активност. Оттук се прави изводът, че моралният закон е върховен, защото бог е върховен, и този закон е само проява на божието същество. И още, че силата на индивидите е в тяхното морално и духовно съвършенство.

Всичко дотук демонстрира съществуването на бога, но има и други логически доказателства за това. Според философите от тази система нещата се групират в три начина на съществуване. Едните, създадени от мислещ деятел, от човека. Това са сградите, оръдията на труда, предметите на бита, произведенията на изкуството. Другите са онези, които съществуват според общия консенсус на мненията. Това са атомите, пространството. Те не са създадени от никого и тяхното съществуване е вечно. Третите са тези, за които подозираме, че са създадени от един абсолютен мислещ деятел, но не от човека. Това са планините, моретата, тялото, дърветата. Съмнение за разумно творчество естествено възниква по отношение на третата група, тъй като, от една страна, тя твърде много прилича на първата и от — друга, е твърде трудно да си представим творчество в такъв мащаб. Истина е, че никой човек не е видял тяхното създаване от разумен автор, но отсъствието на такова свидетелство не е доказателство за отсъствие на разумен автор. С пълно основание може да се предположи, че той е невидим като атомите. За пространството, времето, атомите приемаме, че са вечни и несътворени, но нещата, които имат очевидно начало, като тялото, дърветата и други защо да не бъдат сътворени от разумен деятел? Те не само приличат на сътворените от човека, но имат също такъв телеологичен смисъл. Защо едните ще бъдат сътворени, а другите не? Всичко, което може да се раздели на съставните си части, няма вечно съществуване, а предварителното комбиниране и интегриране на съответните части в цяло предполага разумен създател. Възражава се, че този телеологичен аргумент е безплоден, тъй като води до противоречие в себе си. Тъкмо ако се приеме тезата за разумен създател, противоречието не може да бъде избегнато. Известно е, че всяко знание се получава от въздействие върху сетивата. Но ако върховният създател на Вселената притежава психо-физически организъм, цялото му знание би било случайно и условно като нашето и той не би бил всезнаещ. Цялата му познавателна дейност би страдала от ограниченията на сетивните възможности, той не би бил в състояние да прозре както свръх тънките, така и отдалечените неща, не би могъл да бъде създател. Ако се предположи, че бог не е свързан с психически организъм, би било безкрайно трудно да си представим как може да притежава знание изобщо, как би могъл да оперира върху атомите — крайните градивни елементи на материалния свят. Ако

отречем психо-физически организъм у бог, ще трябва да отречем изобщо интелигентност и целенасочена дейност у него. Да мислим, че той притежава безсмъртно тяло, е абсурд, защото едно безсмъртно тяло е толкова невъзможно, колкото и един безсмъртен свят. Ако той притежава тяло, то трябва да бъде ограничено до някакви размери, да бъде обект на възникване и загиване и, най-важното, да не е в съприкосновение с всичко, лежащо извън него. Налага се идеята за един ограничен, немислещ и неинтелигентен бог, което е абсурд.

В отговор философите от тази школа изтъкват, че техните опоненти не са успели да оценят правилно отношението на тялото към психическата дейност и да забележат, че съзнателните действия не са във всички случаи зависими от наличието на физически организъм. Ние не намираме такава активност например, когато човек е индиферентен или се намира в дълбок сън. От друга страна, ако притежанието на физически организъм е необходимо условие за упражняване на съзнателна дейност, не можем да обясним как деятелят може да контролира собственото си тяло без помощта на друг телесен организъм. Привеждат се, разбира се, и други доводи в полза на заключението, че физическият организъм не е неотменно условие за съзнателна дейност. По-важно е обаче, че аргументите на противниците не могат да разклатят основното твърдение, че всичко, което има свое начало или произход, има за свой автор съзнателен деятел. И ако това веднъж е установено като логическа необходимост, природата на твореца, неговата интелигентност и съзнателна дейност ще се определят в съответствие с неговото авторство. Неговото знание не може да бъде преходно, ограничено и условно като нашето. То трябва да бъде директно и вечно. Допускането на бога като създател на Вселената прави логически необходимо допускането на вечна психическа активност, нужна за създаването, надзора и контрола над Вселената.

Тази система дава убедителен отговор на въпроса възможна ли е множественост на боговете. Ако боговете не са всезнаещи и всесилни, те биха били безпомощни като смъртните и не биха могли да се справят с такава задача като сътворението и контрола над света. Ако те са всезнаещи и всесилни, логично е да се допусне съществуването само на един, тъй като той ще бъде в състояние да изпълнява своите космически функции сам, без помощта на други.

В тази система отношението на индивидуалната душа към бога не е нито отношение на идентичност, нито на тъждество в различието. То е отношение на абсолютно различие, което не е вътрешно, а външно. Бог е в позиция на баща на страдащите души и неговата космоло-гична дейност се вдъхновява от справедливост и милост.

Теологията на Няя-Вайшешика няма особено значение за религиозната практика. Бог, както видяхме, е създател, самодържец и управител на света. Но бог е и нещо като машина за решаване на всички трудности. Затова, от една страна, се твърди, че той не притежава чувства, а, от друга, че индивидуалната душа постига спасение благодарение на неговата милост.

Мимамса е петата по традиционното изброяване ортодоксална система. Нейното възникване е реакция на старото брахманство спрямо очерталата се криза в идеологията на брахманизма и спадането на авторитета на *Ведите*. Нарича се още *Пурва-Мимамса*, защото се занимава преди всичко и изчерпателно с рационалната страна на ведическите ритуали, формиращи *Пурва*, или по-ранната част на *Ведите*.

Основите на тази школа са изложени в *Мимамса-сут-ра*, съчинение от афоризми на древния мъдрец Джаймини, живял един-два века преди Христос или в началните векове на нашата ера. Това произведение несъмнено обобщава резултатите от една дълга литературна традиция за ритуалната практика, започната от самите *Веди* и многобройните съчинения, известни като *брах-мани*. Така че предмет на тази философия е всестранното изследване на ведическите ритуали. *Пурва-Мимамса* разглежда обстойно в светлината на ведическите текстове природата на ритуалите, техния основен и допълнителен смисъл, целите и резултатите, начина на тяхното интерпретиране с оглед на желания резултат. Доколкото обаче не се ограничава с непосредствени практически задачи, тази школа разработва определена философска тематика и формира свои черти, които ѝ отреждат трайно място в историята на индийската мисъл и в развитието на религиозния живот на страната.

За разлика от други ортодоксални школи *Мимамса* не приема, че *Ведите* имат божествен произход в смисъл че са непосредствено разкрити от бога. Тя оспорва и схващането, че са създадени от поет, защото в такъв случай техният автор или автори биха били помнени и

високо почитани, като Валмики например, който е смятан за създател на *Рамаяна*, или като Вяса — легендарния автор на *Махабхарата*. Привържениците на тази школа говорят за саморазкриване на *Ведите*, а също и за това, че традицията не помни никакъв създател или начинател на ведическите ритуали и церемонии. Смисълът на всичко това е да се утвърди божествеността на самите Веди и на ведическите ритуали.

Подобно на други дуалистични школи Мимамса вярва в съществуването на душа като нещо различно от тялото, чувствата и ума и гледа на интелекта, волята и действието като на естествени атрибути на емпиричното Аз. В *Мимамса-сутра* обаче и в първите коментари няма ясна характеристика на душата. По-късните автори приемат схващането на Няя по този въпрос.

В горните произведения няма също така ясно споменаване за освобождение от преражданията. Говори се за небето като място на блаженство, нещо характерно за ранните етапи от развитието на ведическата религия. Едва Кумарила Бхатта, един от по-късните философи на школата, говори за *мокша*, но *мокша* за него е пълно освобождение от страданието и не включва безкрайното щастие. Даже за още по-късните философи *мокша* не е пълно и абсолютно откъсване от обективното съществуване, тъй като за тях то има крайна реалност, а съществуването на небето не е дадено на човека вечно.

Мимамса не вярва в цикличното разрушаване на света. Вселената за нея съществува вечно. Няма никакви причини да се приема, че тази религия на *Ведите* и нейните привърженици някога ще изчезнат. Щом е така, човек не може да получи истинско знание без помощта на *Ведите*.

Според привържениците на тази школа извор на истинско щастие е практическата дейност на човека. Чрез нея той може да осъществи своите желания и накрая да стигне до освобождение в смисъл на премахване на цялото нещастие и печал. Мимамсаците не приемат, че знанието, отделно от ритуалната практика, може да въздигне човека до неговото пълно самоосъществяване. Той е роден да върши своята работа на Земята, включваща преди всичко религиозните ритуали. Неизпълнението на предписаните действия води до страдание тук, на Земята, и в отвъдното.

За да премахнат всяка възможност за небрежност към ритуалната практика, мимамсаците отдават по-голямо значение на предписаните действия, отколкото на боговете, за които те са предназначени. Боговете заемат второстепенно място в тази система, нещо повече, отрича се тяхното съществуване като нещо различно от мантрите, от техния словесен израз. Тази философия поддържа мнението, че човек може да постигне всичките си желания чрез точно изпълнение и в подходящо време на ведическите ритуали и въпросът дали боговете имат тела или не, не бива да го занимава, той не е съществен за него. Нито Джаймини, нито близките му следовници споменават нещо за съществуването на някакъв всемогъщ и всемилостив бог, създател, държател и разрушител на Вселената. По-късните философи сближават Мимамса с Веданта, приемат съществуването на бога и се мъчат да докажат, че Джаймини и останалите не са говорили за него само защото това не е било предмет на системата, а не защото не са го забелязвали или отричали.

Веданта е шестата по традиционното изброяване школа, но далеч не последна по влияние върху индийската култура. Нейните създатели, запазвайки и даже наблягайки на традиционната индийска толерантност, се опитват да сумират цялото човешко знание, доколкото е възможно. За тях то е нещо като стълба и религията, мистицизмът, философията са отделни нейни стъпала, като философията естествено е най-горното. Ведантистите даже признават атеизма и агностицизма като отделни етапи в човешкия опит. Тяхната амбиция е да дадат решение на тайната на съществуването изобщо. Но както вече неведнъж изтъкнахме, индийските мислители са единодушни по отношение на една истина, толкова често забравяна от другите: че човек може да проумее само това, което има способност да възприеме, и че една и съща истина се възприема по различен начин в зависимост от степента на интелектуалното развитие, на мисловната нагласа или вкуса на отделните индивиди. Този принцип на толерантност към чуждия възглед трябва да е бил на особена почит в средите на ведантистите, защото Веданта не само сумира широк кръг възгледи, но и се оформя като школа с различни, доста отдалечени и в известна степен противоположни течения, запазвайки в същото време своята вярност към *Ведите* и *Упанишадите*, доколкото те самите могат да бъдат разглеждани еднозначно.

Основното съчинение на тази школа *Брахма-сутра*, приписвано на мъдреца Бадараяна и създадено около II в. пр.н.е., представлява сборник от кратки изречения, набелязващи главните принципи на системата. Подобно на основополагащите съчинения в другите школи трактатът на Бадараяна предизвиква дълготрайна ко-ментаторска традиция. През средните векове, когато тази система започва да доминира над останалите, се оформят пет течения, известни със свои имена, а също и с имената на своите създатели — Шанкара, Рамануджа, Мадхва, Нимбарка и Валабха. От тях първите две оказват най-голямо влияние върху индийската мисъл и вяра, като философията на Шанкара постепенно се идентифицира с философията на Веданта изобщо, а тази на Рамануджа се възприема като основа на по-късния индуизъм. Голяма е заслугата в ново време на Рамак-ришна Парамахамса и Свами Вивекананда за представянето на тази философия пред света.

Ведантистите се вдъхновяват от идеята, че докато всяка религия и всяка школа на мистицизма се обръщат към индивида или към индивидите от кръга на своите последователи, Веданта цели доброто на цялото човечество, даже на всички същества, колкото и трудна за постигане да изглежда тази цел. Освен това, докато всяка религия обещава върховно добро и блаженство след смъртта, Веданта цели постигането на такова именно добро в този свят. Тя се стреми да установи универсално добро чрез изкореняване на всяко нещастие и главното средство за това според нея се съдържа в разрешаване на загадката на съществуването. Ето защо за голямата част от последователите на тази философия постигането на върховното добро е неотделимо от постигането на върховното знание.

Има, смятат привърженици на тази философия, истини на религията, мистицизма, науката и на различните философски школи. Но особеността на Веданта е, че тя обхваща всички тях и цели върховната, обединяващата всички истина. Всички философски системи са доближаване до един общ край, до една върховна истина. Това е истината, чрез познаването на която всичко става познато и чрез достигането на която нищо вече не остава за познаване. Всеки човек обича и търси истината. И задоволството от постигането на някаква степен обикновено се приема за мярка на истината. Но Сократ, неудовлетворен, знае повече от нея в сравнение с друг, немислещ, но

удовлетворен. Задоволството от постигнатата степен определя истините на религията, мистицизма, теологията, а твърде често и на науката. Тестът за най-висока истина за Веданта се състои в немислимостта, в невъобразимостта и в неразчленимостта в нея.

Като всички други стари и съвременни философии Веданта разглежда процеса на познание като отношение на два фактора — познаващ субект и познаван обект. Това, грубо казано, съответствува на широко разпространеното разбиране за отношението ум — външен свят. Изключително интересно е обаче, че познаващият фактор във Веданта не включва мислите, чувствата, идеите, които съставят самото съдържание на ума според европейската философия. Ведантистите, както и други индийски философски школи, ги разглеждат като непринадлежащи на познаващия субект, т.е. разглеждат ги като обект на познанието. Така Веданта познава две групи обекти — ментални и физически, вътрешни и външни. Познаващият субект, „свидетелят“, както се изразява Веданта, е нещо различно от двете, различно от така наречената високоорганизирана материя — мозъка. Такова деление на субекта и обекта почива върху разбирането, че познаването е променливо, че познаващото „наблюдава“ промените и като такова е непроменливо.

Централен проблем във Веданта е проблемът за опита или за целостта на познанието. Европейската и американската философия се изграждат върху данните от познанието в будно състояние или само върху една част от опита. Те превръщат този опит в стандарт за реалността и съобразно него оценяват опита от съновиденията и дълбокия сън. Това според разглежданата индийска философия не може да доведе до постигане на истината. Единствено правилният път е да се взема предвид целият опит, т.е. опитът от познанието в будно състояние, от съновидения и от съня без съновидения. Изучаването на трите състояния според Веданта освен всичко ще ни доведе до извода, че целият свят, който възприемаме в будно състояние, е толкова създаване на ума, колкото и светът по време на сън. И тъй като и двата изчезват по време на дълбок сън, което не значи, че процесът на познание прекъсва, обективният свят, виждан в предните две състояния, е нереален и илюзорен.

Веданта дава интересно обяснение на живота и с това помага за реализиране на универсалното добро в този свят. Според нея хората

разглеждат върховното добро като върховно блаженство в този или в бъдещия живот, изхождайки от индивидуална гледна точка. Това е и разбирането на религията и мистицизма. Като религия Веданта споделя този възглед, но като философия отива по-нататък и това е важно. Човек не е щастлив, ако не е удовлетворен от притежанието на колкото е възможно повече от онова, което е извън него. Той търси богатство и всички средства за щастие, лежащи извън него — противния пол, приятели, общество. Но с време той започва да чувства, че тяхното благополучие става негово благополучие. Ако размишлява върху това, ще разбере, че доброто на хората и доброто на другите създания даже на растителния свят са взаимно зависими. Всъщност това, което съставя тялото на човека, съставя в различни комбинации материалния свят. Неговото тяло е храна на други, както други неща са храна за него. Този обмен е непрекъснат и е невъзможно да се каже дали има нещо, което може да се нарече наше собствено във всеки даден момент. Ето защо е заблуждение да се мисли, че нашето тяло съществува постоянно и отделно от всичко останало. Така също индивидуалният ум е съставен от мислите и идеите на нашите родители, предци, съседи, от мислите на познатия на индивида свят. Не е възможно да се определи къде точно свършва възприетото от другите и къде започва индивидуалното в ума на човека. Така стои въпросът със страстите, чувствата, стремежите.

А какво е личното Аз? Противно на всички очаквания то не е онова, което ни различава, а онова, което ни сближава с другите. То е общият фактор или черта на всички аз с техните различия, защото именно различията са обект на промяна. Общата черта на Аз е единственият постоянен фактор. Индивидуалността както обикновено се разбира, емпиричното Аз, не може да бъде определяна като постоянна. Което съществува постоянно, може да бъде само универсално. Крайната цел на Веданта е да покаже чрез дълбоки и постоянни изследвания на живота във всичките му аспекти, че това, което изглежда единично, е общо.

Метафизиката на Веданта е известна като философия на *адвайта*. Докато другите метафизични учения концентрират своето внимание върху света преди нас и докато съновиденията и дълбокият сън се използват, за да се обяснят явленията, наблюдавани в будно състояние, Веданта, както видяхме, разглежда света, както той ни се

разкрива, в трите състояния, а значи в неговата цялост. Това е корено различен подход. Ще отбележим само някои философски въпроси, които намират решение в светлината на Веданта.

За тази философия реалността е това, което неотклонно съпровожда трите състояния. Тя е чистото съзнание, което изпълва целия живот и чиято природа е такава, че прави самата идея за неговото несъществуване немислима. Като определя реалността като нещо, чието несъществуване не може да бъде мислено и въобразявано, Шанкара всъщност я отъждествява с чистото съзнание или със свидетеля. За него чистото съзнание не е просто реалността, то е всичко. Изглеждайки като обективен свят, реалността си остава ненакърнено цяло. Предимството на ведантисткия анализ, смятат самите ведантисти, се състои в това, че разкрива реалността не по-малко от нашата идентичност с нея. Ние сме тези, пред които се редуват състоянията, ние сме тези, които се разтварят по време на съня в чистото съзнание, което като балдахин покрива целия живот. Нашето истинско Аз е това, което координира трите състояния. Стоящо зад времето и пораждащо отделните състояния във времето, то е безсмъртно. То е безкрайното блаженство. Това е крайната реалност, която *Упанишадите* наричат Брахман.

За метафизиката на Веданта не съществува въпросът как е възникнал светът, тъй като причинността действа само във времето. Щом чистото съзнание е всичко, и будуването, и сънят и онова, което наричаме свят, са само негови други имена.

Но какво е чистото съзнание? То не е нито идея, нито обект. То е свидетелят, който обръща всичко друго в обект, и ни е известно най-вече като нашето същностно Аз. То не може да бъде определено с каквато и да е категория на мисълта, тъй като защото тя е категория на мисълта. Да се разглежда като обект, означава да се извършва несправедливост към неговата природа. Но да не бъде обект не означава да не бъде нищо. То е повече реално от всичко друго, защото е нашето Аз. Да питаме дали съществува означава да питаме дали самите ние живеем. В дълбокия сън ние намираме чистото съзнание, в будуването и в съновидението виждаме света като добавка към него. Тъй като с това се изчерпва цялата реалност, приемаме, че тази добавка, светът е само оригинално чисто съзнание, явяващо се като обект на себе си.

Една от характерните особености на Адвайта-Веданта е нейното учение за *мая*. Вярата в обектите на видимия свят идва у нас естествено и се дължи на незнанието на истината. Идеята за съществуването на видимия свят като нещо независимо от крайната реалност е всеобщо заблуждение и извор на всички злини. В действителност Брахман нито създава, нито разрушава. Той е над времето и промените и е блажен в себе си. В най-строг смисъл ние сме Брахман. Това е строгата позиция на Веданта, а доктрината за *мая* е теоретична отстъпка на овладените от незнание за обяснение на произхода на света. *Мая* е силата, приписвана на Брахман, отговорна за появата на света.

Макар постепенно изтикан в периферията на индийската мисъл, материализмът е играл важна роля в културната история на страната. Общоприето е мнението, че като философска система е много стар, а някои учени твърдят, че първоначално е единствената философска школа и че всички останали са се появили в борба с него. Във всеки случай не е недопустимо, че най-радикалната и в същото време най-авторитетната школа на индийския материализъм, Локаята, е първата развита философска система, докато останалите са се набелязвали като тенденции.

За митичен създател на школата се смята обожественият мъдрец Брихаспати. На него се приписват много от химните във *Ведите*, които в една или друга степен отразяват скептицизма на някои хора по отношение на съществуването на ведическите богове или негативното им отношение към брахманството. Не по-малко важно е да се отбележи, че следите на опозиция срещу религията на *Ведите* се съдържат още в самите тях. Материализмът под формата на Локаята, или Чарвака, се развива повече от две хиляди години, като постоянно е атакуван от всички страни. Затова днес не са запазени оригинални трудове на създателите на тази система и главните извори за изучаването ѝ са произведения на нейните противници.

Индийският материализъм се заражда спонтанно и независимо от материалистичните учения на останалия древен свят, но показва много сходни с него черти. Като оставим настрана това, както и редица достойни за по-подробно изложение въпроси, ще отбележим само най-същественото.

За Локаята съществуването на чисто съзнание или на постоянен поток на съзнание е мит. Съзнанието е функция на тялото. То не обитава в различните части на материята. Когато тези части се съчетаят в определена форма по начин, необяснен от науката, те показват признаци на живот. Съзнанието е неразделимо от живота. Нашата способност на мислене изчезва с разпадането на елементите, които я обуславят. Съзнанието е продукт на тялото, надарено с живот и с витален дъх. Когато тялото загине, не може да остане никакво съзнание. Така че няма нищо, което трансигрира. Тялото, съзнанието, сетивата са преходни. Не съществува никаква по-висша реалност от четирите елемента на света. Тяхната комбинация по определен начин създава ума. Инстинктивните движения и реакции на новороденото се дължат толкова на външни въздействия, колкото отварянето и затварянето на цвета на лотоса в различните часове на деня и нощта или движението на желязото под въздействието на магнита. Както контракцията е функция на мускулите, така мисълта, чувствата и т.н. са функция на мозъка.

Но щом тялото е субектът на всички действия, то трябва да е отговорно и за естествените последици от тези действия, казват противниците на локаята. Не съществуват изобщо последствия от добрите и лошите дела през следващите прераждания, защото няма такива, отговарят привържениците на тази школа.

На упрека, че философията на локаята не може да обясни паметта и вродената способност на човека да познава, тъй като не признава никаква неизменна същност, която, така да се каже, би могла да ги пренася, локаятиците противопоставят своето учение за *свабхава* или за закона за спонтанното зараждане на нещата съобразно собствената им природа, според който съзнанието е функция на тялото и поради това тялото е Аз.

Локаята отрича преражданията и твърди, че съзнанието не може да премине от едно тяло в друго. Съзнанието предполага сетивни органи, а когато те не са развити както в плода, няма и съзнание. Тъй като никаква сила или качество не съществуват без свой носител, съзнанието не може да остане да съществува след смъртта на тялото.

Няма душа отделно от тялото. Ако има нещо такова, то е виталният принцип у всички същества. Той съществува само дотолкова, доколкото съществува тялото. Тялото е, което чувства,

вижда, чува, спомня си и мисли чрез дадените за това органи. Тъй като нищо, отговарящо на душа, не съществува след смъртта, няма необходимост да се допуска съществуването на място, където тя пребивава. Религията е ненужна и вредна, молитвите са надежда за слабите и нерешителните, пророците са велики лъжци. *Ведите* са пълни с взаимно изключващи се твърдения и са създадени от хора. Ако брахманите твърдят, че жертвеното животно отива направо при боговете, защо не пренасят в жертва своите бащи? Ако човек отива в друг свят след смъртта, защо не се връща, теглен от любов към приятели и близки. Няма бог — върховен създател и управител на света. Няма и причина да си го измисляме, защото той по необходимост е жесток, щом ни изпраща изпитания и ни наказва после за греховете.

Локаятиците насочвали вниманието на хората към непосредственото земно благоденствие вместо към небесното блаженство. Кама или задоволяването на земните желания било пропагандирано като най-висока цел на човешкото съществуване. В резултат на това движение в обществото била инспирирана свободата — личната свобода на всеки индивид, бил той мъж или жена, беден или богат. Будистките възгледи срещу ведическите ритуали, срещу запаметяването и безплодното повтаряне на ведическите мантри, кастовата система, срещу преклонението пред божествата и практиката на аскетизма имат своята основа в този дух на разкрепостяване на човека. Но нещата не спрели до социалната и религиозната свобода. Политиката била проникната от идеите на тази школа, всичко свръхсетивно губело своето очарование, икономиката наред с политическата наука били знанията, заслужаващи специално развитие. Артха или материалното благополучие станало втората главна цел на живота. Тъй като локаята завладяла сърцата не само на обикновени хора, но и на много интелектуалци, широко развитие получили изкуството и отделните науки.

Няма друг свят освен този. Смъртта е край на всичко. Богатството и удоволствието са крайните цели на човешкото съществуване. Това са идеите, които обръщат много хора към земните дела и довеждат до разцвет в много области, но те са и тези, които крият клопката за обществото и индивидите. Успехът на Локаята приключва с развала. Голямата свобода поражда разпуснатост,

върховното блаженство било заменено с чувствени наслади. Учението на Брихаспати приема формата на краен хедонизъм и еротизъм при неговите по-късни последователи. Търсейки спасение от това и от атаките на своите противници, Локаята постепенно изменя на някои от своите принципи, става непопулярна и загубва своето самостоятелно съществуване, погълната от други системи.

ДРЕВНОИНДИЙСКАТА ПСИХОЛОГИЯ И ЕТИКА

Онова, което създава най-много трудности на възпитания в западната система мислител, е индийската психология. Боравенето с понятия като *душа или лично Аз, абсолютно Аз*, постоянното прекрочване на границата между психологията и метафизиката, специфичното за индийската мисъл разбиране за ума и други се оказват онези камъни, които препъват всеки, тръгнал да проникне в това благодатно, но объркващо поле.

Западната психология се ограничава в емпиричното и експерименталното изучаване на съзнанието и неговите действия — усещане, представа, мислене, воля. Идеята за съзнанието се предпочита пред тази за душата като по-осезаема и по-малко мистична. Онова, което се нарича личност или Аз, е всъщност умът. Така умът не е един от аспектите на Аз, а е самият Аз. Освен това той се идентифицира с неговите действия. Това схващане според индийската психология е несъмнено по-ясно, но в същото време и недостатъчно. Пример за това е фактът, че толкова дълго време несъзнателните психически процеси са оставали извън кръга на менталното. Едва с изследванията на Фройд, Юнг и други несъзнаваното получава своето достойно място и е признато, че психичният апарат има своята подсъзнателна и свръхсъзнателна дълбочина, които при това не са независими, а засягат силно неговото съзнателно ниво.

Фундаментално за индийската психология е учението за *манас, прана* и *вак*. *Манас* е умът, *прана* — виталният принцип, и *вак* — словото.

За индийската философия съществува ясно различие между ум и Атман. Умът е това, което осъществява менталните функции. Атман е онова, което остава в качеството си на субект, когато и менталните функции се обективират. За тази философия умът с неговите функции принадлежи към по-ниско равнище на реалността и е свързващо звено

между Атман и света на природата. Ако забравим това, няма да можем да разберем индийската психология. Това че думата Атман в различни периоди се е употребявала, за да обозначи физическо тяло, ум, индивидуално Аз и абсолютно Аз, не променя нещата.

Важно е също да се отбележи, че за индийската философия, с изключение на Локаята, умът не е просто продукт на материята. Той е друга, различна от нея реалност. Но той не е изцяло противоположен на материята, нито е чисто спиритуален. Според Веданта, Самкхя и Йога той е еволюирал от началната, извънредно фина материя. Според Няя и Вайшешика той е субстанция като земята и водата. Според будизма петте елемента, съставлящи света — материя, усещане, съзнание и т.н., заедно образуват ума. Във всички случаи обаче той не се отъждествява нито с материята, нито с духа, макар да е принципно свързан с тях.

Щом умът не е крайният субект на познание, щом менталните процеси не са всичко, което ни е дадено за познание и духовна реализация, естествено трябва да се очаква и друг метод на познание и конкретно изучаване на психическите явления. Това е методът на непосредственото възприятие, на интроспекцията. Разбира се, умът и познатите ни психически процеси не остават извън интереса на индийската психология, защото *манас* и Атман са тясно свързани.

Основната концепция на *Упанишадите* гласи, че Брахман е Атман и че той трябва да бъде откриван в самите нас. Оттук идва тъй характерното за Индия познаване на света чрез самопознаване.

Вак, словото, според различни учения е неотменно средство на всеки творчески акт. Следвайки традицията на *брахманите*, че богът създател използва своя дъх или слово, за да създаде света, всички направления на индуизма разработват свои учения за произхода на звука (*нада*), от който всъщност произлиза този свят. Според едно от тях, когато божествената творческа активност, която е идентична с желанието, вибрацията и ви-талния дъх, създава света, *нада* се издига във формата на мехур, наречен *бинду* (капка), който се разделя на име, наречено *шabda-брахман* (словесен Брахман) и на това, което се именува, наречено *рупа* (форма) или *бхути* (същество). Според друго твърдение *нада* има четири състояния и четири имена. От тях върховното се нарича *пара-вак*, останалите три са съответно

познавателно, междинно и въплътено, а всички те са свързани с нервните кръгове — чакра.

Пара-вик, върховното слово, съответства на Словото в Библията. То всъщност е *шабда-брахман*, невъплътеният, чистият звук, който може да бъде уловен в дълбокия сън. Следващото, познавателното състояние на *нада* е свързано с ума. В своята космична форма то се асоциира с Ишвара. То е своего рода движение към самоопределение, подтиквано от енергията — желание за показване на Вселената в нейната зародишна форма. Междинното състояние на *нада* е свързано с *будхи*, съзнанието или интелекта, и се долавя в състояние на съновидение. От това състояние започва разграничението между индивидуалното и Космоса. В своята космична форма то се асоциира с Хиранягарбха. Четвъртото състояние е състоянието на обикновената, напълно изявена реч, на осезаемите форми и се асоциира с Вираддж.

Съществува определено отношение между *джива* и Космоса. *Джива*, душата, се намира в три състояния — будно, сън и дълбок сън. Зад тях е четвъртото — Атман. В това състояние *джива* става абсолютно идентична с Брахман, изгубва се разликата между крайното и безкрайното, между индивидуалното и Космоса. На първите три състояния на *джива* съответствуват космическите състояния, свързани съответно с Вираддж, Хираня-гарбха и Ишвара, които се свързват с трите по-ниски състояния на звука. Върховното слово, логосът, *шабда-брахман* съответствува на четвъртото състояние на *джива* — Атман.

От тройката *манас*, *прана* и *вак* на *прана* се придава най-голямо значение. За краткост *прана* се определя като витален принцип, но е от пет вида: *прана*, *апана*, *самана*, *удана* и *вяна*. Те именно стоят в основата на съзнателните и несъзнаваните действия на тялото и Космоса. Според една от ранните представи в тялото *прана* обитава сърцето и обуславя дишането: *апана* се намира около ануса и управлява екскреторните функции; *самана* се намира около пъпа и е отговорна за топлината на тялото и за храносмилането и асимилацията; *удана* е в гърлото и на нея се дължат речта и други действия на горната част на тялото; *вяна* обхваща цялото тяло и координира различните му части и техните функции. Споменават се още пет вида *прана*, отговорни за различни други функции. Съществуват и други разбирания за местонахождението и функциите

на видовете *прана*, но същественото е, че тя се смята за породена от Атман и се отнася към него като сянката към човека.

Тъй като *прана* не е само индивидуална, но и космична сила, споменатите ѝ пет основни вида се свързват с различни космически съставки. *Прана* в този план е Слънцето, *вяна* е въздухът и т.н.

Тясно свързано с учението за *прана* е това за *чакри-те* или нервните кръгове, по които тя се движи.

Още *Упанигадите* имат определено разбиране за нервната система. Според *Прашна-упанишада* от сърцето тръгват сто и един *нади* (нерви), всеки от които се разклонява на още сто, а всеки от последните на още седемдесет и две хиляди. В по-развита форма схващането за нервната система и *чакрите* се среща в *Тантрите*. Същественото тук е, че крайната истина може да бъде постигната чрез овладяване на движението на *пра-на*. Това всъщност е процес на координация между Космоса и индивида. В действителност онова, което свързва микрокосмоса с макрокосмоса, е *прана*. Затова сетивата и *манас* могат да грешат, но истината, постигана чрез овладяване на *прана*, е абсолютна.

Прана като енергия на Атман, Шива или Вишну се нарича *кундалини* и лежи като латентна сила, навита подобно на змия в *муладхара-чакра* между ануса и гениталния орган в най-долния край на нервния път *сушумна-нади*, минаващ по гръбначния стълб. *Кундалини* е натрупана космическа сила. За да постигне крайната реалност в себе си, която е едновременно индивидуална и космическа, човек трябва да възбуди *кундалини* и да я накара да се придвижи все по-нагоре по нервните кръгове, докато достигне най-високата точка в мозъка между веждите, мислена като хилядолистен цвят.

Освен *муладхара-чакра* има още пет сплита: кръстен, лумбален, кардиален, ларингиален и тъй нареченият *аджня-чакра* — между веждите.

Шестте центъра контролират петте основни елемента в природата, заедно със съответстващите им сетива и ума. И тъй като човекът и природата се намират в неразделно единство, става възможно въздействието на индивидуалните психически процеси върху обективни процеси във външната природа. Това обяснява редица парапсихични явления.

Различните школи имат близки, но различни разбирания за начина и степените за постигане на крайната реалност в така очертаните психологически механизми. От особен интерес е доктрината на *Упанишадите* за петте обвивки, в които Атман е обвит, след като ги е излъчил от себе си. Отвън навътре те са съответно обвивката на материята, на живота, на съзнателната дейност, на интелекта или разбирането и обвивката на блаженството. *Тайттирия-упанишада* казва, че всяка следваща обвивка е душа на предходната, която се явява негово тяло. Така че няма нищо зад блаженството, което е Брахман. Тази доктрина се отнася не само за космическото същество, но и за индивида. По отношение на него така наречените обвивки са съответно неговото физическо тяло; петте органа на действие и петте вида *прана*; умът и петте сетивни органа; разсъдъкът и петте сетивни органа и накрая, онова индивидуално, но и всеобщо, най-съкровено и неосъзнато, което обитава в човека и е независимо от телесните и менталните функции, пулсиращо в дълбокия сън като блаженство. Онова, в което обективното и субективното са слети в едно. Това са петте равнища на реалността, които трябва да бъдат преодоленни, за да се постигне Атман.

Адвайта-Веданта говори за четири състояния на Атман в индивидуален аспект — будно състояние, съновидение, дълбок сън и състояние на чист Атман, съответстващи на четирите космически състояния — Вирадх, Хиранягарбха, Ишвара и Брахман. Според нея индивидът има три тела — физическо тяло, фино тяло и каузално тяло. *Прана* контролира функциите на физическото тяло. Умът и сетивата са най-тясно свързани с нея. По време на съня със съновидения и на дълбокия сън *манас* оставя физическото тяло на грижите на *прана*. По време на съновидение активно остава финото тяло и не умът без тяло, а умът с финото тяло съществува в съня и оперира с фините елементи на обектите. В дълбокия сън пък остава активно каузалното тяло. През него изчезват вътрешното чувство, умът, интелектът, а финото тяло се запазва само в потенциална форма. По време на прераждането физическото тяло се изоставя завинаги, а финото тяло се премества от едно физическо тяло в друго. То се състои от съзнателен елемент и личностния елемент Его с натрупания опит от последното и миналите прераждания.

Интересни решения, както вече видяхме, предлага психологията на Йога. За нея когато процесът на обикновеното познание е възпрепятствуван, Атман, който е чист възприемател, възвръща своята истинска природа.

Ако за съвременната психология съновидението е така или иначе репродуктивен психичен процес, за индийската психология, това не е така, макар че и за нея сънищата се дължат до голяма степен на впечатленията, останали от нашето будно състояние. При съня човек няма съзнание за тези впечатления и по това сънят се отличава от паметта. Но въпросът е, че за съвременната психология всичко започва и свършва със съзнанието и неговите функции, докато за индийската има нещо друго по-широко и по-сложно като процес, наричано *виджняна*, което действа и в будно, и в състояние на сън. В съня човек е в своето фино тяло и неговият свят се състои от фини елементи. В прехода от будно състояние към сън физическото тяло остава на грижите на *прана* и умът заедно с останалите ментални функции е привлечен и използван в съня. По време на дълбокия сън физическото тяло остава под въздействието на *прана*, но умът и сетивата са оттеглени във *виджняна*, а самата *виджняна* в зародишно състояние влиза в т.нар. „причинно тяло“. Последното е несъзнателно и непроявено състояние на индивида и неговия свят. То е непроявеният микрокосмос, притежаващ всички сили, които съставят света на индивида, но в латентно състояние. Така светът на сънищата е различен от този на будното съзнание, двата са несвързани. Това е и причината времетраенето на съня да не бъде съпоставимо с времетраенето на процесите в будното състояние.

Изложеното разбиране на съня е може би най-разпространеното, но не е единственото даже за ортодоксалните философски учения. Що се отнася до будистите, те не отдават значение на различието между физическото и финото тяло в процеса на съня. За тях само *манас*, но не и сетивата, действа по време на сън. Будистите имат свой принос в класифицирането и характеризиранията на съновиденията. Според тях има четири групи съновидения: съновидения, дължащи се на органични и мускулни неразположения; повтаряне на предишни съновидения и такива, дължащи се на предишни преживявания; съновидения, дължащи се на внушения от спиритични агенти; пророчески съновидения. Първите две групи не отговарят на фактите,

пророческите са винаги достоверни, сугестивните могат да бъдат достоверни или не в зависимост от това дали спиритичният агент изпраща вярно или невярно внушение.

Индийската психология отговаря по интересен начин и в много случаи твърде оригинално на въпроса за погрешното възприемане — илюзията и халюцинацията. Неин принос в световната наука е учението за *раса* — естетическата наслада, родствена на върховното блаженство от постигането на божествената същност. Но фундаментално значение за самата нея има проблемът за удоволствието и болката, от чието решение на практика зависи и насочването на нашата воля в позитивен или негативен план. В повечето системи се срещат дълбоки анализи на удоволствието и болката, заедно с обуславящите ги емпирични и морални условия. Твърде забележителна е темата за болката, съдържаща се в удоволствието, и обратно. Но важно тук е да се подчертае, че те, заедно с всички емоции, се разглеждат на основата на тяхната морална и духовна ценност, че едно от главните условия за постигане на освобождение от преражданията е постигането на състояние на пълно безразличие, надхвърлящо всяко чувство за удоволствие и болка.

Трябва да се съгласим, че психологията, която се ограничава с менталните процеси у човека и го разглежда само откъм неговата чувствителност и интелект, без да взима предвид неговите естетически, морални и религиозни идеали и стремежи, вече е доказала своята недостатъчност. Освен това по-дълбокото изучаване на човешката природа разкрива, че структурните и хормоналните влияния, разглеждани в техния чисто биологичен аспект и извън отношението им към менталните фактори, показват много празноти. Всичко това прави схващанията на индийската психология за човешката личност доста актуални и интересни.

В човешката природа има два отличителни аспекта. Единият е аспектът на неповторимостта, който прави всеки човек да бъде той самият и никой друг, вторият е аспектът на приложимост и общовалидност, който образува основата за класификация в науката. Но човешката природа е интегрално цяло, в което тези два аспекта действуват и си влияят един на друг. Аспектът на неповторимостта е все още извън научните анализи. Затова всеки опит за научна класификация на типовете личности остава неуспешен. Човешката

личност е много дълбока и науката досега не е успяла да проникне изцяло в тези дълбини. И въпросът не е само в метода на науката, а и в нейните цели. Всички научни изследвания се осъществяват в края на краищата поради прагматична необходимост, затова и резултатите страдат от определена едностранчивост.

Древноиндийската мисъл се отличава със синтетичен подход и напълно осъзнава слабостите на чисто емпиричните изследвания, пренебрегващи отношението с великото цяло на реалността и стигащи в края на краищата до полуистини. Тя не изключва прагматичната ценност на научния опит, но не го и смята за напълно достатъчен. Тя никога не е изневерявала на диалектиката на явление и същност, без даже да е чувствувала необходимостта да я формулира. Друг е въпросът дали решенията, които индийската мисъл предлага, са приемливи от съвременна гледна точка, че може да бъде обвинявана в голяма доза мистицизъм. Важно е, че в толкова далечни времена се е опитала да постигне по-верни решения.

Независимо от безкрайното разнообразие на индивидите човешката личност не е случайна издънка на несъзнателно еволюиращата природа, а има своите корени, както всичко друго, в едно абсолютно, самосъществуващо съзнание. За това как от Абсолюта, свободен от каквато и да е дейност, изява и промяна се появява Вселената като поле на изява, активност, разнообразие и множественост, стана дума много пъти. Онова обаче, което допринася за формирането на личността, е законът на *карма* или на моралното действие. Всяко същество е определено в своя произход, развитие и съдба от този закон. Раждането, продължителността и ходът на живота не са случайни. Даже гените като детерминанти на индивидуалността на човека са само звено във веригата от причини и следствия, пуснати в ход от *карма*. Именно тя, във взаимодействие с троичната *пракрити*, е отговорна за индивидуалността и взаимоотношението ѝ с нейната среда. Как точно става това, е въпрос, отчасти засегнат, но неизчерпан в своята сложност. За нас е по-важно да си припомним, че цялата индийска философия, религия и наука смятат за ос на преражданията привързаността към живота, *желанието*, а това има своя корелатив в съвременната философска мисъл за „волюта за живот“, във фройдисткото *либидо* и т.н. На желанието или волята за живот се дължат самият произход, растежът, формите на тялото, което вмести

онова, което може да бъде наречено Аз. Желанието, което крие безкраен съзидателен импулс, попада под закона на *карма*, истинския създател на безбройните личностни вариации.

Върху принципа на желанието се изгражда една от най-известните и всеобхватни схеми на класификация на човешките характери.

Съществуват класификации и от други гледни точки. Една от тях е срещаната в *Дхарма-шастра* психо-социологическа на базата на менталните качества и способности, изявени под влияние на *саттва*, *раджас* и *тамас* и *свадхарма* на всяка каста. Друга — на медицинската система Аюрведа, която също приема, че човешкото устройство във всеки конкретен случай се дължи на съотношението на трите *гуни*, и търси причините на всяко заболяване в нарушаване на съотношението между тях, проявено като дисбаланс на течностите в организма. Тъй като за индийските мислители индивидуалните човешки същества, както и всички други неща в света, никога не са изолирано явление, а винаги в отношение към космическото цяло, чиито различни сили си взаимодействуват и им въздействуват, астрологията се ползува с дължимото уважение, а астрологическите класификации на човешките характери — със значителна популярност.

Казаното за индийската психология като че ли внушава мисълта за предопределеността на всяко действие, в това число и на моралното поведение на човека, а оттук и идеята за стеснените граници на индийската етика. Наистина, подобно на индийската психология, тя се развива в лоното на философските системи, но това съвсем не е пречка за нейното богатство и оригиналност. Напротив. Тя сякаш се крепи върху няколко парадокса или, което е по-точно да се каже, развива своите учения въпреки на пръв поглед няколко неблагоприятни изходни позиции.

Известно е, че истинската етика започва, когато е налице свобода на индивидуалната воля. Но ако например се приеме абсолютистката позиция на Адвайта-Веданта, според която светът на нещата не съществува реално, тогава не може да се говори за свобода на волята на съществата, които също нямат реално битие. По-нататък. Допускането на закона на *карма* от почти всички системи като определящ човешките действия сякаш не оставя много място за свобода на волята, защото според строгото му тълкуване миналият

живот на всеки индивид има решаващо значение в определяне на неговите действия през настоящия живот. Казано по-точно, действията, които човек е способен да извърши през настоящия живот, зависят не само от това какво той желае да направи, но и от това каква способност е наследил благодарение на моралните резултати от действията (кармите) през неговия минал живот. Не по-малко застрашителна изглежда една доведена до логичен завършек теистична позиция, според която единственият истински деятел, чиято воля се осъществява в световния процес, е бог. И наистина конкретното, ограниченото във времето и пространството не може да противоречи на законите на безкрайното. В противен случай Вселената би била арена на борба между бога и човека. Тъй като това е недопустимо, трябва да се приеме позицията, че единствено божествената воля е тази, която се осъществява в световния процес, човекът е оръдие в ръцете на бога и не може да реди нито своята съдба, нито бъдещето на световния процес.

Забележително е обаче, че моралните проблеми са били най-задълбочено разглеждани и интересно решавани от всички направления на индийската мисъл. Това, че светът не се управлява от случайността, е било прието от почти всички, но това, че моралните действия заемат такова забележително място във формирането на световния процес, е вече твърде характерна черта на индийската мисъл. Има още нещо твърде интересно: за първи път в Индия се появяват религиозно-философски системи, които са изцяло моралистични по характер, но приемат, че моралът не се нуждае от теистична подкрепа, че може да бъде основан на вроденото предразположение на човека към добро или към социална съвместимост на индивидите.

Големият интерес към етическите учения се корени преди всичко в социалната структура на индийското общество. Строгата кастова организация, различните степени в живота на човека трябвало по необходимост да ориентират нейната морална философия към реалностите на социалната ситуация, несрещана никъде другаде по света. Що се отнася до споменатите неблагоприятни изходни позиции, трябва да се помни, че индийската мисъл винаги се е борила с тенденциите на абсолютизиране на предопределението под каквато и да е форма и е подчертавала личната свобода на волята и личната

отговорност на индивида. Ако бог беше в края на краищата отговорен за човешките прегрешения, тогава доктрината за трансмиграцията би изгубила своя смисъл, но тъкмо тази доктрина за безкрайните превъплъщения според моралните действия управлява живота на човека и обществото в Индия безброй поколения. Човек е творец на своята съдба, защото чрез подходящи стъпки може да анулира моралните последици от своите действия в този живот и така да предотврати покъл-ването на кармичните семена през следващия.

Голямото значение, което индийците отдават на моралното действие в световния процес, има своето начало в най-ранни времена. Още *Ведите* формулират един забележителен принцип: че Вселената се управлява от реда (*рита*) и истината (*сатя*). Според ведическата мисъл първите продукти на божествената воля са именно редът и истината, което означава, че те вече са действували, преди да е имало видим свят и общество. Каквито и различни качества да били съзирани във ведическите богове, те неотменно притежавали две — подчинявали се на реда и били пазители на закона. Затова и *Ведите* се разглеждат като първоизточник на дхарма, ще рече на закона, дълга, добродетелта и религията, взети заедно или поотделно.

Подобно на други религии ведическата приема, че връзката между човека и висшите сили била прекъсната от нашествието на греха, и проповядва, че човешкото поведение се следи постоянно от тези сили. Бог Варуна е пазителят на морала, Слънцето е неговото око. Той е невидимият свидетел на всички грехове. Прекъснатата връзка между бога и човека може да бъде възстановена с помощта на признанието и покаянието, а продължаването на неморалните действия със сигурност ще доведе до провали в живота и болести.

През т.нар. „период на брахманите“, по-късен пласт във ведическата литература, вярата в силата на *мантрите* нараства. На преден план излиза вярата, че е налице непосредствена връзка между действията и техните плодове. Постепенно се лансира учението, че в думите и действията съществува някаква мистична сила, която всеки трябва да отчита при изпълнение на своите религиозни и морални задължения. Към края на този период преобладаващата мисъл се ориентира към противоположния полюс, като взема размишлението, съзерцанието като главно средство за постигане на духовния идеал на човешкото съществуване. Но заслугата за това е на целия

предшестващ период, потърсил менталната страна на религиозната и етическата практика.

Упанишадите са крайъгълен камък на индийската духовност, тъй като утвърждават широко разпространената вече вяра в трансмиграцията на душата и в закона на *карма*. Ученията на *Упанишадите*, на будизма и джайнизма се базират върху горната доктрина, затова лесно ще разберем, че нещо трябва да се е случило, за да се постави ударение върху етическата страна в духовния живот. Това нещо е загубването на вярата във ведическите богове. В будизма и джайнизма те или изчезват изцяло или получават подчинено съществуване. Гибелта на боговете обаче не довежда до рухване на морала. Новите учения налагат повече строгост, поощряват в различна степен отшелничеството, порицават прекалената привързаност към нещата от живота. За първи път в религиозната история на човечеството се появява такава ситуация, при която моралът не само не се нуждае от поддръжката на вярата в боговете, не само не се разпада, но и получава огромна вътрешна жизненост. Нещо повече. Последващото блаженство, както и да се нарича то, се свързва само и единствено с моралните действия на човека. Не външното богослужение, не молитвите, а моралният живот е този, който единствен може да ни възнагради, и затова човек трябва да разчита единствено на себе си.

Доколкото човек мисли, че човешките действия се контролират от нуждата да се задоволят изискванията на боговете, свещените писания като израз на божествената воля определят моралните задължения. Религията в този случай остава извор на морала, а божествената воля — детерминанта на дълга. Съществува широка и съвсем не за подценяване система на брахманисткия морал. Преобладаващата част от мненията обаче е в полза на схващанията за изначалност и вечност на моралния закон като нещо, което функционира без намесата на божеството, и за това, че самото творение се контролира от реда и истината. Казаното така или иначе е отдалечаване от чисто теистичното разбиране.

В това русло лежи и разбирането на Мимамса и то е обяснимо, като се има предвид абсолютизирането на свещените текстове в тази школа. Освен на позитивните предписания тя набляга и на забраните и ограниченията. Приемайки за дадено, че случаите за съблазън са

много, а човешкото разбиране и воля са слаби, моралистите от тази школа смятат, че първото изискване в морала е съпротивата срещу лошите примамки. Много по-трудно е да накараш хората да вършат добро, отколкото да ги възпреш от злото. Слабостта е така присъща на човешката натура, че се налага постоянно припомняне на опасността от преминаване на моралните граници. Твърде рядко обаче човек е лош по природа. По-скоро той притежава вродена доброта и само ограничеността на интелекта довежда до лоши постъпки. Той извършва лоши постъпки с мисълта, че те водят към добро. Отгук се стига до извода, че за да бъде човек добродетелен, е необходимо да бъде просветен, че добродетелта е знание за порока.

Особеност на индийската етическа система е значителното място, което в нея се отделя на физическото здраве и физическата чистота. Не е за учудване, че грехът понякога е схващан като вид физическо омърсяване, което може да се отстрани чрез обливане или напръскване с вода. Това се среща и в други религии. И въпросът е не само в това. Известно е, че практиката на Йога се прилага не само от последователите на тази школа. Самодисциплината, социалната съвместимост и духовното самоусъвършенстване са основните пътища за постигане на освобождение. Разпространено е убеждението, че състоянието на тялото влияе непосредствено на ума, затова се изисква не само дисциплиниране на ума, но и контрол на тялото. Чистота, здраве, концентрация на сетивните органи, оттегляне на сетивните органи от дадени обекти, регулиране на дишането, приемане на определени пози — всичко това е насочено към едно: контролиране на ума, прогонване на своеволните мисли и постигане на медитативно състояние.

Не по-слаб етически смисъл има отношението на системата *тантра* към човешкото тяло, според която различни божества или различни форми на едно божество обитават различни части на тялото, а човешкият организъм се разглежда като истински свещен храм. Идентифицирането с божеството може да стигне дотам, че поклонникът да почита своето тяло като инкарнация на бога.

Сред материалистите и някои други школи е разпространена теорията, че социалните предписания са крайната детерминанта на моралното поведение. Тъй като хората в голямата си част са предразположени към добро и се стремят да го следват, те много често

се ръководят от обичая. Във всеки случай на съмнение човек не би сгрешил, ако следва обичаите на своето семейство, местност и общество. Щом крайната цел на моралното поведение е да се поддържа социалното равновесие или социалният мир, не бива да се върши нищо, което би ги разстроило. Този възглед се базира на допускането, че колективната мъдрост не може да греши и че индивидуалната преценка невинаги е безопасен критерий за морална ценност. Но тъй като обичаите са различни на различни места и в различно време, в някои отношения етическата относителност е неизбежна. По-опасното е, че социалните закони и обичаи могат да станат ограничени и да не оставят място за просветеното съзнание и реформаторското усърдие. Затова преобладаващото разбиране е, че не общественото съгласие или обичаи трябва да определят моралното поведение, а законът на моралния живот, такъв, какъвто го огласяват мъдреците, пророците и светците. На това разбиране, както видяхме, противостоят теистите, за които всезнанието принадлежи единствено на бога, на вечното същество, незасегнато от какъвто и да е вид незнание, грях или неспособност. Но тъй като божеството има неизменен възглед за неизменните добродетели и законите на морала, моралните закони са неизменни предписания. По своеобразен начин теистите абсолютизират свещените текстове, доближавайки се до Мимамса.

Следва да бъде отдадено заслуженото на индийската концепция за етическата относителност. Днес вече за всички е ясно, че едно действие може да бъде разглеждано като морално на едно място и като неморално на друго. Освен това нашето разбиране за морално и неморално се е променяло през вековете, като все повече се е съизмервало с човешки мотиви и по-малко с постоянни и отвлечени норми. Индия също е преживяла промени на моралните концепции. Но е успяла да избегне социални сътресения при установяване на новите. Нека припомним неотменния дух на търпимост и появата на цели нови учения без религиозни преследвания.

Моралните задължения са в пряка зависимост от степента на придобитото духовно съвършенство. Институтът на кастите и степените на живота позволяват да се признае относителността на моралните задължения за различните групи хора и за различните степени на духовен живот, в които те се намират, като всяка по-горна

каста или всяка следваща степен на духовен живот включва основните задължения на по-нисшите и прибавя нови. Заедно с това хората, успели да видят суетата на земното съществуване, се смятат за свободни да не следват някои социални обичаи и начини на религиозно почитане. Така например според Веданта мъдрецът, който е осъзнал своето единство с Брахман, не се е смятал за длъжен да съблюдава обикновените религиозни задължения, да почита личностния бог и да се разглежда като негов поклонник. Такъв бог е необходим за ума и сърцето на хората, свързани с практическия живот. В края на краищата нито почитаният, нито почитащият имат някакво самостоятелно съществуване. А етиката, религията и философията имат единствената цел да помогнат за реализирането на крайното единство, на абсолютното съществуване. Според такова разбиране знанието и добродетелта напълно съвпадат, доброто и злото престават да имат някакво значение за оня, който е преодолял границата на двойствеността.

Вече говорихме за видовете морални действия и за резултатите от тях според различните религиозни и философски школи. Остава да добавим някои обобщения към казаното по различни поводи за индийската ценностна система.

Рядко можем да си дадем сметка дали нещо е ценно, защото го желаем, или го желаем, защото е ценно. Във всеки случай ценността е свързана с желанието и това я отличава от обикновения факт. Ценностите, които могат да бъдат реализирани, са неизброими, но индийската мисъл ги групира в четири: *дхарма* (добродетел), *артха* (материално благополучие), *кама* (удоволствие) и *мокша* (духовна реализация). Това в края на краищата са мотивите, които управляват човешкото поведение. От тях първите три се смятат безусловно за ценности на живота и са известни като *триварга*. *Артха* обединява икономическите ценности, *кама* — психологическите и *дхарма* — моралните. *Артха* е в известен смисъл помощна ценност, защото удовлетворява една или друга нужда на човека. Самото удовлетворение е *кама* и е същностна ценност. *Артха* и *кама* се преследват не само от човека, но и от всички живи същества, в първия случай съзнателно и инстинктивно, във втория — изцяло инстинктивно. Съвсем друг е случаят с *дхарма*. Тя е присъща единствено на човека. Точно затова се смята, че тя превъзхожда първите две и е, така да се каже, ценност на

душата. За краткост ще припомним, че според едно от многото разбирания *дхарма* включва култивирането на девет добродетели: неувреждане, искреност, честност, чистота, контрол на чувствата, милосърдие, себеограничаване, любов и въздържаност. Някои от тях са насочени към доброто на другите, защото човек винаги е част от обществото, а други — към усъвършенствуване на собствения характер и воля.

Един от централните въпроси в тази ценностна система е какво е отношението между *дхарма*, *артха* и *кама* или, както обичаме да се изразяваме, какъв живот следва да водим. Тъй като *артха* е само средство за *кама*, въпросът може да се сведе до това какво е отношението между *дхарма* и *кама*. Ако *кама* е удоволствие, то без съмнение е желано от всички. Въпросът обаче е, че не всичко желано е желателно. Болният например може да желае дадена храна, която не е препоръчителна с оглед на неговото здраве. Така също удоволствието в дадени случаи може да изглежда истинска ценност на живота, но в действителност да не е или даже да бъде тъкмо обратното. Как тогава да се отнасяме към различните удоволствия. Отговорът се налага сам: като изхождаме от *дхарма*. Тъкмо това качество на *дхарма* като критерий за разграничаване на добрата и лошата *кама* я поставя над последната, а също и над *артха*. Разбирането ѝ като регулативен принцип е изключително важно за индийската философия на морала.

Индийските философи разсъждават върху това дали същността на карма се ограничава с функциите ѝ на регулатор или има цел в самата себе си. Съществуват два различни възгледа, утвърждаващи двете възможности. Според втория, незасегнатия, *дхарма* е същностна, а не инструментална ценност, и има цел във и за самата себе си. Ако има морален принцип, той трябва да бъде абсолютен и независим от нашите желания и нежелания и трябва да бъде следван от уважение към самия него.

Концепцията за *дхарма* се променя изцяло, когато тази ценност се разглежда в съотношение с останалите три, включително *мокша*. Ако в отношението си към *артха* и *кама* тя направлява и рационализира човешката практическа дейност, ако препоръчва частично отказване от *кама*, в съчетание с *мокша*, тя вече ратува за тотално отказване от *кама* и за одухотворяване на всички действия в стила на *Бхагавадгита*, т.е. за пълна незаинтересованост от плодовете

на всяка дейност. Тя изцяло престава да бъде регулатор на *кама* и се разглежда като инструментална ценност за пълно пречистване на всички ниски и егоистични импулси у човека. Самоовладяването е непосредствената цел на *дхарма*. Нейната крайна цел е духовната реализация или *мокша*. Това е абсолютната ценност, която се състои не просто в покоряване на емпиричното Аз, но и в осъществяване на истинското Аз.

Така доброто е едно от двете основни средства за постигане на *мокша*. Другото е истината. Истината за това какво е Аз и в какво отношение е то към останалата реалност. Философската, научната истина, интелектуалната убеденост са нещо необходимо, но съвсем недостатъчно за постигане на крайната цел, *мокша*. Нужно е проверка на истината за реалността и в това, както видяхме, се състои една от най-интересните страни на индийския духовен живот.

Що се отнася до природата на *мокша*, според едни тя е абсолютно блаженство, според други — отсъствие на каквато и да е болка и страдание. Тя може да бъде реализирана както приживе, така и посмъртно.

ИНДУИЗЪМ

IV в. е повратна точка в религиозната история на Индия. Обновената ортодоксална религия излиза на преден план, а будизмът и джайнизмът западат. Този процес трае дълго, чак до XII в., когато будизмът изчезва напълно от страната, а джайнизмът се запазва само в отделни области.

Няколкото столетия преди това се формират шестте философски школи. Като самостоятелна теистична система в ортодоксалното направление се оформя и шиваизмът. Чрез идентифициране на бог Кришна с ведическия бог Вишну бхагаватизмът е спечелен окончателно за ортодоксалната вяра. Променената в този дух религия навлиза дълбоко в съзнанието на народа чрез *Махабхарата* и *Рамаяна*.

От този момент започва новият период — т.нар. „век на Пураните“ или векът на индуизма в собствения смисъл. Това е тържество на ортодоксалната вяра над не-ортодоксалните школи. Но ортодоксалната вяра не е вече старият брахманизъм. Тя включва отделни елементи от ведическия култ и различни сектантски религии като шиваизъм, шактизъм и вишнуизъм, както и някои по-малки религиозни секти. Две са главните характеристики на религиозното развитие през този период: самостоятелно развитие на главните религии от ортодоксалното направление и засиленият дух на синкретизъм в него. В самото начало на този период се осъществява систематизиране на новите религии в многобройни текстове, наречени Пурани, които имат за основа утвърдените вече философски и космогонични представи, но дават изобилие от нови митологични сюжети и ритуална практика. В същото време все по-силно се проявява духът на помирение и съгласуване на старата брахманистка религия със сектантските религии от ортодоксалното направление, чийто най-ярък израз е споменатата вече концепция за Тримурти — изявата на върховния бог в три форми: Брахма, Вишну и Шива.

Основните черти на индуизма се оформят още с ранните *Пурани*, но през този период от около осем века индуизмът като цяло и

отделните религии в него имат сложно историческо развитие. Най-важната особеност на по-късното развитие е появата на изродени елементи в религиите, които общо, макар може би не съвсем точно, се обозначават като *тантризъм*. При все че е по-близко свързан с шактизма, някои от характеристиките на тантризма, като мистични ведически вярвания, еротични ритуали, прекомерно почитане на *гуру*, понякога водещо до неприличие и разпуснатост на морала, се наблюдават повече или по-малко във всички главни религии с изключение на джайнизма.

Почитането на образите на божествата със съответни ритуали и издигането на огромни храмове за тях става една от видимите особености на религията от този период. Индуизмът като цяло печели популярност освен всичко друго и със закрилата, която получава от страна на императорската династия на Гуптите.

Вишнуизмът като най-разпространена религия има за основа три главни пласта: доктрината Бхагавата, системата Панчаратра и комплексът от сказания за Криш-на като покровител и пазител на пастирите, намерил своето най-високо развитие в култа към Радха-Кришна. Тъй като вече проследихме зараждането и развитието на бхагаватизма, ще започнем с най-ранните представи за бог Вишну и тяхното последващо развитие и сближаване с останалите.

Малко са упоменаванията на този бог в *Ригведа*. В тях той е представен като един от великите богове, но никога като най-великия. Той е една от проявите на Слънцето, обгръщащо Земята с лъчи от светлина. Изразява дневния и годишния път на земното светило. По приумица на боговете главата му е отделена от тялото и се е превърнала в слънце. Неговата по-късна връзка с *чакра* или диска напомня Слънцето, а тази с птицата Гаруда — ригведийската представа за Слънцето като крилата небесна птица, също насочва към неговия соларен характер.

Твърде интересна и много популярна е представата на *Ригведа* за трите стъпки на Вишну, според която той, непобедимият пазител, прави три стъпки във Вселената и с това установява вечните закони — *дхармите*. С тези стъпки са свързани трите пространства, две от които се наричат земни, а най-високото — познато само на себе си и на *сурите* — стои като око, фиксирано в небето. Това е обиталището на Вишну, невъзприемаемо за хората и недостъпно за птиците, където

боговете се наслаждават и където се отправят онези от хората, които търсят тяхното царство. Според други близки представи трите стъпки са трите периода в пътя на Слънцето — изгревът, зенитът и залезът, или трите изяви на светлината в различните сфери: огън на земята, светкавица в атмосферата и Слънце на небето. С нарастване значението на Вишну в пантеона на трите стъпки се придава духовно значение и те вече бележат различните етапи към духовна реализация — самоконтрол, себеотрицание и самоосъществяване.

В качеството си на воин Вишну често е свързан с Индра и двамата се разглеждат като господари на света. *Ригведа* го нарича зародиш на *рита*, или реда, което може да означава също жертвоприношение или морален закон. Това трябва да е причината в по-късната литература да го свързват с жертвоприношението и да го наричат с различни имена, които означават все същото.

В късноведическия период Вишну е вече най-велик между боговете, поне за една част от народа, пазител на зачатията и помощник на забременяването. По-късното му отъждествяване с Кришна има своето основание още в *Ригведа*, където е наречен *гопи*, пазител на кравите или пастир, а неговите селения — обиталище на много рогати, пристъпващи леко крави. По всяка вероятност сравненията на този бог с плякосващо животно и представянето му като крадец на сготвена каша имат неарийски произход. Всички тези легенди, заедно с представите за нарастващото значение на този бог стоят в основата на една част от митологията на епоса и Пураните.

Решителна крачка към индуисткия облик на този бог представлява идеята за *бхакти*, с която той отначало независимо от Кришна започва да се свързва. Както вече знаем, сложната и механизирани система на жертвоприношения на ведическите арийци не удовлетворявала религиозните нужди на всички части от народа, особено след по-широкото смесване на арийското с предарийското население. Това води до религиозни размишления от различен тип, които намират израз в *Упани-шадите*. Според някои учени именно тяхната идея за *упасана*, или ревностната медитация, която преувеличава обекта на медитиране и го представя във величествена форма, за да възбуди той възхищение и любов, довежда до идеята за *бхакти*. Трябвало да минат още няколко века, за да може свързаният вече с тази идея Вишну да се идентифицира с нейния истински

носител Васудева-Кришна. И това става около началото на нашата ера, когато се появяват иконографски изображения на Вишну-Васудева.

Панчаратра, или култът към Нараяна, навлиза във вишнуизма отчасти самостоятелно, но предимно чрез бхагаватизма, чиято съставна част е. Най-ранно свидетелство в полза на идентифицирането на Нараяна с Вишну идва от V в. пр.н.е. *Тайттирия-араняка*, текст от ведическия период, съдържа по-късна, но достатъчно древна добавка, в която Нараяна, Васудева и Вишну се споменават като един и същи бог. Към II в. бхагаватизмът започва да се нарича *панчаратра-агама*, където *панчаратра* означава пет сезона, а *агама* — популярен култ, в който словесните формули и приношения на плодове, цветя, храна и напитки се съчетават с преклонение пред божеството, вместо декламация на мантри и жертвоприношения в огън. С този именно култ е свързана идеята за присъствие на бога в иконографските образи, намерила по-късно отражение в храмовото служене. Култът постепенно се усложнява с цел да осигури достъп и непосредствено общуване с бога. Така, между другото, се проправя път за литературата, позната като *агама* и *тантра*.

Важна особеност на вишнуизма през периода на Гуптите е почитането на *аватари* — въплъщения на Вишну. Произходът ѝ може да се търси още в късната ведическа литература. Преминала през няколко етапа на развитие, тя се появява отчетливо в *Гита* и по-късно в *Пураните*. Базира се, както изглежда, върху стари предания за странни животни, притежаващи тайнствени благотворни сили. Затова в най-ранните етапи Вишну се идентифицира с различни животни, които не са познатите от други религии зооморфни образи на бога, остатък от тотемизма. Предполага се, че върху идеята за аватарите е повлияла и будистката концепция за предхождащите Гаутама буди. Забележително е, че аватарите се свързват със спасителни или благодетелни мисии в света на хората.

По-близка или по-далечна връзка с тази теория има доктрината за *вюха*, една от основните в старата система *панчаратра*. Според нея бог Васудева в своя върховен аспект е най-висшият обект на *бхакти*. Той създава от себе си *вюха* — обусловения дух Самкаршана, а също и *пракрити*, първичната материя, позната ни от философията на Самкхя. От връзката на Самкаршана и *пракрити* израства *вюха-прадюмна*, а също и *манас* — интелектът. От комбинацията на *прадюмна* и *манас* се

появява *вюха-анирудха*, както и *ахамкара* — елементното съзнание. От връзката на последните две се появяват елементите с техните качества и Брахма, който създава от тези елементи Земята и всичко, което тя включва. Докато Васудева притежава шестте идеални качества — всезнание, всесила и т.н., всяка от неговите три еманации притежава само по едно от тях. И всяка от тях носи името на обожествен герой от клана на Васудева.

В *Гита* и други части на *Махабхарата* Вишну е представен като идеално божество и могъщ спасител на човечеството, възплъщаващ се от време на време в човешка или животинска форма за поддържане равнището на справедливост в света.

Броят на аватарите в различни времена е различен. Пураните посочват обикновено десет, но често в тази цифра включват различни имена. *Бхагагата-пурана* дава четири списъка, всеки от тях различен, и твърди, че аватарите са безброй. Един от списъците включва Брахма, Бараха, Нарада, Нара и Нараяна, философа Капила, Яджну, джайнисткия тиртханкара Ришабха, древния цар Приту, лекаря Дханвантари, ведическия мъдрец Вяса, трима герои с името Рама, Кришна, Буда и други. Този списък, както и другите, още веднъж показва стремежа на вишнуизма и индуизма изобщо да примири и обедини различни вери и учения.

Друга характерна черта на вишнуизма е концепцията за Лакшми или Шри като сподвижница на Вишну. Шри-Лакшми е позната от времето на *Ведите* и според *брахманите* е пълна с богатства, от които боговете я ограбват. Като жена на Вишну се явява доста късно, през първите векове от новата ера. Още по-късно, след империята на Гуптите, като жена на Вишну главно в източните части на страната се явява Сарасвати. Смята се, че става дума за гръцко влияние, но също и влияние от учението на Самкхя за *пуруша* и *пракрити*, мъжкото и женското начало в света. Във всеки случай религиозната практика, свързана с тази богиня и с останалите женски божества, търси опора най-вече в споменатата доктрина.

Най-важното развитие на вишнуизма е нарастването на *панчаратра-самхитите*, които дават пълно изложение на вярата, убежденията и практиката на тази религия. Известни също като *Тантри* и *Канди*, *панчаратра-самхитите* обхващат повече от двеста работи и имат значение предимно за религиозната практика.

Доктриналните въпроси и митологията на вишнуизма се съдържат главно в *Пураните*, най-значими от които са *Вишну-пурана* и *Бхагавата-пурана*, довеждащи до логичен завършек ученията на *Гита* и *Махабхарата* в нейната част *Нараяния*.

Вишну-пурана съдържа подробен разказ за Кришна като пастир и за неговите младежки игри. *Бхагавата-пурана* концентрира вниманието си върху пастирския живот на Кришна и неговите любовни забавления с топите. Но най-забележителната ѝ черта е нейният екзалтиран тон на *бхакти*. Пламенният емоционализъм, свойствен на средновековния вишнуизъм, води началото си от тази велика творба.

В най-чист вид религиозната любов се проявява в южната част на страната. Освен *Бхагавата-пурана*, написана около VII — VIII в., почти в същото време тук се създават прочутите религиозни песни на алварите, посветени певци на вишнуизма. Тези високо поетични произведения печелят такава слава, че някои ги наричат *Веда на вишнуизма*, а техните автори биват обожествени. Движението на алварите е изключително емоционално в противовес на метафизичните търсения на други секти. Алварите вярват в нетрайността на мирските наслаждения и в освобождението от прераждания-та чрез съединяване с Вишну посредством любовно самоотдаване на неговата воля. Естествена последица от такава интерпретация на *бхакти* е безразделният монотеизъм. Те са фанатични почитатели на Вишну и макар че го наричат с различни имена, имат предвид един бог. Той е вечен, безкраен, безсмъртен и създава даже Брахма и Рудра. Той е семето на Вселената и нейната душа. Одушевеното и неодушевеното съществуване са само негови форми. Той е вездесъщ и неизмерим. Даже *Ведите* не могат да го обхванат. Той е знание и блаженство, интелект и любов. Неговата милост към човечеството го прави аватара, без той да загуби своята безкрайна природа. Макар че е върховен Брахман, той се ограничава в образи. Освен създател на Брахма и на Вселената, той изпитва постоянна любов към всяко живо същество. Неговата лесна постижимост помага на човека да прекоси без трудности океана на трансмиграционното съществуване. Той е видим във всяка *аватара*, но най-вече в Кришна, сподвижника на пастирите.

Алварите застъпват познатата вече концепция, че индивидуалната душа е само форма на абсолютната, затова идеята за „мен“ и „мое“ трябва да бъде отхвърлена. Много от разсъжденията в тази посока се съгласуват напълно с Гита, но е интересно да се подчертае, че макар за тях тялото да е пречка за съединяването с бога, то не е безполезно, защото разкрива милостта на бога към човека.

Това учение предоставя религиозна утеха на всички. Медитацията е достъпна на хора с определена подготовка, докато пътят на любовното самоотдаване на бога не познава ограниченията на знанието, социалния статус и т.н.

Другата забележителна страна на южния вишнуизъм е израстването на школата на философите акарии. За разлика от алварите те базират своето учение на санскритски и тамилски писмени източници. Освен това не разчитат само на *бхакти*, а прибавят *джняна* и *карма* като пътища за постигане на бога. Стремят се да съгласуват *Ведите*, *Упанишадите* и *Гита* с тамилските песни на алварите. Това са ортодоксални брахманисти, преминали през различни етапи на ортодоксалната вяра и водещи живот за пример на своите последователи. Всички празници, обреди, обичаи и ритуали на шри-вишнуизма са изградени върху правилата, заложили от тях.

Един от споменатите вече велики ведантисти от XI в. — Рамануджа, е представител на тази школа. Продължавайки усилията на своите предшественици акарии, той поставя вишнуитската религия на сигурна философска основа. Монистичната доктрина на най-почитания ведантистки философ Шанкара е силно предизвикателство към култа *бхакти*. Ако има само един абсолютен дух и всичко друго е нереално, няма място за преклонение на индивида пред бога, тъй като двете са едно и също. На това Рамануджа противопоставя пълно и критично изложение на философията Вишишта-Адвайта или на ограничения монизъм, за първи път предложена от неговия предшественик Ямунакаря. Тази философия разглежда индивидуалната душа като атрибут на абсолютния дух, но различна от него. Тя обитава в сърцето на човека и поради това може да бъде обект на преклонение. Рамануджа следва догмите на Гита що се отнася до начина на добиване на освобождение, но *бхакти* за него не е толкова безгранична любов към божеството, колкото продължителна медитация, предписвана от Упанишадите. Другият голям ведантистки

философ и поклонник на вишнуизма — Мадхва, разглежда бога като коренно различен от индивидуалния дух. Той прави много за ограничаване влиянието на Шанкара и за полагане на вишнуитската вяра на решителна дуалистична основа.

Рамануджа следва повече или по-малко васудевизма на старата система *панчаратра* с нейните четири *вюхи*, признавайки идентичността на Васудева с Вишну и На-раяна. Мадхва игнорира Васудева с неговите *вюхи* и разглежда абсолютния дух като Вишну. Така вишнуизмът заема мястото и абсорбира окончателно по-старата религия на Вхагавата.

Култът към Радха-Кришна няма почти никакъв отзвук в южния вишнуизъм. Твърде малко се набляга на пастирския характер на Вишну. Заслугата за широкото популяризиране на този култ се приписва на северния вишнуизъм, поставен за първи път на здрава философска основа от друг един философ, Нимбарка. Философията му е компромис между тази на Рамануджа и Мадхва. Той смята, че бог е едновременно идентичен и различен от индивидуалния дух. Нимбарка е защитник на старата и чиста доктрина за *бхакти* и естествена последица от това е широката защита на култа към Радха-Кришна, наложил се впоследствие като една от най-характерните страни на вишнуитската религия. Голяма заслуга тук има също така поемата *Гита-Говинда* на бенгалския поет от XI в. Джаядева.

Духът и характерът на вишнуитската религия не биха могли да бъдат разбрани докрай без онези особености, които културата на Тантрите внася в тях. Но за това ще говорим малко по-късно.

Шиваизмът се споменава като отделна религиозна секта през II в. като Шива-бхагавата. Като доста разпространена секта под името Пашупата за него се говори в частта *Нараяния* на *Махабхарата*. Теистичните идеи на тази религия обаче се появяват доста по-рано в *Шветашватара-упанишада*, произведение, което в много отношения напомня *Бхагавадгита*, но е създадено по-рано от нея. Още тук Шива е издигнат над всички божества с ясно определен конкретен характер и, което е много важно, със силно подчертано личностно отношение с неговите почитатели. Той е вечният и неизменен абсолютен, неподлежащ на описание, но е и твърде конкретен за своите последователи: бог на всички богове, изпълнен с добро, но и способен да наказва, велик създател, разпределител на дарове, начало на боговете, Рудра, велик

всевиждащ, върховен господар, пазител на живота и собствеността на своите почитатели. Той се постига чрез истинско въздържание, с което идва и освобождаването от всички земни връзки. Няма нищо друго за познаване и няма никакъв друг път. Никой не е в състояние да постигне края на страданията, без да познае този бог. Пълното преклонение пред бога и също така безрезервното почитане на гуру са главните условия за следване на истинския път. В по-нататъшното си развитие шиваизмът усложнява детайлите на доктрината, възникват различни местни варианти на култа, водещи до появата на различни школи и секти, но основите на учението, положени от споменатата *Упаниша-да*, се запазват и до днес. Трябва обаче да се признае, че тъкмо развитието на учението и на култа превръщат шиваизма в една от най-интересните религии в Индия, разпространена далеч извън нейните граници в тъй наречената Голяма Индия, Архипелага и Средна Азия. Шиваизмът показва близко родство с магията и Йога, както и постоянна тенденция към аскетична ревност. Култът му не е единен и включва твърде различни практики от най-спокойно лично общуване с божеството до най-отблъскващи крайности.

Макар произходът на тази религия да се губи далеч в неизвестното, смята се, че тя възниква от сливането на две линии на развитие — арийската и предарийската.

Колкото и спорни да са писмените доказателства, ние вече знаем, че Шива като божество се почита от населението, известно като носител на културата от Долината на Инд. Той е страшно божество, фалическо по изображение, почитан с омилюващи ритуали. Почитателите на *линга*, фалоса, главната емблема на шиваизма, се порицават от Ригведа и срещу тях се търси намесата на Индра. Разкриването на няколко предисторически реликви с фалически характер от различни части на страната, в това число и в халколитните археологически находища Харапа и Мохенджодаро, показва, че фалическият култ, свързан с шиваизма, е широко разпространен в предведическа Индия.

От друга страна, Шива като имена божество е неизвестен на древните ведически химни, макар с него да се обозначава едно от многобройните племена. Всичко това навежда на мисълта, че Шива е чуждо на ведическата култура божество. Името му обаче постепенно започва да се употребява, за да обозначи ведическия бог Рудра, бог на

ужасите, който трудно се поддава на оилости-вяване. Още в ранни ведически времена се стига до сливане на двете божества под името Рудра-Шива, като Рудра от Ригведа определя в решителна степен характера на по-новия бог. Последният носи лък и стрели, като по-късният Шива е украсен с огърлици. Концепцията за него постепенно се разширява, особено след появата на *Тайттирия-самхита*, която събира в едно всички концепции от ранната ведическа епоха. Тя поставя началото на ново развитие, което намира своята най-висока точка в *Шветашватара-упанишада*. Това, че някои черти на неарийската религия, в случая фали-ческият символ, са запазени в шиваизма, макар характерът на Рудра да е от решаващо значение за тази симбиоза, не бива да ни учудва. В действителност приемането и включването на някои чужди вярвания са цената за разпространение на всяка религия. Тук е мястото да отбележим, че т.нар. „тантрически ритуали“ нямат пряка връзка с фалическият култ на завареното население, че *линга* е символ на Шива, надживял времето, което ги разделя. И още нещо: догмите на шиваизма за трите същности — бог, душа и обвързаност, т.е. идеята за прераждането, се набелязват още в твърде ранната *Шатаруд-рия-самхита*. В началото шиваизмът изпитва известно влияние от страна на Самкхя и практиката на Йога, но по-късно развива свои собствени черти.

Махабхарата свидетелствува, че учението на сектата *пашупата* — най-старата форма на шиваизма, разпространена в Северна Индия, най-напред се проповядва от Шива-Шрикантха, вероятно човешко, а не митично същество, което по-късно започва да се смята за *аватара* на Шива. Негов — може би непряк последовател — е Лакулиша, живял по всяка вероятност по време на Патанджали. За няколко века до времето на Гуптите Пашупата натрупва значителна литература, наречена *агама*, чиито текстове продължават да се допълват и развиват по-късно. Според някои учени тези произведения са стари колкото *брахманите*, а може би и по-стари. За шиваизма те имат същия авторитет като *Ведите*. Според преданието те съдържат сто хиляди стиха, Някои са написани под формата на диалог между Шива и неговата сподвижница Ума. Една част от тях дискутира философията на шиваизма, друга се занимава с ритуалите, където музиката, архитектурата, танцът, скулптурата заемат особено важно място. *Агамите* следват логическата система на Няя-Вайшешика, но

класификацията на *таттвите*, основните принципи, се базира на Самкхя. Всъщност двадесет и четирите *таттви* на Самкхя и дванадесетте собствени на шиваитите стават основата на шиваистката философия. Идейното и култовото развитие на шиваизма под формата на Пашупа-та до времето на Пураните може да бъде проследено именно чрез тази литература. Даже терминологията на шиваизма не би могла да бъде разбрана без тях.

Следващият пласт шиваистка литература се представя от *Шива-пураните*. От всичките осемнадесет първични Пурани шест са изцяло посветени на шиваистката религия, а от тях *Шива* и *Сканда-пурана* са най-важните. *Линга-пурана* представя философията на почитане на Шива в неговия символ *линга*. Шиваисткият пура-нистки комплекс има енциклопедичен характер, развива теистичните идеи на тази религия и обогатява най-вече нейната митология.

Култовите изображения на Шива ни представят един твърде сложен образ, формиран постепенно в продължение на много векове. За да се разгадае той, човек трябва поне отчасти да познава богатата митология, свързана с този бог и съдържаща се най-вече в епоса и *Пураните*. В процеса на продължителна асимилация в него са синтезирани черти от различни арийски и неарийски божества с техните собствени култове и функции. Тези черти понякога противоречиво се преплитат в образа на Шива и се отразяват в неговите епитети. Шива е яростен, милостив, възплъщение на времето и на водната стихия, принасят му човешки жертви. Той е изстребител на демоните, унищожавач с една стрела крепостта на асурите Трипура. За своите индуистки адепти той е висшето същество, олицетворяващо съзидателните и разрушителните сили във Вселената, велик бог, велик господар и същност на всичко. Възплъщение на космическата енергия и на световния ред е неговият оргиастичен танц *тандава*, който той изпълнява върху тялото на убития от него демон Апасмара. Отзвук от борбата на шиваиз-ма с други вярвания е митът, според който със своя танц Шива покорява десет хиляди враждебни аскети. Преди това той убил изпратения срещу него тигър и направил от кожата му наметка. Змията, използвана в борбата срещу него, той поставя като огърлица на шията си, а антилопата стиска навеки в лявата си ръка. Това са и едни от постоянните атрибути на неговия иконограф-ски образ.

Съзидателните аспекти в образа на Шива са въплътени в основния му символ — *линга*. Изображенията на *линга* във вид на каменна колона, поставена върху *йони* — женския полов символ, — се срещат из цялата страна и са главен обект на култа. Същите съзидателни аспекти на бога се съдържат в представянето му като двуполово същество с дясна мъжка и лява женска половина.

Като бог разрушител Шива влиза във върховната индуистка триада, но разрушението, както вече знаем, не носи оня изключително негативен смисъл, който му придава обикновеното съзнание. Въпреки това с този аспект са свързани много ужасяващи черти в образа и в култа и тук въображението на вярващите няма граници. В свитата на бога влизат мъчители, зли духове и вампири. В този ред са и страшните същества, еманация на самия бог — хилядоглавият и хилядорък Вирабхадра, изтръгнат от езика на Шива, чудовище с лъвска глава, друго с гигантски кучешки зъби, опасно с черепи и змии, излезли от черепа на самия бог.

В качеството си на велик аскет Шива е изобразяван гол, тялото му е посипано с пепел, косите са навити купообразно, носи гривни от змии и огърлица от черепи, седи върху тигрова кожа и е потопен в дълбока медитация.

Богът често е изобразяван с трето око на челото, което изразява неговата вездесъщност, а също и погубваща сила. В косите му е въткнат лунният сърп и през тях протича реката Ганг, която богът подпрял с главата си, когато се спускала от небето, за да не разруши с тежестта си Земята. След като изпил отровата от океана, застрашаваща да отрови и изгори Вселената, шията му посиняла и той бил обграден от огнен кръг. В някои изображения е представен с четири или пет лица и с четири ръце, в които държи тризъбец, малък барабан във формата на пясъчен часовник, топор с череп в основата, лък, мрежа и антилопа. Негово ездитно животно е бикът Нанда.

Цялата символика е краен израз на една в много отношения традиционна, но и твърде своеобразна философия, без която шиваизмът не може да бъде разбран. Тази религия, разбира се, има отговор, свой или зает от други системи, на всички основни философски въпроси. Тя се гордее с това, че различава тридесет и шест основни философски категории, повече от всички други системи.

А да мислиш повече означава да знаеш повече, да знаеш повече означава да знаеш по-добре, смятат нейните адепти.

Сега ще се опитаме да проследим разбирането на тази система за душите и техните връзки с видимия свят, за бога и неговите функции и за освобождението от преражданията.

Душите са безсмъртни, всепроникващи, всезнаещи и т.н. Но в света на предметите и явленията те са ограничени и малко знаещи. Свързани са с три главни зависимости — *анава*, *карма* и *мая*. *Анава* е вродената нечистота, онова, което може да се нарече първороден грях, ако под това се разбира само някакво несъвършенство. Тя присъствува като зеления окис в медта. Поради това несъвършенство душата разглежда себе си като ограничена, като съставена от атоми. Поради това ограничение на познавателните и волевите сили душите действуват по определени начини, които те приемат като добри или лоши. Тези действия носят последствия, които трябва да бъдат изчерпани, като бъдат изпитани. Последствията от действията съставят следващата зависимост или връзка — *карма*. Но за да се изпитат последствията и да се извлече знание от това, трябва да има обекти за наслада и средства за познание и наслада. Те се предоставят от *мая*. *Анава* и *мая* имат противоположни функции. Докато първата затъмнява, втората просветлява. *Анава* обвързва, *мая* освобождава. Но това просветление и освобождение, дължащо се на *мая*, е много ограничено. Знанието, придобито в този процес, е измамно.

Бог е чист, всемогъщ, всезнаещ, милостив, свободен от всякакви ограничения. Той има пет функции: съзидание, опазване, разрушаване, укриване и даряване с милост. Последната е кулминация на всички. Душите по своята природа са единоръчни с бога. Но техните сили са скрити от безначалната *анава*. Цел на божиите функции е да се премахне затъмнението и да се разкрие тяхната истинска същност. Неведението на душите може да бъде премахнато отчасти чрез телата, органите на познание и т.н., предоставени от *мая*, с други думи, от физическия свят около нас. С тази цел бог предприема сътворението и опазването на света. Подпомогнати от телата, средствата и обектите за познание и наслада, душите трансигрират, придобивайки и разходвайки *карма*, събирайки опит и постепенно преодолявайки силата на *анава* да затъмнява. Този прогрес не е нито еднакъв за всички, нито неизменен. Различните души изискват различно време за

пречистване, понякога се връщат назад, тъй като отъждествяването с материалния свят и неговите наслади е твърде силно. Процесът на трансмиграция е много тежък. Необходимо е периодически да се дава почивка на пречистващите се души. Отпадащата енергия на *мая* се нуждае от възстановяване. Затова бог периодически предприема разрушаване на света и това не е израз на негова жестокост, а на милост. Защото разрушаването е нещо като всмукване на материалния свят в божествения абсолют.

Душите, оставени на себе си, може да не се ангажират в дейност, водеща към пречистване. *Анава* като не-интелигентна не е активна. За тяхно добро душите трябва да бъдат накарани да действуват, търсейки удоволствия в този свят, като че ли последните са истинско щастие, и илюзорно знание, като че ли то е истинско знание. И чрез своята енергия, наречена енергия на укриването, бог ги кара да направят изначалната нечистота активна. Това е четвъртата функция на бога. Той укрива от тях истинската цел и ги кара да действуват според тяхната склонност, за да намерят в края на краищата сами истинския път и истинската цел.

Когато след продължителна трансмиграция душата е разбрала, че емпиричното добро е толкова преходно и вътрешно безстойностно, колкото и емпиричното зло, и когато стане напълно индиферентна към придобиването както на добра, така и на лоша карма, пътят към освобождение е вече разчистен. Душата престава да си служи с обикновените средства за познание и се обръща към всезнанието.

Потоъкът на божията милост е повече или по-малко бърз в зависимост от способността на душата да го поеме, в зависимост от силата на богопочитане или медитация. Бог се открива и направлява душите. На онези, чиято *мая* и *карма* са вече пресушени и им е останала само *анава*, той се разкрива като вътрешна светлина. На онези, чиято *мая* е пресушена и са останали *карма* и *анава*, той се разкрива в божествена, свръхестествена форма. На душите, в които всичките три връзки са налице и които следователно са най-изостанали в своето развитие, той се представя като наставник или като един от тях. Оттук именно се вижда изключителната роля, отредена на *гуру* — учителя.

Шиваизмът процъфтява с различна сила от II в. пр.н.е. до наши дни. През средновековието в него се оформят две главни направления:

северен, или кашмирски шиваизъм, и южен шиваизъм, известен според различните си центрове на развитие и периоди като тамилски, шива-сиддханта, вирашиваизъм или лингаята. Много неща в догматиката на школите са общи, но те се различават по своята философска основа — първата е монистична, втората — плуралистична. Съобразно с това редица основни въпроси на метафизиката, теорията на познанието и теологията получават различно решение. Ако се възползуваме от разгледаните досега въпроси и вземем за пример постигането на *шиватва*, или крайната духовна реализация, състоянието на Шива, ще видим, че кашмирският шиваизъм разглежда *шиватва* като пълно сливане на съществуването с Шива, докато южният — като реализация на единството по същество между тях въпреки различното им битие. За южния шиваизъм освободените души продължават да съществуват като такива, тъй като ако се слоят с бога, не би имало кой да се наслаждава на освобождението. От доктрината за освобождение на северния шиваизъм трябва да се очаква подчиняване на всички форми на богочитане и медитация на знанието, нещо твърде неприемливо за *сиддханта*.

Шактизмът е третата най-разпространена религия в индуизма. Култът към Шакти:, сподвижница на Шива, се основава на философията на Самкхя, според която духът или Пуруша, идентифициран с Шива, е пасивен, докато *пракрити*, отъждествявана с Шакти, е пораждаща, а също и материална причина на света. По силата на тази зависимост Шакти (букв. сила, мощ, енергия) се извисява над Шива. Шактизмът отдава особено значение на присъщата сила на звуците, оттам на магическите срички или *мантри* и на наличните в човешкото тяло голям брой проводници на окултна енергия — *нади*, както и на споменатите вече центрове на космическа енергия, *чакри*. Шактистите възприемат и практикуват мистичните форми на Йога; вярват в магическата сила на диаграмните символи на божествата, където квадратът, триъгълникът и кръгът имат особен езотеричен смисъл; развиват системата на ритуалистични жестове с пръстите.

Идеята, че абсолютът като неактивен се свързва с динамичния принцип, за да създаде Вселената, съвсем не е нова. Тя стои в основата на шактизма, но не е негово владение. Това е една от най-продуктивните и най-интересните идеи в индийската култура,

породила мощен пласт в нея, известен като *тантра* или тантрическа култура. Доктрината на тантризма обагря традиционната брахманистка религия и късния будизъм. Но доколкото се разгръща през най-силния период от възхода на индуизма, тя го повлиява твърде дълбоко, и то не само под формата на шактизъм. Нещо повече, твърди се, че самият произход на *тантрите* като специален клас литература и на Тантра като специален начин на религиозна практика е най-тясно свързан с възникването на шиваизма и *панчаратра*, макар философската основа да идва от Самкхя. *Панчаратра* остава ограничена в своето развитие, така че шиваизмът е този, който предлага истински благодатната почва за развитие на тантра. Така или иначе, тантра прониква всички религии и култове на индуизма, при това не като присад, а като негово същностно ядро.

Поемайки риска, неизбежен за всяко обобщение, можем да кажем, че като религиозна практика тантра е един вид обръщане към духа на ведическата ритуална традиция. Това може да изглежда парадоксално, но е и обяснимо, защото всяка религия носи в себе си възможността да се прояви повече или по-малко в магическа форма. Точно такъв е случаят с религиите от кръга на индуизма, а и на останалите извън него.

Каквато и да е природата на ведическото жертвоприношение в по-ранния период, то се развива постепенно в определено магичен акт, независим от боговете, самодостатъчен, способен да предизвика добри или лоши последствия. Изходната позиция на тантра в основата си е същата. Тантрическата *садхана* (религиозна практика) е насочена към добиване на превес над силите на природата чрез екзотеричен ритуал от ведически тип и чрез езотеричен ритуал, включващ елементи на Йога, с главната цел да се постигне съединяване на двата принципа — Шива и Шакти. Само че тантра използва нови символи, опростява ведическия ритуал и усложнява езо-теричната част на религиозното служене. Така че в тантрите се развива най-характерната страна на ведическата религия. След силното влияние на *бхакти* тук боговете не са забравени, не са пренебрегнати, те са почитани, но са и главният обект на магическо въздействие..

Езотеричният ритуален поврат се набелязва още в *брахманите* и *упанишадите*, но се осъществява напълно в *Агамите*, появили се като завършен клас литература през първите векове и през периода на

Гуптите. Агамите, или Шива-тантрите, както още ги наричат, имат ритуалистичен характер и са насочени към постигане на освобождение от самсара. Те се обръщат не към старите богове, а към Шива. Следващият период от развитието на тантрите е представен от друг кръг литература — ямала. Тя отразява голямото развитие на тантрическата садхана, осмисля тантрическите традиции и въвежда голям брой култове на нови богове и богини, включва в себе си широк кръг местни култове, като запазва ортодоксалната традиция и първенството на главните индуистки божества. Според самите източници тази литература се групира в три потока, свързани с трите шакти на Шива и характеризиращи се с преобладаването в тях на трите гуни — саттва, раджас и тамас, Тантрите от всеки клас следват своя линия на садхана. В същото време продължават да се развиват набелязаните още в Агамите две линии на тантризма — екзотерична и езотерична. Първата е свързана повече с шиваизма и поставя ударение върху пълното себеотдаване на Шива-Пашупати, като има за цел освобождението от самсара, а втората — с шактизма, която набляга не толкова на крайното освобождение, колкото на овладяване силите на природата чрез добиване на конкретно знание за тяхното действие. От X в. литературата на шиваизма престава да се разглежда като тантристка и Тантра остава трайно свързана с шактизма.

Най-обща представа за влиянието на тантра върху различните религии в индуизма и извън него може да ни даде литературата, свързана с всяка от тях. Така например през разглеждания период в шиваизма се наброяват над четиристотин основни, вторични и спомагателни съчинения, във вишнуизма около триста и четиридесет, стотици са съчиненията на по-малките индуистки култове, голям е броят на будистките тантри, които в периода на неговия упадък все повече се смесват по характер с тези на останалите религии.

Като религиозна литература тантрите имат за свой предмет практическите методи за постигане на последната реалност. Тантрическата садхана се основава на вярата, че истината може да бъде постигната във и чрез тялото. Открояват се следователно два принципа: първият е, че истината, която трябва да бъде постигната, обитава в тялото на човека, и вторият — че истината, която обитава в тялото на човека, следва да се постига посредством тялото. За тази

система последната реалност не е абстрактен принцип, трансцендентен по отношение на Вселената, а е присъщ на последната. Затова човешкото тяло не е пращинка в безкрайната редица от неща в нея, а резюме на Вселената, микрокосмос в отношение към макрокосмоса. Според тантра във Вселената няма нищо, което да не се съдържа в човешкото тяло. Съществува пълен паралел между физическите процеси във Вселената и биологическите процеси в тялото на човека. Системата стига дотам, че се опитва да локализира Слънцето, Луната, големите планини и острови от външния свят в тялото на човека. Времето във Вселената с неговите отрязъци като ден, нощ, месец, година се сравнява с движението на жизнения дъх — *прана*, в тялото. Човешкото тяло е проява на същата енергия, която изпълва външния свят, и истината, която може да бъде постигната в тялото и чрез тялото, е истината, която изпълва Вселената. Затова тялото е най-доброто средство за постигане на Вселената.

Тантра свързва своята *садхана* с Хатха-Йога, чиято практика е насочена не към добиване на физически способности и окултни сили, както обикновено е прието да се мисли, а към трансформиране на тялото в съвършен инструмент за постигане на истината. Тя вярва, че различните нервни центрове представят различни *таттви* или основни принципи, но че тези *таттви* се намират в латентно състояние, от което може да ги извади Хатха-Йога с нейните методи на дисциплиниране и контрол. Всъщност самата Хатха-Йога е в голяма степен продукт на тантризма и съвършеното познаване на физическата система на човека, както и на процесите, чрез които тази система се превръща в съвършен инструмент за постигане на крайната истина, е едно от най-забележителните постижения на тантра.

Според индуистките тантри Абсолютът, който е неутрален по природа, има два аспекта — статичен и динамичен, идентифицирани, както вече отбелязахме, с Шива и Шакти. Шива е чисто съзнание, неизразимо с нашите представи за качества. Той е статичният или негативният принцип. Шакти е космическата енергия и като такава — динамичният или позитивният аспект на Абсолюта. Нито Шива, нито Шакти отделно са крайната реалност. Те всъщност са неотделими. Крайната реалност е състояние на неутралност, резултат от съюза на двете. Важно е обаче да се отбележи, че съюзът между Шива и Шакти

в едни условия води до най-високо състояние на неутралност, която можем да си представим като безкрайно блаженство, а при други — до изява или манифестация на света на предметите и явленията. Когато Шакти доминира в съюза с Шива, това става причина за създаване на видимия свят. Но когато Шакти се издига до Шива в процеса на завръщане на света към неговото начало, настъпва период на неутралност, на безкрайно блаженство и спокойствие. Съюзът, който предопределя обвързаността на човека с кръговрата на преражданията, предопределя и неговото освобождение.

А как се проявяват космическите сили в микрокосмоса на човека? Според тантра *таттва* или принципът Шива-Шакти лежи в тялото на човека. Шива е в най-горния център, церебралния; Шакти — в най-долния, *муладхара*. *Садхана*, разбирана като религиозна практика или Йога-дисциплина, се състои в задвижването на *шакти* от най-долния плексус и издигането ѝ нагоре, докато се съедини с Шива. Вярва се също, че дясната страна на тялото е обиталище на Шива, а лявата — на Шакти. Оттук, между другото, води началото си концепцията за Шива като полу-мъж, полу-жена. Основният нерв в дясната страна, наречен *пингала*, по който протича *апана*, представя принципа Шива, докато левият, известен като *ида*, по който се движи *прана*, представя принципа Шакти. *Садхана* се състои в съединяване на Шива и Шакти чрез съвършено смесване на двата потока и неутрализиране на техните функции в средния път, наречен *сушулна*, което довежда до пълно равновесие на двата потока. Според друго разбиране мъжът представя Шива, а жената — Шакти. При тяхното съединяване съвършеното блаженство, настъпващо в резултат на строга дисциплина и йогически контрол, води до съвършен покой, което е състояние на Абсолюта.

Цялата философска основа на тантра и на индуизма изобщо навежда на мисълта, че религиозната практика, пътищата за постигане на висшата реалност са различни за различните хора. Тантра класифицира човечеството в три групи: такива с *дивя*, или с божествено предразположение, други с *вира*, или с героично предразположение, и трети с *пашу*, или с животинско предразположение. Съобразно с това тя дава детайлно описание не само на основните групи и множеството подгрупи, но и на религиозната практика за всяка от тях. Тя повтаря известното вече

разбиране, че обикновената човешка интелигентност не може да възприеме върховното същество, което е крайната реалност или *парататтва*. Брахман, който е всезнание, неизразим и безтелесен, не може да бъде почитан от обикновения човек. Затова с усилията на мъдреците хората създават определен образ на бога или, както се вярва, бог се разкрива като форма в услуга на своите поклонници. Невъзвисените го виждат като образ, онези, които знаят Атман, го виждат навсякъде. Различието между хората в случая е духовно и изменчиво. Според тази система съществуват седем степени на усъвършенствуване, като последната естествено е самото постигане на Кула или Брахман.

В очите на много несведущи тантра изглежда аморална сексуална практика, само външно религиозно санкционирана. Макар да не липсват и такива тенденции, особено в по-ново време, макар да се правят опити да се придаде духовен смисъл на стоящи твърде далеч от религията сексуални занимания, като система на религиозна практика тантра не заслужава такава репутация. Храна за подобни представи дава схващането на системата за тялото като обиталище и средство за постигане на висшата реалност и в по-голяма степен може би разпространената практика на *чакра-пуджа* или на *панча-макара*, известна още като петте „М“. Под това се разбира приемане на вино, месо, риба, зърнени ястия и сексуално събиране (всички тези думи на санскрит започват с „м“). Всички те имат свое духовно значение, тъй като онова, което човек приема, е *таттва*, или принцип. И смисълът му е, че всичко, което той върши във всекидневния живот, се превръща в акт на богочитане. В ритуала участвуват еднакъв брой мъже и жени, седят в кръг и произнасяйки мистични мантри, приемат последователно петте таттви. Участващият в ритуала е изпълнен със съзнанието, че доставя угода на божеството в себе си. Той гледа на виното и месото като на Шакти и Шива и съзнава, че виното, което ще приеме, ще доведе до изява на блаженството, каквото е Брахманът в него. Всяка чаша той пие с рецитация на подходяща мантра. Така е и с останалите *таттви*. Тъй като нищо във видимия свят не става без комбинация на две неща, даже съзнанието е невъзможно без това; *майт-хуна*, съвкуплението, символизира единството, което е зад цялата дуалност, отвъд човешкото възприятие, достъпно само за освободените приживе. Пренасянето на тази *таттва* на божеството

означава отказ от чувството за дуалност, който реализира скритото единство.

През периода на *Пураните* (III — XII в.) в религиозното развитие на Индия намират място множество по-малки секти, почитатели различни божества, но всички в руслото на индуизма. Повечето от тях са свързани с Шива или Вишну. Под различни имена, с добре развита литература и система за богослужение се развиват култовете към Дурга, Ганapati и Сканда — сподвижницата и синовете на Шива, а също и на Нарасимха и Рама — аватари на Вишну. Освен от своите последователи, организирани в отделни секти, те се почитат и от основната маса индуисти. Доста по-голямо значение се придава на две други божества в индуисткия пантеон — Брахма и Суря. За тях се изграждат големи храмове, създават се митове, каменни изображения, както и специална литература. Брахма в случая не е само един от върховната триада, за своите почитатели той е върховен бог. Суря е единственият от големите ведически богове със своя секта от привърженици през периода на индуизма. Съществуват още голям брой божества, почитани повече или по-малко от индуистите заедно с основните. Между тях са Шри, или Лакшми, Ганг, Ямуна, Сарасвати, Ситала, Яма, Кубера. Свое място в популярните вярвания имат различни групи полубожествени същества *якши, гандхарви, наги*. Почти всички малки култове са сериозно повлияни от тантра.

Отделен и специален интерес представлява навлизането на чуждите религии в Индия — християнството, зороастризма и исляма, както и някои реформаторски движения, подбудени или свързани с тях, като религията на сикхските гуру през по-късния период. Придържайки се към темата за индуизма, ще отбележим само развитието на *бхакти* през късното средновековие.

Най-забележителни нови тенденции демонстрира вишнуитският култ към Кришна и Радха, доведен до своето висше развитие от ведантисткия философ Валабхи през XVI в. Усложнените ритуали за почитане на бога, религиозните празненства и фестивали, изпълнени с дух на чувствени наслади, стават характерна черта на религиозната практика. Към това се прибавя все по-малко намиращото отзвук изискване за духовна ревност и висока мяра за морал в сектите. Новото положение се оказва допълнителен мотив за привличане на много последователи, чиито обикновени чувствени наклонности

намират удобна религиозна санкция. Издига се позицията на гуру, духовния наставник, наричан *махараджа*. Неговият дом се превръща в център за почитане на бога и поклонниците се задължават да му предоставят всичко, което им принадлежи. За най-висока духовна цел се смята присъединяването към вечното веселие на Кришна и Радха. Мирският живот не представлява ни най-малка пречка за освобождението, разбирано в горния смисъл. В своята крайна форма тази линия на култа вдъхновява една неприемлива практика и спечелва лоша репутация на вишнуизма. Донякъде като реакция на нея възниква движението на Чайтаня в Бенгал, но с течение на времето Радха получава и в него все по-голямо значение, в резултат на което се стига до известно деградиране на култа. Израз на това е идеалът на някои мъже почитатели да добият женствеността на Радха във физически смисъл. Замяната на Радха с Рукмини или на Кришна и Радха с Рама и Сита в някои райони показва стремежа на голяма част от вишнуистите към възстановяване на култа *бхакти* в неговия чист вид. Независимо от успехите си и в най-ново време вишнуизмът не е напълно свободен от деградирани елементи.

РЕЛИГИОЗНАТА ПРАКТИКА В ИНДИЯ

Индийската религиозна мисъл е толкова своеобразна, че за да я разберем, трябва по-скоро да се освободим от някои наши представи, свързани с християнската култура, отколкото да се опитваме да провеждаме аналогия между тях. Това се отнася и до религиозната практика.

Вярващият индус в много по-голяма степен от всеки друг разглежда себе си като нещо единно с бога и в същото време неговият път към реализиране на това единство е безкрайно по-труден. Неговата борба за постигане на духовно съвършенство е подпомогната от многобройни и добре развити учения, често и от наставник, и в същото време неговата битка със себе си е силно индивидуална. Неговите срещи с бога, както и да се разбира той, са много интимни и това е една от най-характерните особености на индийската религия. Тук няма масови богослужения под ръководството на свещеник. Всеки идва със своята степен на съвършенство, предопределена от *карма*, а значи и със своята духовна мисия. Оттук произтичат както различните разбирания за бога, така и различните пътища за самоосъществяване.

Индийците носят някаква представа за неперсоналния и персоналния характер на божеството. За много от тях бог е Абсолютът — екзистенция, знание и блаженство, безкраен във всяко отношение, неподлежащ на позитивна характеристика, така абсолютен, че би могло да се запита дали изобщо го има, и в същото време така реален, че извън него няма нищо друго. Даже популярните индуистки божества се разглеждат в края на краищата като абсолюти: „Аз съм неопределимият, неизменният и неограниченият от форма, всепроникващият и вездесъщият. Аз съм отвъд обсега на всички сетива, незасегнат никога от ограничения. Аз не съм даже свобода. Аз съм зад всяко относително знание. Аз съм Шива.“ Така богът се самоопределя чрез устата на най-известния ведантистки философ Шанкара.

Освен концепцията за „единствения, неповторимия“ съществуват идеи за неперсоналния иманентен божествен принцип, който разкрива себе си чрез света на предметите и съществата и все пак остава безкраен и без форма. Много индуисти предпочитат такъв божествен принцип пред личностния бог. За разлика от последния той е навсякъде и във всичко. Твърде често обаче не-персоналният аспект се възприема като непостижима абстракция, докато символът или личностният аспект на божеството не задоволяват философското чувство на човека. Оттук почитането или медитацията върху неперсоналния аспект чрез персоналния или чрез символа винаги е било много популярно в индуизма.

Отправната точка в тълкуването на различните начини и форми на богослужение в индуизма дава един от най-големите религиозни философи на миналия век Рамакришна: „Има три вида поклонници. Най-долният казва «бог е там горе» и посочва небето. Средният казва, че бог обитава в сърцата като вътрешен уредник. Но най-издигнатият казва «бог сам е станал всичко, всички неща, които възприемаме, са форми на бога».“

Според индийското разбиране на нас ни е отредено да пребиваваме в света на ограниченото, на символите, които насочват към истината, но не могат да я изразят нито достатъчно вярно, нито пълно. Това, което виждаме, не е светлината, каквато е тя, а само отражение, и то в определени рамки. Възприемането ни е обусловено от обстоятелства. Което знаем, знаем го чрез ограничените възможности на нашия ум и в определените от пространството, времето и причинността граници. Още по-ясно стоят нещата с индивидуалните възможности. Хората се разделят на три групи — едни, в които доминира интелектът, рационалното мислене, други, при които главна роля имат емоциите или т.нар. „образно мислене“, и трети, които се ръководят от своите импулси и инстинкти. Първите намират удовлетворение във философското мислене. За тях практиката на религиозното ритуално служене е непригодна и чужда. Тази група е най-малобройна. Водените от инстинкта са главно децата и хората с детски манталитет. Те не могат да мислят абстрактно, а и емоциите им не са достатъчно развити. Те следва да бъдат приучавани да следват натрупания човешки опит, което с време им донася, така да се каже, вегетативно удовлетворение. Тъй като децата израстват умствено и

емоционално, в тази група в края на краищата остават само хора с пониски ментални възможности и тя също не е многобройна. Най-голямата част от хората заемат пространството между първата и третата група. При тях доминират емоциите, в определена степен тези хора са способни и на абстрактно мислене. Но докато едни от тях притежават подчертано изострена чувствителност, други се нуждаят от по-силни стимули, за да доведат емоциите си до по-високи равнища. *Бхакти*, или емоционалният път за схващане на бога, заедно със съответстващата ритуална практика са предназначени именно за тях. Връщаме се следователно към така настойчиво проповядваната идея на *Бхагавадгита*, че различните хора имат право да следват различни пътища за постигане на бога и да прилагат различни методи, средства и форми. Това е една от най-интересните особености на индуизма.

Но човек търпи развитие, той не е един и същ даже за себе си и в това е най-големият му шанс. Той има правото и получава способността за различни начини на постигане и следване на бога. Встъпващият на духовния път, твърде силно обременен от съзнанието за своето телесно съществуване, гледа на бога като на различен от себе си и го почита като господар, баща, приятел или любим. Постепенно той започва да чувства в себе си едно всепроникващо божествено присъствие, от което неговата душа е част. С напредването на духовното развитие той започва да разбира, че онова, което изглежда като множествено и различно, е всъщност един безкраен божествен принцип. И накрая достига състоянието, в което се усеща като едно с Абсолюта.

Ясно е, че при толкова различно отношение на поклонника към божеството ще има и различни идеи за характера на богослужението и за предназначението на самото служене. Голям е броят на онези, които не могат да се справят без образ или символ. Обаче онова, което създава ред в разбирането за божествеността и в религиозната практика, е концепцията, че бог е един, а неговите аспекти — много. Тъй като е невъзможно да го почитат в цялата му пълнота и съвършенство, хората вземат един или друг негов аспект. За да го направят по-близък до себе си чрез някои от неговите личностни аспекти като Вишну или Шива, те използват различни символи — материални, словесни или ментални, взети отделно или заедно. Шива например е почитан в описания вече образ, но и в много популярния

символ *линга*, който отдавна вече не събужда каквито и да било фалически асоциации у своите поклонници. За тях *линга* е просто неантропоморфен знак на абсолютния дух, който, макар изявен в различни форми, е и трансцендентен. За последователите на Тантра този символ изразява съзидателната енергия на мъжкото и женското начало на Вселената. Вишну обикновено е почитан като четири-ръко божество, което държи раковина, колело, боздуган и лотос, или в своите човешки въплъщения — Рама, идеалния цар и стопанин, Кришна — въплъщението на идеала за хармония, привързаност и негеоцентрично действие в споменатите *аватари*. Салаграма — неантропоморфният символ на Вишну, изразява аспекта *сагуна* на Абсолюта. Това е вид черен вкаменен амонит във формата на яйце със златна жилка откъм вдлъбнатината. Камъкът, намиран в реките и използван без обработка, представя Хиранягарбха, или изначалното Златно яйце, неразчленената първична маса. Още според *Ведите* от това яйце в течение на времето се е развила Вселената. Тази древна представа се намира твърде близо до съвременното научно разбиране за първичната хомогенна светеща мъглявинна маса като начално състояние на Вселената.

Последователите на Тантра, а и други индуисти често почитат божеството под формата на *янтра*, или геометрични диаграми, представящи по мистичен начин тялото на божественото същество. При някои богослужения се използва гърне с вода като израз на безформения, предхождащ всичко дух. Горящият огън също може да представя тялото на бога.

Един поклонник може да почита едновременно популярния образ на бога, образите на неговите въплъщения, различните му символи. Той може изобщо да се откаже от тях, но така или иначе прави свой избор в зависимост от равнището на своя духовен напредък. Един неофит ще се обърне към материалните образи и символи, след време ще потърси звуковите символи, вече достатъчни, за да го осенят с божествената идея. Ако напредне достатъчно, той може да се откаже и от двете и да се съсредоточи в чисто ментално богочитане. Но даже и това може да бъде изоставено, когато в самата мисъл за божеството поклонникът стане способен да изгуби своето Аз като бучка сол в безкрайния океан на съществуването.

Тогава всякакви различия между почитащия и почитания изчезват напълно. Тогава идва пълната духовна реализация.

Но тъй като повечето хора остават в детството на духовното развитие, почитането чрез образи и символи е най-разпространената форма на почитане. Религиозното богослужение от по-ранния период на индуизма е адресирано към триединната манифестация на Абсолюта като Брахма, Вишну и Шива или към последните двама поотделно. По-късно мястото на Тримурти се заема от петорката Шива, Шакти, Вишну с техните възплъщения, Суря и Ганеша (понякога заместван от Сканда или Картикея). Петте главни богове на по-късния индуизъм, между които Вишну и Шива нямат равни на себе си, макар тясно свързани помежду си, вече не представляват онова единство, каквото е Тримурти.

Вече разбрахме, че материалните обекти на почитане могат да имат своя антропоморфна форма, свое лице и т.н. За да се покаже, че са нещо свършено различно от обикновените материални обекти, те често се изобразяват с неестествени и невъзможни черти като четири ръце, полуживотинско тяло и др. Също материални, но не антропоморфни или зооморфни, пределно обобщени са споменатите вече *Шива-линга*, *салаграма* и редица други. Последните представят Вишну, Шива и Шакти, а също и другите главни божества Суря и Ганеша като притежаващи всички божествени качества, но недиференцирани, т.е. като абсолюти.

Много популярно и твърде интересно е представянето на Вишну като Анантасаяна. В тази си форма той е изобразяван в тъмен цвят, легнал върху тройно навитата змия Ананта в средата на море от мляко, потънал в дълбок сън. Лакшми, богинята на богатството, и Бхуми — Земята, са край него. От пъпа му израства лотос, символизиращ създаването, поддържането и разпадането. Негови оръжия са раковина, пламтящ диск, боздуган и лотос. Превозното му средство е блестящата небесна птица Гаруда. Всички символи на божеството почиват върху Йога и Веданта. Самото му название означава всепроникващ. Като такъв той може да бъде мислен само като покоящ се на безкрайна основа, и змията със своите серпантини символизира точно това. Тъй като богът не е нещо отделно и извън Вселената, тройно навитата змия означава също *кундалини-шакти*, т.е. енергията в нас. Неговият сън символизира потенциалното, неразчленено, некинетично състояние на

Абсолютата. Тъмният му цвят означава, че той не може да бъде видян или познат посредством нашите сетива, т.е. че нашата непросветленост не ни позволява да видим Абсолютата, който е винаги в нас. Неговите шакти — Лакшми и Бхуми представят *саттва*, а също и качествата, отнасящи се до сетивата.

Символиката на популярните индуистки божества невинаги е еднозначна. Така например към символите на разрушението у Шива често се отнасят неговият танц върху кладата за кремация, отровата, показана върху шията му, лунният сърп, символизирац времето — разрушител, и др. Като бог на йогическите школи неговата символика получава и по-различно тълкуване. Трите му очи представят Слънцето, Луната и огъня, течащата през косите му Ганг се свързва с божественото питие *амрита*, по-различно значение се приписва на луната върху главата му.

Доста интересна е символиката, свързана с Брахма-Пракрити, или *шакти* на Абсолютата. Разбирана като отделна богиня, тя се представя в антропоморфна форма, но и като обобщен символ — *шричакра*, който всъщност представя двуединния принцип *пуруша-пракрити*. Състои се от девет ограждания: най-външното има формата на квадрат, следващите две са кръгообразни и съдържат съответно шестнадесет и осем листенца от цвят на лотос, петото, шестото и седмото представляват звездообразни фигури, образувани от преплитащи се триъгълници, осмото е самостоятелен триъгълник и деветото е *бинду*, или мъничка сфера. В тази геометрична композиция — *янтра* — са представени различните *чакри* или нервни сплитове на системата Йога съответстващите им *таттви*, като най-външното ограждане се идентифицира с *муладхара-чакра* и свързаната с нея *кундалини*, а следващите съответно с останалите. Сферата в центъра съответствува на плексуса, носещ *акаша*, докато празното пространство в сферата представя ядката, където стоят смесени *пуруша* и *пракрити* и откъдето започва сътворението.

Антропоморфният образ на Шакти се основава на нейната активна роля в сътворението. А тъй като главната характеристика на природата е нейната способност да възпроизвежда, Шакти се изобразява като женско същество. Богинята често се представя седнала в скута на Парамешвара или на трон, чиито крака са Брахма и други богове и чието седалище е самият Сада-шива. Нейни оръжия са лък от

тръстика, стрели от цветя, клуп и остен. Лъкът символизира ума или способността за възприемане, което е много съществено за богинята, отговорна за появата на природата като царство на сетивата; петте стрели от цветя изразяват петте елемента, които въздействуват върху сетивата, за да се получи в резултат знание за предметния свят. Но тъй като знанието може да бъде благотворно или опасно, да бъде използвано за доброто на света или за лошо, примката означава, че човек трябва да се привързва към благотворното знание. Опасното знание трябва да бъде държано под контрол и за тази цел служи остенът. Образът на Шакти, както се вижда, е твърде далеч от сексуално принизяване. Съединяването ѝ като активен принцип с духовното начало е великата първопричина за появата на материалния свят и това не може да бъде сведено до сексуално съединение, макар последното да носи в себе си тайнството на сътворението.

Ритуалите, прилагани в съвременния индуизъм, съдържат елементи от най-стари ведически времена и от по-късното развитие на религията. Всъщност като се изключат няколко ритуала като този за бракосъчетанието, които са по-скоро социални, отколкото религиозни, ведически ритуали вече не съществуват. За да се разграничат обаче най-старите от останалите елементи, се говори за ведически и *агама-ритуали*. Грубо казано, първите са предназначени за постигане благоволения на бога, докато вторите целят единение с божеството. От ведическите форми на богослужение днес са останали само *сомаяга* и *агнистома*, но под влияние на доктрината за неувреждане жертвопренасянето на животни е заменено с това на техни изображения. Наред с използването на ведически химни се прилагат и агамични формули и магически срички. Много широко място заемат и някои похвати на Йога. Така съвременните индийски ритуали са съчетания от различни части на ведическия ритуализъм, йогически похвати — предимно *асана*, *пранаяма*, *нияса*, *дхяна*, и ведантистка философия. Храмовото богослужение не е съборно, макар храмовете да са място за служене на всички. Обръщането на свещенослужителя към божеството не е това на застъпник на хората пред бога. То е по-скоро възхвала на божието съвършенство и призив за благополучието на Вселената. Ако поклонникът иска нещо от бога, то е преди всичко сила и постоянство да следва пътя.

Макар пристъпването към същинското богослужение да носи вече формален характер, то има своето дълбоко съдържание и голяма автосугестивна стойност. Външно то носи всички белези на йогическата практика и е насочено към пълно пречистване на тялото и духа. Поклонникът седи в *падма-асана*, обърнат на изток или на запад. Той пречиства ръцете си до лактите, извършвайки предписаните за тази цел движения и повтаряйки подходяща мантра. След това извършва действия, предназначени да го предпазят от вредни влияния: прави три спускания на пръстите на дясната ръка върху дланта на лявата, като че ли издига въображаема колона пред себе си; с палеца и показалеца на дясната си ръка щраква в осем посоки по окръжността около себе си, а също горе и долу. С други движения той си издига въображаем параван от огън, при което също произнася определени мантри. Така предпазен, той изпълнява *пранаяма* и е готов да съзерцава, използвайки предписаните мантри. Тялото му, вече пречистено, е станало самият бог, поне докато трае богослужението. „*Со-хам*“ (Аз съм Той) казва той мислено при вдишване и издишване, което ще рече, че сега възприема своя дух (Атман) като Абсолют. С тази процедура той всъщност надарява Абсолюта с качества и го съзерцава като своя персонифициран бог, вселен в него самия, в неговата *манипура-чакра*. За да го направи по-възприемаем, с различни положения на пръстите на ръката той докосва шест части на тялото си — сърцето, главата, трите очи, които позволяват да се виждат миналото, настоящето и бъдещето, и т.н. Следва ритуалът на петте приношения и повтаряне името на божеството.

Ако трябва да извърши открит акт на богослужение, който може да бъде гледан от другите, почитащият символично пренася божеството от своята *манипура-чакра* върху материален образ или върху запалена лампа пред себе си, след което изпълнява приношенията. В този случай след завършване на богослужението божеството се пренася отново в *манипура-чакра* на почитащия.

Съществуват три форми на богослужението *агама*: *джапа*, *хома* и *тарпана*. Първата се състои в повтаряне името на божеството или на формули, включващи името. Това е форма на строго лично богослужение, при което не се изисква божествен образ или материален символ. *Хома* е приношение на масло в свещения огън. Тя е остатък от ведическия ритуализъм. Използува се общо взето рядко,

най-вече при почитане на Ганapati. *Тарпана* е почитане чрез приношение пред образа или символа на божеството и е най-характерна при храмовото богослужение. Скритият смисъл на тази ритуална практика е завръщането на Вселената към нейното не-проявено, не диференцирано състояние, което е Абсолю-тът. В своята видима страна това е приношение на петте основни форми на съществуване на материалната Вселена, а с приношението на храна, символизираща недиференцираната *пракрити* — и на самия принцип на живота на Земята. Приношението пред образа или символа на божеството включва вода, сандалова стърготина, цветя, тамян, огън и храна. Зад всяко от тях стои определена *таттва*, или принцип, съпровожда се с изричане на определени мантри. Всяко има свой смисъл, отделен от общия смисъл на приношението. Така например с водата се свързва отношението на познанство между божеството и почитания; със сандаловото дърво — отношението на протекция от страна на бога към служещия, при което божеството се разглежда като доверен приятел; приношението на цветя изразява отношението на служещия към бога като към най-високопочитан господар; тамянът разкрива отношението на любов; светлината — вече осъзнатата истина, че човекът и богът са едно, и накрая храната — крайното тждество на бог и човек. Освен с подходящи словесни формули приношенията се съпровождат и с определени жестове на ръцете (*мудри*), които подсилват вниманието и умствената концентрация на служещия.

Воден от своята главна идея, че един божествен принцип изпълва всичко в природата, че връзки и взаимоотношения съединяват всички форми на живота, както и миналото и бъдещето, индуистът извършва своите приношения в чест на бога, но това ще рече и на мъдреците, на предците, на човечеството и на всички други създания. До такава степен той е обладан от мисълта за все-общност, че в някои от мантрите споменава даже демоните. Тъй като богът всъщност не е извън нещата, индуистът е склонен да почита всичко. И както основателно отбелязват някои индолози, няма нищо в безкрайния Космос и на Земята, което да не може до бъде почитано: Слънцето, Луната и звездите, скалите и камъните, дърветата и тревата, моретата, езерата и реките, полезните животни и смъртоносните влечуги, хората с висока доблест, святост или добродетелност или тези с чрезмерна

порочност, добрите и лошите демони, духовете на предците, измислените същества на седемте горни и седемте долни свята — практически всичко, защото всичко е част от онова крайно цяло, което е Абсолютът.

Твърде голямо място в живота на индиеца, бил той индуист, будист или джайнист, заемат религиозните празници и светите дни. Всъщност всички фестивали, независимо дали са свързани с природата и с нейните вегетативни функции, или имат някаква магическа основа, са религиозни по характер и значение. В това няма нищо необяснимо, като се има предвид индийският начин на живот и мислене. Още разбираемо е, че системата на религиозните фестивали и празници ангажира на практика цялото население и се следва с дълбока вътрешна убеденост. Важно място в индуисткия календар се отрежда на празненствата, свързани с кръговрата на годините и сезоните, нещо типично и за други национални традиции. Индуистката Нова година, празнувана в средата на април, бележи началото на активна стопанска и търговска дейност. С благодарствени церемонии и приношения към всички същества, небесни птици и полски зверове се отбелязва новата оризова реколта.

Движението на Слънцето по еклиптиката, фазите на Луната и отделните дни на лунния месец са внимателно наблюдавани от най-древни времена. За свещени се смятат дните на преминаване от един месец в друг. От всички тях два се радват на особена почит — единият, когато Слънцето навлиза в съзвездието Овен, с което настъпва края на годината, и другият — когато достига Козирог и започва месец *магха*. Фестивалът, посветен на втория ден, се отбелязва в източната част на страната с многолюдно поклонничество, свещени къпания и огньовете на открито. Твърде живописен бил фестивалът в днешния щат Асам, посветен на края на годината и на края на мирянския аскетизъм. Някога тук в продължение на цяла седмица са се редели веселия и ритуални самоизмъчвания, при които желязките били закачвани с вбити в мускулите на гърба куки на въртящи се върху пилон греди.

Луната с многобройните промени на своята форма навсякъде дава удобна възможност за подреждане и съблюдаване на религиозните обреди. В индуисткия календар всички фази на Луната и лунните дни са време за определени церемонии. Всеки лунен ден е предназначен за почитане на някое божество. Така например

четвъртият ден на новолуние от споменатия месец магха е отреден за Ганеша, петият — на богинята на учеността Сарасвати и така едва ли не всеки ден от годината.

Даже привикналите към пищни карнавали ще бъдат шокирани от шумните процесии, от звъна на цимбали, от камбанния звън, от покритите от глава до пети с боя човешки фигури, от взаимното пръскане с оцветена вода като най-красноречив знак за благопожелание по време на един от най-популярните фестивали, наречен Холи. Това е един от големите религиозни празници, в които взема участие цялото население на страната от предимно арийския север до крайния дравидски юг. По-горните съсловия го отбелязват с песни, музика и танци, с обкичване на къщите с цветя и с пръскане на ароматна вода.

Едва ли има обаче друг по-живописен религиозен празник от фестивала Дурга-пуджа в Бенгал. Смята се, че той води началото си още от ведически времена, а богинята, в чиято чест се провежда, Дурга, е обобщен образ на върховната Шакти, майка на Вселената, събрала в себе си силата на всички богове, както и на своите небесни потомци — богините на знанието и богатството и боговете на успеха и мъжеството. Човек трудно може да си представи по-силна религиозна ревност и празнично веселие, по-голяма щедрост и всеотдайност от проявяваните в тези дни, когато сякаш всички възпитавани през вековете качества у индиеца засияват в своята най-чиста светлина. Напук на днешните прояви на отчуждение и устременост към материални блага тук ще се види такова струпване на хора, така близки един на друг и така обладани от съзнанието за добро, както на малко други места. Способността на индиеца да цени и малкото, което има, да не си поставя разкъсващи духа цели, да помни мястото си в природата и обществото, да почита онова, което е над него, и да се усеща едно с него му дава онова душевно спокойствие и цялостност, които се забелязват винаги, но може би най-добре в празници като този.

Около двадесет дни след Дурга-пуджа в цялата страна се провежда Дивали — фестивалът на светлините, посветен на Кали — друга форма на Шакти — и на Лак-шми. В тъмната четиринадесета и в следващата нощ на лунния месец милиони светлини пламват върху парапети, корниз, врати и прозорци, върху покривите на къщите,

върху храмовете, кулите, върху издигнати високо стълбове, по хълмовете и по бреговете на реките. Небето се изпълва с фойерверки и върху малки тръстикови салове по реки и потоци се спускат запалени глинени лампи, които бележат пътя на отделените души към небето.

Много религиозни празници и свещени дни са съпроводени с обредни къпания по бреговете на свещените реки Ганг, Ямуна, Брахмапутра, Кришна и други по цялата страна. С обредни къпания се отбелязват всяко преминаване на Слънцето от един зодиакален знак в друг, промените по неговия път и този на Луната, всеки ден на *пуджа*, или свещенослужене. Особено пригоден за това е денят за почитане на Ганг, когато чрез къпане се пречистват десет групи грехове, извършени чрез тялото, речта и ума. През целия месец *магха* стотици хиляди поклонници се събират при сливането на Ганг и Ямуна. Те се настаняват в колиби и сламени къщички и се къпят три пъти на ден. Аскети и свети мъже се стичат от цялата страна, съблюдават се въздържания, четат се и се коментират свещени текстове. Твърде впечатляващи са ритуалните къпания в духовната столица на Индия, древния индуистки град Бенарес, където пребивават задълго хора от цялата страна, дошли на поклонение или просто за да дочакат края на дните си. Тук ще се видят болни и сакати, които търсят не толкова изцеление, колкото вътрешно единение с бога. Тук човек ще види любопитните чужди туристи и вярващите индуисти и ще оцени колко последните тежат на мястото си, непоколебими в своята вяра, убедени в правотата на своето мислене и своя начин на живот. Те посрещат изгрева потопени в свещените води на Ганг, издигат пълни с вода шепи към Слънцето и я изсипват върху главите си, вярват в пречистването и отново и отново усещат непреходността на Слънцето и водата, на бога и на себе си. Нищо че на брега край тях горят погребални клади.

Освен като част от обредността на различни религиозни празници за свещени къпания на всеки три години се провежда специален фестивал, наричан Кумбха-мела, където се събират милиони отшелници, монаси и водачи на религиозни общности от различни секти в цялата страна. Чрез редуване фестивалът се провежда в Хардвар, Аллахабад, Уджайн и Насик. В Хардвар той трае месец и половина и започва, когато Слънцето навлиза в съзвездие Телец, а Юпитер е във Водолей. В Аллахабад — когато Юпитер е в Телец, а Слънцето и Луната — в Козирог. Положението на дневното светило и планетите

определя времето на фестивала и на останалите две места. Дванадесетата година на всяко място се чествува с особена тържественост. По време на тези празненства може да се видят процесии на живите светци, седящи в пищно украсени паланкини и върху наметнати в сърма и брокат слонове; безкрайни редици от аскети, някои от които голи, често поръсени с пепел, със сплъстени, но чисти коси, навити на висок кок като на Шива, други, надуващи огромни медни рогове. Поклонниците са обсипвани с дарове, храна, облекло и постели.

Всяка религия има своите вдъхновени пророци, светци и водачи, а заедно с това и свои свещени места, където вярващите получават подкрепа и вдъхновение в духовния си живот. Но може би Индия е страната с най-много места за поклонение не само поради своята огромна територия и многолюдно население, а най-вече поради особеностите на своята религиозна култура. Индуизмът, както и религиите извън него, започва да се разпространява чрез асимилиране на по-стари и местни култове, което по необходимост води до увеличаване на сектите. Всяка секта разглежда местата, свързани с името на своя основател, като свещени и с течение на време те се превръщат в места за поклонение. Поради владеещия в Индия дух на религиозна търпимост свещените места на отделните секти започват да се почитат и от останалите, а с време загубват своя сектантски характер и получават всеобщо признание. Затова и много от местата за поклонение са свещени както за индуистите от всички направления, така и за будисти и джайнисти. Забележително е, че на много от тези места могат да се видят храмове на различни религии. Индия, домът на различни раси, култове и култури, живеещи в съгласие, без опити за взаимно подчиняване или изстребване, става избраният дом на разнообразието и на единството. И местата за поклонение илюстрират това по безспорен начин.

Хиляди са свещените места, привличащи поклонници от цялата страна. Районът на Хималаите, по-точно Уттаракханда и бреговете на Ганг, обединява голяма част от тях. Най-забележителни естествено са местата, свързани с живота на Рама, Кришна, Буда, Махавира, както и на редица общопочитани светци и мъдреци. Индийските религии са благодатна почва за легенди, но както се вижда, знаят да ценят и използват реалните факти и събития.

Забележителна е тази практика на поклонничество, тази склонност на вярващия индиец да пътува понякога с месеци, да пребивава дълго и да черпи духовни сили в съприкосновение с обстановката, характерна за времето на почитания светец или мъдрец. Това няма нищо общо с външната показност, нито с обикновените познавателни пътувания. То е вид единение, към което индиецът тъй много се стреми. Затова и поклонничеството тук не е рядко събитие в живота на човека. В същото време то става един от най-важните фактори за образованието на индиеца, като дава възможност на хората, живеещи в най-затънтени кътчета, да опознаят страната. Много от свещените места са се развили в забележителни средища на науката и учението. Бенарес например, с неговите две хиляди светилища и половин милион образи, с прочутия си древен университет, се превръща в жив парламент на религиозните секти и учения. Благодарение на дарителската щедрост на по-заможните поклонници светите места се превръщат в забележителни културни, а също и в икономически средища. Такъв е случаят с Бенарес, Пури, Амритсар и редица други средища, в които се развиват архитектурата, изобразителното изкуство, художествените занаяти. Поклонничеството всъщност е причината, а и материалната основа за издигането на забележителните индийски храмове. Във всяко по-известно място за поклонение се поддържат безплатни кухни, където се помага на нуждаещите се и се обучават социално слабите ученици. Почти навсякъде се провеждат споменатите вече религиозни панаири — *мели*, своеобразни средища за религиозни дискусии, университети и общонационални, регионални или местни изложби на изкуството и художествените занаяти. Поклонничеството, тази тъй своеобразна форма на религиозна практика в Индия, е в същото време една от най-важните причини за постигнатото културно единство в тази огромна и толкова пъстра страна.

В Индия от най-древни времена и до днес религията остава оста, около която се изгражда социалният живот, и той може да бъде разбран само на този фон. За това допринася не само и не толкова вътрешната сила и привлекателност на религиозните учения, колкото установените от векове начини на религиозно учение и възпитание. Забележително е наистина как в миналото, когато днешните средства за комуникация липсват, религиозните учители успяват да разпространяват своите

учения до най-отдалечените краища на страната. Обяснението се състои в това, че огромната част от населението на тази страна е било неграмотно, но никога неинформирано и необучено. Даже днес неграмотният индиец демонстрира изненадващо висока култура, и то не поради навлезлите технически средства, а поради запазената до голяма степен практика на религиозно обучение, което разчита не на писаното слово, а на слуховото възприемане. Навярно за читателя ще бъде интересно да узнае, че санскритската дума за знание, *шрута*, означава „това, което е чуто“. Рецитацията и представянето на текстове стоят в основата на всички способи за популярно обучение, а текстовете на великите епически поеми и най-вече на двата обширни класа популярна литература — *Итихаси* и *Пурани*, образуват съдържанието на това обучение. Скулптурата, музиката и танцът по сюжети от споменатата литература са другите средства.

Средища на популярно обучение са храмовете и поточно съществуващите към тях отделения *матха*. Тук, встрани от самото място за среща с бога, може да се чуят безброй текстове от специално подготвени рецитатори, да се послуша религиозна музика, да се види представянето на различни митологични сюжети със средствата на драмата, кукленото изкуство и танца.

Индийският храм като творение на архитектурата и изкуството е нещо уникално. Дори хора, недотам запознати с тази страна, имат известна представа за това. Но онова, което не се знае от мнозина, е, че храмът винаги е бил център на индийската културна активност, че е координирал всички аспекти на местния живот — религиозните, социалните, икономическите.

Рецитацията на свещени текстове чрез пеене е нещо, което прави силно впечатление. И днес все още се създава поезия, пригодена за пеене, а често различни светски културни прояви се въвеждат освен с традиционното запалване на лампа и с такъв вид рецитация. Пеенето на текстове или рецитацията с песенна интонация води началото си още от *Ведите*. Значителна част от тях е предназначена за такъв вид изпълнения. *Бхагавадгита* много често се чете с песенна интонация, също и друг един религиозен текст — *Бхагавата-Пурана*. Повтарянето на името на бога или на поредица от божествени имена на глас става в песенна интонация, защото се вярва, че това извисява духовно не само

човека, но и другите създания. Събирането на милостиня особено от групи монаси става често по този начин.

Днес широкоразпространена форма на религиозна рецитация в Южна Индия е *хариката*. Главният рецитатор обикновено е акомпаниран от един музикант, най-често с барабан. Темите са от *Рамаяна*, *Махабхарата*, *Пураните*, живота на светците. След известно предварително пеене, в което певецът се обръща към Ганеша, Сарасвати, Хануман, а също и към своя гуру, той изпълнява песен, предаваща сбито основното съдържание на неговата проповед. Тук се набляга на това, че преклонението пред бога или даден начин на почитане е единственото средство за спасение или че бог е единственото убежище за човека. За да илюстрира това, рецитаторът разказва история, която е главната част на представлението. В края той се връща към уводната песен, за да припомни още веднъж главната идея и даде поука от разказа. Изпълнителите на този вид рецитали са хора с много широки познания в областта на религията и религиозната литература, които умеят да извисят своите слушатели чрез знания, морални и етически стойности.

Освен четенето на свещени текстове, на епоса и *Пураните* много популярна форма на обучение са дискусиите върху последните, наричани *катхаката*. Те включват митологични разкази, интерпретации на по-трудните за разбиране текстове. Честа тема на *катхаката* е това, че този свят на относително съществуване е лъжовен, че неговите радости са суета и _връзките, които обвързват човека към този живот, загиват с тялото. Отплата за греха е смъртта. Истината съществува, за да се проповядва; светлината — за да се вижда; любовта — да се култивира. С проповеди от подобен характер, разбира се, си служат и други религии, но тук те са особено ефикасни, като се има предвид колко дълбоко популярната литература, поезията, драмата, самата същност на индуистката религия са пропити с философия.

В монотеистичните религии от юдаистката традиция танцът никога не е бил съставна част на религиозната практика. В индуизма той стои в центъра на религиозния ритуал. Един от най-жизнените символи на Индия е фигурата на Шива-Натарадж, или на танцуващия Шива. Неговият космически танц завихря в едно сътворението, запазването и разрушаването на Вселената и тази идея битува в

индийската мисъл и ритуал от зората на цивилизацията. От най-ранни времена танцорките били свързани с храмовете. Известни като *девадаси*, или слугини на боговете, те не само владеели до съвършенство своето изкуство, но твърде често били високообразовани и изтънчени. Стилът, който те създали в Южна Индия, е известен като *дасятан* и е в основата на практикувания днес в цялата страна *бхарата-натям*. Той е интерпретация на разказите за боговете и най-характерната му черта са богатството на мимиката, движението на очите и врата. Нежен и лиричен е стилът *оди-си*, оформил се в днешния щат Ориса въз основа на една традиция от IX в. Изпълнява се от мъже и жени. *Катхак*, другият класически стил, характерен за Северна Индия, обединява елементи на музиката, танца и пантомимата и е предназначен за религиозни сюжети, най-често отразяващи любовта на Радха и Кришна. Със своите жестове, движения и стъпки *катхак* наподобява фламенко, за който пък се смята, че е създаден не без приноса на циганите. Това изглежда твърде вероятно, тъй като циганите произхождат от индийско номадско племе бенджара, преминало първоначално в Египет, а след това в Европа.

Ученията на *Пураните* и епоса намират своя път към неграмотните и чрез една друга много ефикасна форма — митологичните пиеси, наричани *ятра*. *Ятра* като драматични изпълнения на открито не е много стара форма, но е направила повече от всички други за популяризиране на добродетелите, внушавани от Рамаяна, Махабхарата, Бхагавата и други *пурани*. *Ятрите* били една от най-привлекателните съставки на многобройните фестивали. Докато обаче класическите танци, макар вече напълно отделени от храмовете, продължават да съществуват и да са една от най-привлекателните страни на съвременната индийска култура, под влияние на съвременната драма и киноизкуство *ятрите* са загубили много от своята изначална простота, наивен чар и популярност.

ИЗОБРАЗИТЕЛНО ИЗКУСТВО

Необходимостта да дадем кратка и колкото е възможно вярна картина на древноиндииската култура налага да се спрем на още една сфера: изобразителното изкуство.

Ако е вярно, че великите нации пишат своите автобиографии в три ръкописа — книга на делата, книга на словата и книга на изкуството, — това наистина изглежда наложително.

Всеки, който се е докоснал до индийското изкуство, е отнесъл впечатлението за нещо уникално. Разбира се, всички древни цивилизации се познават по тяхното изкуство, но за индийската това важи сякаш в по-голяма степен може би защото преди да сме разгърнали „книгата на словата“, сме изпитали въздействието на изкуството. Но сигурно не само затова. Специалистите говорят за „набъбнала форма“ като основен художествен принцип на това изкуство за разлика от „кубическата форма“ на египетското или „цилиндричната форма“ като принцип на изображение в изкуството на Месопотамия. В случая с Индия те имат предвид подчертаната раздвиженост, развитие и чувственост на изображенията, ясното предизвикателство към сетивните емоции на зрителя. Подобно на индийския класически танц, тъй близък до пантомимата, индийското изобразително изкуство използва богата символика и средства, за да задържи нашето внимание. То иска не само да преживеем, но и да запомним разказаното. Когато гледаме многогоръките изображения на боговете, многофигурни-те скални релефи, храмовете, покрити отвън с филигран от скулптурни изображения, може в първия момент да изпитаме чувство за претрупаност и многословие, но постепенно разбираме, че всичко е на мястото си. След като сме се запознали с индийския начин на мислене, осъзнаваме ясно, че нито човек, нито бог са изолирани в този свят. Рядко в това изкуство се срещат изображения на човешки фигури заради самите човешки фигури. Те обикновено са натоварени с цялата нужна символика. Танцуващият Шива не е величественият или дос-толепен бог. Той е във вихрен космически

танц на създаване и разрушаване на Вселената и ритъмът на този танц е пулсът на самия Космос. Така впечатляващите еротични скулптурни изображения върху някои храмове са само част от огромното многообразие в живота на хората, водени от четирите основни цели, които в края на краищата трябва и да се възпроизвеждат.

Вече говорихме за най-ранния период на индийското изкуство, свързан с културата на Харапа и Мохенджодаро. За съжаление липсват доказателства за един дълъг период на индийската история — от нашествието на ариите до появата на Буда, и това дава основание на част от специалистите да говорят за продължително прекъсване на художествената дейност. Всъщност става дума за период на формиране на собствено ранно индийско изкуство, недостигнало до нас поради своята краткотрайност. От литературни източници се знае, че се упражнявали всички изкуства. Дворците на царете и къщите на богатите градски жители били украсявани със стенописи и дърворезба. Минерални бои, слонова кост, злато и скъпоценни камъни били използвани като елементи на творбите. Известно било изкуството на миниатюрата. Различни образци от периода на ранния будизъм говорят убедително за една дълго формирала се традиция.

През 326 г. пр.н.е., след като завоювал цялата огромна Персийска империя на Дарий III, Александър Македонски обърнал очи към най-богатата персийска сатрапия — района на Гандхара, преминал с армията си Инд и навлязъл в равнините на Северозападна Индия. Нашествието било драматично и успешно, но кратко. Изморените войници принудили завоевателя да напусне Индия. Това създадо политически вакуум, в резултат на който възникнала първата велика индийска империя на Мауриите. Нейният основател Чандрагупта Мауря властвувал над цяла Северна Индия от Ганг до Инд и планините на Хиндукуш. Неговият син разширил империята далеч на юг до Майсур и бил наследен от най-великия от всички Маурии — Ашока. Чандрагупта поддържал дипломатически отношения със Селевк Никатор, един от генералите на Александър, останал след неговата смърт да управлява завоюваните на изток земи. Тези отношения или по-скоро близостта на гръцките колонии до Индия оказали чувствително влияние върху индийското изкуство от периода на Мауриите, продължил близо сто и петдесет години.

Столицата на империята Паталипутра се простирала на петнадесет километра по брега на Ганг, защитена от мощни стени с 64 врати, а над тях се издигали 70 наблюдателници. Мегастен набляга многозначително, че дворецът на императора превъзхожда по блясък тези на персийските царе в Суза и Екбатана. Малко по-късно тук за първи път е използван камък за строителство на дворци и създаване на големи скулптури. Археологически разкопки разкриват дворцова колонада. Залата със сто колони от полиран гранит напомня тази на двореца на Дарий в Персеполис. Високите по десет метра колони завършват с красиви капители с растителни орнаменти.

Ашока идва на власт около петдесет години след създаването на империята и управлява четиридесет години. През осмата година на своето управление той води успешна, но изключително кръвопролитна война за присъединяване на Калинга, днешния щат Ориса. Според негов едикт сто и петдесет хиляди били отведени в плен, сто хиляди били убити и много пъти по толкова умрели. Това го изпълнило с огромна печал и го направило ревностен защитник на ненасилието. Ашока приел будизма и до края на живота си му оказвал своята царска подкрепа, заклевайки синовете и внуците си да следват ненасилието като свой принцип. „Цар Приядарши (Ашока) — пише той в свой едикт — разглежда моралното завоевание като най-важно завоевание.“ И по-нататък: „...като единствено истинско завоевание“.

Легендата гласи, че следвайки една набеязана практика, Ашока построил 84 хиляди ступи. Това са куполообразни зидани с тухли възвишения, предназначени в началото да съхраняват различни реликви от Буда, а по-късно да увековечават различни случаи от неговия живот като просветлението, *нирвана*, неговите дела на земята, чудеса и др. Някои са само обекти за поклонение.

Ашока оставя многобройни едикти, издълбани върху скали, пещери и каменни колони по цялата империя, излагащи достойнствата на вярата. Но особен интерес от гледна точка на изкуството представляват полираните каменни колони, издигнати на места, свързани с различни случаи от живота на Буда или бележещи пътя на поклонниците до свещените места. Според някои издигането на монументални колони е стара, предбудистка религиозна традиция.

Колоните, издигнати през периода на Мауриите, са обикновено високи повече от 10 метра и завършват с капители, горната част на

които представлява изображение на лъв, бик, слон или кон. Най-известната колона, тази от Сарнатх, е с капител, който в наши дни служи за символ на страната. Това е скулптурна група от четири лъва, седящи със сраснали един в друг гърбове, с подробно изваяни предни части на телата. Тази група стои върху изсечен от камък плосък диск, обиколната страна на който е украсена с релеф, изобразяващ четири животни — бик, слон, лъв и лешояд, отделени едно от друго с колело със спици — будисткото „колело на закона“ (*дхарма-чакра*). Под този кръг се намира друг, а всичко се поддържа от капитела във вид на обърната надолу чашка на лотосов цвят. Детайлите са изключително изразителни и технически съвършени.

Само няколко скулптурни изображения на хора са известни днес от този период и макар датирането им да не е безспорно, повече от специалистите ги отнасят към него по стилови белези. Най-впечатляващи са две фигури в цял ръст на *якши* — женския дух на земята, и *якша* — мъжкия дух на земята, намерени в някогашната столица на империята. С подобни изображения ще се срещаме и по-нататък. Смята се, че *якшите*, както и *нагите* (антропоморфни изображения на змии) били много популярни в предарийската традиция, съдейки по раннобудисткото и по-късното индийско изкуство. Обитаващи хълмовете и планините според народните вярвания, те били пазачи на скъпоценните камъни и метали в земната утроба, дарители на богатства и просперитет, пазители на семейното благоденствие. Според будистки източници техни скулптурни изображения често били поставяни пред вратите на домовете. Споменатите две статуи могат да служат като образец за високо художественото майсторство на най-древната монументална скулптура.

Най-ранните оцелели обекти на индийската архитектура са от времето на Ашока. Запазени са в добър вид, защото са издялани от масивни скали. Те представляват всъщност издълбани помещения, копиращи по конструкция и украса дървените постройки. Входовете им са особено грижливо изработени и притежават известна тържественост, защото трябва да подчертаят тяхното религиозно предназначение. Тук през дъждовния сезон отсядат монаси от различни религиозни общности, затова на определени места има по няколко такива постройки. Воден от благочестие и верска

толерантност, императорът строи много такива килии за адживики, джайнисти, будисти, а неговият пример е последван от по-късни управници. Тези постройки бележат началото на една изключително здрава традиция, продължила повече от хиляда години и родила световноизвестни образци.

В началото на II в. пр.н.е. империята на Мауриите престанала да съществува. Много области се отделят, а върху нейните останки израства династията Шунга. Будизмът губи поддръжката на владетеля, много от неговите последователи преминават към обновяващия се брахманизъм, но будисткото изкуство било вече набрало сила, така че най-добрите паметници през следващия стогодишен период са будистки творения.

През този период *стуната* става център на будисткото поклонение. Тя запазва своята форма на полукълбо подобно на надгробна тракийска могила и като последно вместилище на човешките останки се приема като символ на освобождение или *нирвана*. Свързана с крайната цел на човешкото съществуване, за будистите, тя става светиня на светините и може да се види както под открито небе в големи размери, така и като главен обект на почитане в други култови съоръжения, като издълбаните в скалите зали за поклонение — *чайтии*.

Тъкмо през този период се полага истинското начало на онази уникална за индийското изкуство традиция — изграждане на цели комплекси от скални храмове — *чайтии* и манастири — *вихари*. Най-много от тези светини — двадесет и девет, построени в различно време и от различни изповедания — са намират в Аджанта, Западна Индия.

Един от най-интересните паметници от периода на Шунга е будистката *чайтя* в Бхаджа. Тя е един от първите опити да се създаде голяма зала в скала. Във вътрешността ѝ се намира гладко полирана *ступа*. Преддверието е украсено с големи релефи, а върху външната страна на скалата е изсечена украса, изобразяваща многоетажно здание. Такава имитация на външната архитектура е характерна за скалните храмове и от по-късно време. Главна черта на фасадата на *чайтиите* е огромната входна арка във форма на конско копито, заострено в горната си част и като че ли пробиващо скалата над входа.

Интересно е, че особената форма на тази арка прозорец се вижда като скулптурен мотив върху кулите на средновековните градени храмове.

Скалните храмове не са толкова постройки, колкото грандиозни скулптурни творения. Те не са и изкуствени пещери в собствения смисъл, макар да се свързват с аскетски обиталища. Човек трябва да си представи не само огромния труд за тяхното издълбаване, но и търпеливата работа по оформяне на архитектурните елементи и скулптурните детайли, стигащи до най-дребни подробности.

Вихарите, или манастирите, издълбавани също в скалите в близост до храмовете, са обикновено квадратни зали, до които се достига през преддверие или веранда, заобиколени са от малки килии за монасите, изсечени по-дълбоко навътре. Тук посветените живеели и медитирали в близост до храма, където пък изпълнявали предписаните ритуали. Преддверията на килиите често били украсявани със скулптурни изображения по мотиви от митологията.

Недалеч от Бомбай, в Карли, се намира най-известната скална *чайтя*, датирана към края на I в. пр.н.е. и принадлежаща всъщност към следващия период от развитието на изкуството. Пропорциите на самото помещение тук, както и стенните релефи и скулптурните групи, увенчаващи колоните, се оценяват много високо. Подходът към нея, фасадата като цяло и входът, макар накърнени от неугледно съвременно светилище и значително увредени, издават голяма творческа мощ, а самата зала — изключително изящество. От двете страни на вестибюла към централния вход са разположени релефи, замислени като дарителски фигури, но изпълнени като възхвала на истинската същност на човешкия живот, като възплъщение на виталната сила, която е сила на природата и Земята и която намира във всичко. Тук отново е налице своеобразно изображение на *якша* и *якши* — фигури, развити вече в много популярната в по-късното изкуство еротична двойка, *митхуна*, символ на женското и мъжкото начало в сътворението.

Забележително място в изкуството от времето на Шунга заема откритата ступа в Бхархут — един от най-ранните паметници на Индия. За съжаление нейната куполна част е изцяло разграбена за строителен материал. Тя е заобиколена от каменна ограда с релефи, над която се издигат четири врати. Те именно, доколкото са запазени, придават голямата ценност на паметника, който е смятан за

„библиотека“ на будистката митология и образец на ранните иконографски мотиви на будизма. Релефите пресъздават многобройните раждания на Буда и важните моменти от неговия живот като Ша-кямуни. Самият той обаче не се вижда никъде. В съгласие с възприетата през ранния будизъм практика той е представен чрез популярната тогава символика — колелото, символизиращо първата проповед и разпространението на вярата, дървото на просветлението — бодхи, ступата — символизираща паранирвана, конят без ездач — напускането на бащиния царски двор, стъпките — предаващи мисията му на духовен *чакравартин* и др. Особено налагащи се със своята изисканост са пазителите на вратите — якшите.

Шунга властвували малко повече от сто години и през по-голямата част от времето воювали. Междувременно в западната централна част на страната възниква друг народ, *сатавахана*, известен по-късно като *андхра*. До II в. *андха* достигат своя апогей и успяват да се наложат над Централен Декан от единия до другия бряг, като поставят под контрол богатите търговски пътища и пристанища. Това им дава възможност да организират строителство, да подпомагат и покровителствуват изкуството. Техният най-забележителен принос е в развитието на будистката ступа, достигнала сега своя връх на изящество и великолепие. Най-яркият пример за това е ступата в Санчи, недалеч от Бхопал. Полусферичният купол, изграден от тухли, е поставен върху кръгъл цокъл с диаметър тридесет и един метра с тераса, служеща за култов обход; от южната страна на терасата се изкачва стълба. Около ступата се издига масивна каменна ограда. Но най-важната особеност на паметника са четирите каменни врати, които са покрити с великолепни релефи. Те са високи над 10 метра. Строежът им бил започнат в края на I в. пр.н.е. и завършен през първите десетилетия на новата ера. Тук присъствието на Буда е все още представено символично — празни тронове, стъпки, чадъри. Духовете на земята също присъствуват и са най-красивите неща сред скулптурата на паметника. По-малко от сто години ги делят от тези в Бхархут, но са изпълнени с повече живот и лекота.

Оформеният преди това индийски идеал за телосложение, свойствен най-вече за фигурите на якшините, се изявява тук с пълна сила. Широки, масивни, тежки бедра, които поддържат пояс, дълбок пъп, лишено от окосмяване, но подчертано лоно, закръглени, твърди

гърди, разположени близо една до друга, шия, пресечена с три гънки — това е идеалът, закрепен в литературата и следван чак до навлизането на западното културно влияние в Индия. Този идеал се разпространява даже върху мъжкото тяло, което се изобразява не мускулесто, а с меки и закръглени форми.

Ритуалното обхождане на ступата било изпълнявано, като към ограденото пространство се минавало от източната страна и се вървяло по посока на часовниковата стрелка. Посоката отговаряла на движението на Слънцето и поставяла поклонника в хармония с Космоса. Неговото общуване със ступата било в действителност доближаване на неговото тяло до гигантската три-делна *мандала* или свещената диаграма на Космоса, която бавно и систематично го пренасяла от предметния свят към света на духа.

В Санчи древната погребална могила изцяло е трансформирана в „световна планина“, ориентирана с четирите си врати към четирите посоки на света. Тройният каменен чадър, символ на-трите скъпоценности, излизащ от самия център на сферата, израства като свещено дърво към небето и съединява като ос небесните сили с плодородната земя. В самия център на масивната полусферична маса, наричана „яйцето“, и точно под чадъра се намира мястото, където се съхранява реликвата, известна като семето (зародиша). Разкопки в някои ступи показват, че вътрешната конструкция понякога има формата на колело или свастика, скрита от погледа, но упражняваща своята магическа сила върху цялата постройка като мандала.

Ступата в Санчи не е единственият образец на изкуството от периода на Андхра. Най-голямата по размери и най-великолепна е тази в Амаравати. Тук се създава един от главните стилове в индийската скулптура и школата в Амаравати се разглежда от някои специалисти като най-добрата.

Тъй като предстои да преминем към други форми на индийското изкуство, ще посочим, че индийската ступа заедно с будизма е пренесена под една или друга форма в други страни на Азия, където тази религия се разпространява. В Бирма тя се явява като заострена пагода, в Китай — като пагода във вид на наслагваща се кула, в Индонезия — като „световна планина“.

Със западането на Андхра в централната и южната част на страната започва да доминира реформиращият се брахманизъм. В

същото време на север настъпва период на нова политическа обстановка и ново интересно развитие на изкуството.

Гърците, останали след Александър, се закрепват в Бактрия между река Оксус, днешната Аму-Даря, и Хиндукуш. През I в. пр.н.е. те постепенно са покорени от номадски племена. Първи идват скитите, или както индийците ги наричат шаките. Скоро след това идват номади от Южна Монголия, Юе Джи. Те са част от номадски орди, които дълго време притискат западните граници на Китай, но накрая били спрени и отблъснати след издигането на великата стена.

В Бактрия Юе Джи се научават да използват гръцката азбука и, както се вижда по-късно, са подложени на силно гръцко влияние. През I в. пет племена се обединяват в племенен съюз и още в първите години на века идват в Гандхара и установяват своя двор в Кабул. Така те стават владетели на северозападната част на Индия, известни като Кушанска династия. Тази династия достига върха на своето развитие при император Канишка, когато империята се разпростира от Гандхара и Кашмир на север до Санчи на юг и Бенарес на изток. Пешавар и Матхура били столици по време на управлението на този владетел. При възкачването си на престола императорът станал господар на процъфтяваща държава, контролираща мрежа от търговски пътища, кръстосващи Азия. Тъкмо по това време римската търговия с Азия била силно развита и Великият копринен път, опасващ една четвърт от земното кълбо, докарвал лукса от Китай до Рим. Но на този път стояли партяните, които постепенно ставали все по-враждебни към Рим. Така планинските проходи и западните пристанища на Индия станали главен път към Европа. Авантюристи и занаятчии кръстосвали по тях в търсене на печалби. Това повлияло не само на бъдещата култура на Индия, но и на Азия. Будистката църква, която никога не била единна, се разделя окончателно на двете известни секти. По-простата форма на будизма — Хинаяна, адресирана главно към монаси, постепенно била изпреварена от по-сложната и по-хуманистична вяра Махаяна, обърната към най-широки слоеве от населението. Новата будистка църква се нуждаела от икона, от образ на божество. Буда до това време бил вече обожествен, но го изобразявали със символи. Отсега нататък той щял да бъде изобразяван в безброй човекообразни форми.

През кушанския период в Индия се налагат три школи на изобразителното изкуство — на Гандхара и Матхура, а също и

утвърдената вече по-рано в Амаравати. Кушанските владетели и най-вече Канишка са пламенни поддръжници на будизма в неговата махаянистка форма, макар че възприемат установената от Ашока широта на религиозния поглед. Ярکو свидетелство за това са многобройните монети от времето на Канишка с образите на персийски, римски и гръко-елинистични божества наред с тези на формиращия се индуизъм. Най-забележителен обаче си остава образът на Буда върху златна монета в цял ръст, значително развит като художествено изображение и техническо изпълнение. Неговите иконографски черти скоро намират израз в по-големи и завършени каменни скулптури.

Разположена на главния търговски път, Гандхара изпитала най-силно чуждото влияние и не само в областта на изкуството. Тук обаче то е толкова очевидно, че дълго време се говори за чужди произведения в Индия, а изкуството на Гандхара било изключвано от съкровищницата на индийското изкуство. Такова разбиране отдавна е преодоляно, тъй като не може да се пренебрегва индийският характер, съдържание и обща концепция на това изкуство, независимо от елинистично-индийската му форма. Не може също така да се подценява големият принос на Гандхара за разпространение на индo-будисткото художествено творчество в страните на Централна и Югоизточна Азия. Така или иначе, когато елинистичните майстори от Запад били ангажирани да създадат нови образи на променящата се будистка религия, те донесли със себе си своя опит в правенето на скулптурни портрети на благородници по примера на императора на Рим. Произведенията на тази школа са практическа адаптация и понататъшно развитие на местните традиции и иконографски похвати. Често към готовите безглави каменни фигури били добавяни последователно персийският соларен диск като признак на божественост, после особените идентифициращи белези на Буда и накрая — ръцете в различни символични жестове — *мудри*. Този стил повече или по-малко се усеща и в по-късните работи на школата. Той не е чужд и на по-късната византийска и западноевропейска иконография.

Подобен е подходът при създаване на скулптурни портрети на Буда и *бодхисаттви* в Матхура. Но тук те се базират на якша и носят в

много по-голяма степен чисто индийски черти. Двете школи скоро започват да си влияят взаимно, от което явно не губят нищо.

Една от най-хубавите скулптури на Гандхара, показваща определено елинистични черти, е фигурата на Атина от Лахор, вероятно от края на II в. Тя е изсечена от ситнозърнест синьо-сив аспид и изобразява млада жена с шлем и копие. Тя била възприемана като богиня на град или река, а също и като телохранител на индийски цар. Твърде характерна за ранното изкуство на тази школа е и фигурата на седящ в медитация Буда със соларен диск зад главата (нимб) и дреха, спускаща се в изящни гънки.

От многобройните изображения на Буда и бодхисаттви на тази школа, намерени в Индия, Афганистан и другаде, трябва да се отбележат оцветените теракотови фигури от Фондукистан, чиито пози и грациозни жестове показват късния стил на подчертана елегантност. Подобни изображения се създават в северните части на Индия. Този стил е пренесен по търговските пътища на изток и достига своя връх на развитие в Китай.

Един чудесно запазен релеф, съхраняван във Вашингтон, изобразява четирите важни момента от живота на Буда: неговото раждане в горичката на Лумбини; нападението на демоните върху него, опитващи се да го прогонят изпод дървото бодхи и да осуетят неговото просветление; първата проповед в Еленовия парк в Сарнатх; смъртта на Буда. Зад централните събития, предадени така живо и убедително, пред очите на зрителя минават многобройни фигури — всяка със своите индивидуални черти и особености, със своите дрехи от времето на Кушаните в Гандхара. Релефът е характерен преди всичко с реалистичното представяне на хората от това време, обладани иначе от напиреща духовна сила.

За Гандхара, а и за цяла Северна и Средна Индия II в. очевидно е век на икономически напредък, на силно търговско и светско общество, което не може да не заяви своята мощ и нараснало влияние в социалния живот. То е привлечено повече от мирски радости, отколкото от монашеска ревност, макар да не е чуждо на религиозните идеали за крайно освобождение. Израз на такова светоразбиране са редица образи, в това число даже на бодхисаттвите. Малко далеч от общата представа за един свят мъж, отхвърлил света на земните радости и отдаден на висока духовна мисия, е един бодхисаттва,

изобразен в цял ръст и богато украсен с атрибутите на заможното светско съществуване: дълга накъдрена коса, мустаци, разкошни огърлици, сандали и богато благо-родническо облекло.

Изкуството на Гандхара, което намира израз в многобройни монументални образи, стенописи в будистки манастири, изображения върху предмети от аристократичния бит, продължава да се развива и през следващите столетия дълго след като империята на Кушаните престава да съществува, и вписва една от най-забележителните страници в историята на индийското изкуство. Другата, както споменахме, е написана от Матхура.

Разположен недалеч от Делхи, на същата свещена река Ямуна, този град е религиозен център от по-ранно време. Джайнистите създават тук своя среда и дейността им продължава наред с тази на будистите през периода на Кушаните и на Гуптите. Градът е известен като родно място на бог Кришна и е особено притегателен за индуистите. Според някои изкуствоведи майсторите тук, школувани в джайнисткото изкуство, създават скулптурен образ на Буда преди Гандхара. Отличаващите се с големи размери изображения на якши и други народни божества, създадени тук, имат доста по-ранен произход и вероятно са повлияли върху създаването на образа на Буда — стоящ и лежащ. Още по-убедителен изглежда доводът, че независимо от Гандхара иконен образ на обожествения учител се създава в Амравати, Южна Индия.

Нудистката скулптура от кушанския период на Матхура включва много стоящи фигури на якшини, които на пръв поглед не се различават от създадените към споменатите вече ступи, но са по-живи, обвеяни от сладна тръпка и жизнерадостни. Те се отличават с характерната за тази школа фронталност.

Мъжките фигури на *якша* се оказват твърде удобни за трансформиране и обслужване на будисткия култ и скоро стават изходен образец за създаване на многобройни икони на бодхисаттви. Особено ярък пример за преобразяване на популярния дух на плодородието в състрадателен будистки спасител е една статуя на бодхисаттва Майтрея от средата на II в. Фигурата е все още на якша, но към нея са прибавени детайли, които я поставят в ролята на бодхисаттва — голям нимб, благославящ жест, характерен съд за вода, загатващ бъдещия Буда.

От същото време е една седяща фигура на Буда, смятана за съвършен образец на кушанската скулптура от Матхура. Издялана от червен пясъчник, фигурата седи върху поддържан от лъвове трон. За разлика от повечето фигури от Гандхара, демонстриращи силно чуждо влияние, този Буда е облечен като истински индиец в прозрачна муселинова дреха, покриваща едното му рамо и събрана в изящни гънки по лявата ръка. Позата на йога, благославящата и покровителстваща ръка в *абхая-мудра*, дървото бодхи и редица още символи на будистката вяра изграждат образ, който се запомня и който ще бъде многократно пресъздаван.

III в. е време на големи промени в Централна Индия, които довеждат до падането на Андхрите и до драстично отслабване на Кушаните. Кушанският стил на Матхура обаче остава и довежда до най-високото развитие на будистката икона през т.нар. „златен век“ на Гуптите. А всички споменати школи оставят освен статуи на Буда голямо количество други скулптури и релефи, които са неоценима основа за разцвета на изобразителното изкуство от следващия период.

Индийците с гордост наричат този период класически. В политическо отношение това е време на ново обединение на страната под скиптъра на една местна династия по примера на Мауриите. Тя съществува около два века и достига своя разцвет при Чандрагупта II (375 — 415 г.), а връх на нейното културно осъществяване е великият писател Калидаса. През този период са създадени едни от най-ранните запазени стенописи в будист-ките скални манастири в Аджанта, голямо развитие получават архитектурата и пластиката.

Широкоизвестният скулптурен стил от времето на Гуптите израства главно от стила на Матхура. Към края на IV в. той се налага отчетливо и е добре представен в една изпълнена в червен пясъчник изправена фигура на Буда с огромен украсен нимб. Освен забележителната изтънченост на детайлите силно впечатляващи са монументалната простота и реализмът на фигурата. Непреодоляната съвсем напрегнатост на по-ранните изображения на Матхура е заменена със състояние на благодост, умиротвореност и вътрешна унесеност, главен белег на този стил.

Стильът Матхура-Гупта се изчиства и усъвършенствува още повече в Сарнатх, където са открити много скулптурни икони. За върхово постижение се смята една фигура на седящ и проповядващ

Буда. Тя въплъщава най-доброто от изкуството на периода със съвършен баланс между изтънчената простота и индийската склонност към декорация. Този образ оказва влияние върху всички съществуващи школи на индийското изкуство както в Индия, така и извън нея.

Гуптите показват още веднъж пословична толерантност към различните религии и особено към будизма, в резултат на което будисткото изкуство продължава да се обогатява със забележителни произведения. Но те били почитатели на утвърждаващия се индуизъм и от този момент нататък индуисткото изкуство залива страната. И причината е не толкова в царската поддръжка, колкото в постепенното западане на будизма и настъплението на обновената ортодоксална религия.

Първи образци на индуисткото изкуство са релефи върху скално светилище край днешен Бхопал, Централна Индия, и датират от началните години на V в. Те представят бог Вишну в образа на една от неговите аватари, космическия глиган Бараха. Според претворения тук брахманистки мит, когато боговете и демоните се опитали да се сдобият с еликсир на безсмъртието, разбъркали млечния океан, асоцииран с вечността. В резултат на това се появяват различни неща, между тях — Земята, символизирана от красива богиня. Тя била веднага завлечена към дъното от чудовищна змия. Вишну приел формата на Бараха, освободил красавицата и стъпнал змийския цар. Върху релефа е изобразен моментът, в който богът, представен като великан с глава на глиган, обвит в тежка гирлянда, вдига леко богинята нагоре и очаква събирането на боговете и мъдреците. Този и други образи на релефа все още не се отдалечават съществено от кушанския стил, но налице са и някои неизползвани символи и новости, които се затвърдяват по-нататък.

Едни от най-хубавите индуистки скулптурни изображения от този период се намират върху външните стени на малък храм в Деогарх. Сред трите дълбоки релефа има сцена, изобразяваща Вишну спящ върху многократно навитата змия Ананта, символизираща вечността. Тук будисткият скулптурен стил от Сарнатх е доразвит и адаптиран към индуистката митологична образност. Спящият бог, асоцииран винаги с Абсолюта, сънува проявения Космос, където всички същества приемат своята временна форма. Богът — създател Брах-ма, седящ обикновено върху цвят на лотос, който израства от

пъпа на Вишну, тук е заобиколен от Индра и Шива. Лакшми масажира нежно краката на Вишну. Огромният размер на централната фигура в сравнение с всички останали говори недвусмислено за нарасналото влияние на вишнуитската религия.

Безценната огърлица на индийските пещерни храмове и зали в Аджанта е създадена главно през периода на Гуптите. Някои от тях, като известните сега под номера 9 и 10, са от времето на ранния будизъм — II в. пр.н.е., и съдържат фрагменти от най-ранните известни образци на индийската стенна живопис. Създадените през класическия период са главно будистки и съдържат най-добрите произведения на живописиста от този период. Особено забележителни със своите стенописи са залите за събрания на монасите 1, 5, 6, 16, 17, а също така и чайтя 19. Тази живопис, част от която е създадена малко по-късно, представя голямо разнообразие на сюжети от придворния живот и от живота на гражданите. Съдържанието им се отнася до епизоди от живота на Буда и от предишните му съществувания, но тук могат да се видят принцове, които прекарват времето си в разкошни зали, заобиколени от своите жени и прислужници или приемащи гости, тръгващи на война или на лов. Пред очите на зрителя е представена картината на тогавашния бит — вътрешните помещения на двореца, градините, улиците на града, любопитните зрители по балконите и прозорците.

Стенописите, пренаситени с изображения на хора, предмети на бита и орнаменти, съдържат образи на бодхисаттви с разкошни високи корони или шапки, с богати украшения от перли и скъпоценни камъни, които напомнят отново за благоденствието на класическия период и за това, че животът не е за пренебрегване, стига той да бъде праведен. Тук може би за първи път се появява любимият през цялото по-нататъшно развитие на индийското изкуство мотив на любовната двойка, оградена в някаква архитектурна рамка.

Общо взето стенописите на Аджанта създават пъстро зрелище, което сякаш малко подхожда на пещерните манастири с тяхното предназначение. Още по-неуместно изглеждат някои непристойни сцени, макар съотнесени към средата, в която се движи Буда. Но както вече отбелязахме, съжителството на религиозното съдържание с откровената еротика не е нещо рядко за индийското изкуство. Това, което за чужденеца изглежда еротично или непристойно, никога не се

възприема така от индиеца. Индийските религии признават за закономерни всички прояви на човешкия живот, включително и сексуалното общуване, което в светлината на Тантра даже получава известна святост.

През периода на Гуптите скалната архитектура, която е по-скоро скулптура, прави решителна крачка напред. В чаятя 19 вече се вижда напълно развита фасада, пренаселена с образи на Буда и притежаваща пищна украса — израз на новия характер на махаянисткия будизъм.

През VI в. хуните слагат край на империята на *Гуптите*, но се асимилират, без да могат да създадат своя държавна организация. На мястото на предишната идва друга индийска династия в Северна Индия, чийто първи и най-ярък представител е Харша. Това е една от най-големите личности в индийската история — велик администратор и воин, а също и поет, автор на пиеси, някои от които се играят и до днес. Харша покровителствува едновременно будизма и индуизма и създава особено благоприятен климат за развитие на културата и изкуството. Неговата столица Канаудж става един от най-големите центрове на културата в Северна Индия, като запазва значението си чак до идването на мюсюлманите през XII в. По същото време по на юг, в Декан, управлява друга мощна династия — на Чалукиите, в чиято територия по-късно попада Аджанта. В Айхола се издигат някои от първите известни индуистки храмове, при които е използван опитът, получен от скалните. Нейните богатства привличат завоеватели от север и юг, докато накрая тя била унищожена и Декан попада под властта на Раштракутите, които се задържат повече от два века. През втората половина на VIII в. те построяват прочутия скален храм Кайласанатха в Елора.

Разположена край днешния град Аурангабад в Северен Декан, Елора е древен център на преклонение за различните религии. Тук в обширна скална стена, издигаща се над равнината, са врязани тридесет и три светилища, създадени главно през периода на Гуптите и непосредствено след тях. Между най-ранните са дванадесет будистки, има четири джайнистки, а повече от половината са индуистки.

Заедно с Аджанта Елора е едно от местата със световно значение, което всеки познавач и любител би желал да види. Храмът Кайласанатха не е пещерен, а открита монолитна скулптура, посветена на Шива и въплъщаваща южния архитектурен стил. Твърди се, че

повече от сто хиляди кубически метра скала били отнети от масива, за да се създаде тази огромна скулптура. Но далеч по-впечатляващи са архитектурните и скулптурните достойнства на паметника. По своето величие и мощ Кайласанатха е уникален и може да се сравни само с известния скален храм на царица Хатшепсут в Древен Египет.

Ако не се взема предвид този храм, който не е пещерен, а представлява наземно съоръжение, храмовете в Елора не са толкова показателни за развитието на архитектурата, колкото като завършващ етап на традицията в строителството на скални храмове. Това, разбира се, ни най-малко не намалява значението им като скулптурни обекти. Те са не само своеобразна съкровищница на индийската митология, но и произведения на монументалната пластика и притежават голяма художествена сила.

Същото може да се каже и за знаменития храм на Шива на остров Елефанта край Бомбай. Това е голяма колонна пещера, издълбана в хълм и заемаща площ от близо две хиляди квадратни метра, построена, както се смята, също от Раштракутите. Тя е друга жива галерия от образи, повечето доста увредени днес. Най-добре запазената скулптура тук е на Шива, представяща върховния аспект на бога, възплъщаващ не само създателя и разрушителя, но и пазителя на Вселената. Фигурата е висока около шест метра, а трите масивни глави представляват психологическо и естетическо цяло. Централната фигура изразява състояние на неприсъствие в материалния свят, което вярващите индуисти разбират като абсолютна възвишеност, спокойствие и благодат.

Южна Индия, винаги малко недооценявана при представяне на древноиндийската култура поради сравнително по-късното навлизане на арийския елемент, има еднакво голям и ценен принос във всички области. В изкуството той се свързва със създаването на своеобразен стил в наземната храмова архитектура и в пластиката, възплътен в множество добре запазени образци. Сътвореното при могъщите местни династии Палава, Чола и Хойсала се смята за най-доброто.

Палава били индуисти, преки наследници на Андхра в Югоизточна Индия със силно развита морска търговия. През VII и началото VIII в. те превърнали своето най-голямо пристанище Мамалапурам на юг от Мадрас в място на забележителни произведения на изкуството, между които пещерни и наземни скални

храмове, зидани от камък светилища и огромни скални релефи под открито небе. Един от релефите, показван често в индийските пътеводители, висок повече от шест и дълъг около двадесет и пет метра, изобразява спускането на великата река Ганг от небето. Той съдържа повече от сто фигури на богове, хора и животни. Релефът пресъздава шиваитския мит, разказващ как аскетът Бхагиратха изпълнявал велики дела на въздържание в продължение на хиляда години, за да подбуди боговете да пуснат небесната река да потече към Земята и да ощастливи хората. Когато този дар бил отпуснат, настъпил страх, че с тежестта си при падането Ганг може да разруши Земята. Тогава Шива се съгласил да поеме удара на падащата вода върху главата си. Протичайки през лабиринтите на косата му, реката се успокоила и се понесла тихо по Земята. Върху релефа е изобразен моментът, когато реката потича към Земята, митични и човешки създания се наслаждават на небивалата благодат, а богове и хора, обърнати към течащата маса, наблюдават чудото. Със своята композиция, лекота и елегантност на фигурите релефът носи всички белези на характерната за Палава пластика.

Особено място в изкуството на Южна Индия заема един храм от началото на VIII в., построен на самия бряг на морето в Мамалапурам. Това е най-ранният пример на изградено от каменни блокове светилище в южната половина на страната. Помещението под главната кула е отворено направо към морето и се осветява от първите слънчеви лъчи. По своята архитектура той напомня друг подобен храм в Канчипурам, строен пак от Палавите и послужил за модел на храма Кайласанатха в Елора. Крайбрежният храм е шиваитско светилище и освен с новаторския си дизайн се запомня с многобройните скулптури на бика Нанда, ограждащи главния корпус.

Към края на IX в. на смяна на Палава идва друга една династия от юг, Чола, която разширява владенията си в крайния юг, завзема свещения град Мадурай и навлиза в Шри Ланка. След успешна кампания на север великият цар Раджараджа I се завръща в своята столица Танджор и изгражда храм на победата, посветен на Шива. Този храм, известен като Раджараджешвара, е гигантско творение на южноиндийската архитектура, построен в стила на Палава. Неговата главна кула се издига на повече от шестдесет метра и е увенчана с

осемдесеттонна каменна сфера, издигната вероятно по насипна рампа, както се предполага, че са строени египетските пирамиди.

Храм на победата далече на север по брега на Ганг изгражда и наследникът на Раджараджа I след завоюването на Бенгал, пренасяйки по този начин архитектурния и пластичен стил на Палава, развит и усъвършенствуван от майсторите на Чола.

Бронзовата скулптура има дълга традиция. Първият известен пример е танцуващото момиче от Долината на Инд. Не е вероятно тази традиция да е прекъсвала и може би много ценни образци лежат под земята. Във всеки случай тя се явява пред нас в различни периоди — при Гуптите в Северна Индия, при Андхрите, Палавите и Чола на юг. Използуваната техника е особено подходяща за предаване на детайлите, нещо твърде необходимо за индийското изобразително изкуство. Тя се състои в следното: моделът, завършен във всички детайли, се прави от восък, по който като забодени стрели на подходящи места се правят издатини. След това се покрива с три пласта глина. След нагриване восъкът се стопява и изтича през местата на издатините, оставяйки празнина в глината, която повтаря точно восъчната фигура. В получения калъп през отворите, където е изтекъл восъкът, се излива бронз, който обикновено е с високо съдържание на мед. След изстиване глиненият калъп се счупва и остава фигурата, която се нуждае само от малко дообработка. Тъй като восъкът се стопява, а калъпът се счупва, всяка статуя е неповторима, въпреки че според установения канон статуите си приличат. Типичен пример на бронзова скулптура, направена по този начин, а и един от най-добрите образци на това изкуство от периода на Чола е Парвати, сподвижница на Шива, изобразена като царица или принцеса от тази династия. Споменатата вече бронзова икона на Шива Натараджа, е най-известната от всички индуистки икони и е създадена тук. Богът е изобразен в космическия танц на съзидание и разрушаване на Вселената. Ритъмът на танца „звучи“ в малък барабан под формата на пясъчен часовник в горната дясна ръка на Шива и заедно с движенията на тялото представя космическия пулс. Косите на бога са развени широко встрани и техните гънки отразяват всепроникващия ритъм. Самият Космос е представен от пръстен, обкръжаващ божеството и израстващ от плодородна основа. Тъй като заедно с процеса на създаване върви и процесът на разрушаване, последното се

символизира от пламъците, излизащи от пръстена. Пламъкът в горната лява ръка на фигурата подсказва момента на пълното изчезване на света и завръщането му към Абсолюта. Пламъкът в лявата и барабанът в дясната ръка са символи на двата равностойни и едновременни процеса. Долната дясна ръка, в *абхая-мудра*, т.е. обърната с дланта напред, изразява утешение и благословия към поклонниците. Благословията се подсилва от жеста на долната лява ръка с дланта навътре, със спуснати надолу и сочещи към левия крак пръсти. Левият крак е издигнат високо нагоре от гърба на демона Апасмара, върху който Шива танцува и който символизира незнанието. Положението на тази лява ръка и на левия крак предава обещанието на бога да освободи своите поклонници от страданията на този свят, докато десният крак мачка с цялата енергия на танца демона Авидя. В танцуващата фигура са въплътени още много символи и за почитателите на Шива иконата е нагледна проповед за безкрайната милост и неограничената сила на бога.

През XI и XII в. властта на Чола се простира не само върху обширни територии на полуострова, но и над Цейлон, Бирма, Малая и Суматра. Периодът на тази династия е време на разцвет на Южна Индия и с право може да се каже, че тъкмо тогава в южната половина на страната се формират черти, които и до днес определят нейния външен облик. Издигат се много храмове, които стават средища на богат религиозен и културен живот, а част от тях се превръщат в храмови градове. Архитектурният стил на Чола е всъщност продължение и развитие на стила на Палава, който сега придобива големи мащаби и разпространение. Към храмовете се прибавят дворове и големи огради, строят се обособени зали и мощни високи врати с кули. Грандиозната кула (*гопура*) става отличителен белег на южно-индийската храмова архитектура. Етажите се издигат един над друг в постепенно стесняваща се нагоре кула, завършваща с бъчвообразен свод. Повечето южноиндийски храмове са посветени на Шива. Фигурните орнаменти по тях се отличават с прецизно художествено изпълнение. Със засилване могъществото на владетелите се затвърдява увлечението по по-големи обеми, пищност и помпозност, а също и към прекалено изобилие на фигурната украса на храмовете. Често това става за сметка на художественото съвършенство.

Към средата на XIII в. Чола били изместени от своите отколешни врагове Пандя. През следващите столетия се издигат други династии, но ревностното отношение към храмовото строителство остава. Последната проява на забележителна храмова архитектура на юг е храмовият град Мадурай, известен от много пътеводители и специални издания.

През 712 г. арабите завладяват района около делтата на Инд. Това само по себе си няма особени последици, но поставя началото на един дълъг период на мюсюлмански завоевания. През XIII в. мюсюлманите се установяват трайно в Северна Индия и Долината на Ганг. Тяхното политическо върховенство не успява да се превърне в културно, но така или иначе индийската култура в тази част на страната, а по-късно и на юг постепенно се обагра от влиянието на исляма.

През тези пет века индийското изкуство на север продължава да развива своите същностни черти. Будизмът, макар вече загубил предишната си сила, се съсредоточава в отделни, но мощни центрове, а будисткото изкуство получава силна подкрепа от външните поклонници, които прииждат в страната. Индуизмът и неговото изкуство обединяват своята мощ, за да се противопоставят на чуждите завоеватели.

Будизмът през този период е в своята трета фаза — Ваджраяна, и най-характерна черта на неговото изкуство са доминиращите тантрически концепции. Голямо значение придобиват женските съответствия в будист-кия пантеон, а също и персонифицирането на атрибутите на Буда и бодхисаттвите. Самата концепция за бодхисаттвите преживява своя златен век и това намира внушителен израз в изобразителното изкуство. Между най-често пресъздаваните са образите на бодхисаттва Майтрея — Будата на бъдещето, или месията в тази религия; Амитабха — будисткият небесен баща, изразител на *бхакти* в будизма; Падмапани, „оня, който държи лотос“ — главният бодхисаттва на божествената милост.

Съществени промени търпи иконният образ на Буда. Светият учител, изобразяван отначало като скромен аскетичен монах, изоставил дрехите, отрязал косите си и отхвърлил света, сега е украсен с корона и скъпоценности и призовава сякаш Земята да свидетелствува за неговото просветление. Той е царят на духовното царство, а значи и на цялата Вселена. Това не е вече състрадателният образ за

индивидуално почитане, а формализирана култова икона за отправяне на магически заклинания и напевно повтаряне на словесни формули. Запазила много дълго чертите на стила от времето на Гуптите, към края на разглеждания период будистката икона става доста стереотипна и въпреки своята богата символика се разнообразява единствено със степента и майсторството на декоративните детайли. Тъй като към това време будизмът и индуизмът добиват много общи черти, този стил е характерен и за индуистката икона. Изпълненията в бронз, представящи големи възможности за предаване на детайла, стават много разпространени.

Твърде интересен раздел на индийското изкуство представлява храмовото строителство в Северна Индия от Гуптите до установяването на мюсюлманите. Върхът на северноиндийския стил е постигнат в централната северна част на страната в Бунделкханд и на изток в Ориса.

В района на Бхуванешвар, Ориса, може да се види ясно развитието на тамошния стил. В един от първите храмове от около 750 г. — Парасурамешвара — кулата се издига в края на правоъгълна зала с прозорци и се развива вече в несрещана на юг форма, известна като *рекха*. Тя израства от квадратна основа и образува подобна на пчелен кошер структура, увенчана с масивен каменен диск, заоблен и нарязан от ребра встрани, над който стои така наречената ваза на изобилието. Четирите стени на кулата, изградени в последователно и плавно отстъпващи каменни редове, образуват устремен нагоре свод, пресечен от покриващия диск. В друг храм, строен около 200 г. по-късно, залата за поклонници (*джагамохан*) вече придобива типичния за този район пирамидален покрив, стените са покрити с мотиви от чайтя, кулата е доста усложнена от вертикални ребра, изпъкващи по четирите ъгъла.

Най-прочутият храм в Бхуванешвар е Лингараджа, строен в края на хилядолетието. Той носи всички създадени преди това черти на тукашните храмове, има няколко помещения в една ос, а по размери и елегантност кулата му превъзхожда всички останали.

Но най-добрият образец на храмова архитектура в Ориса и един от най-големите в цяла Индия е храмът на Суря или т.нар. „черна пагода“ в Конарак. Той е построен в средата на XIII в. и сега представлява необичайно впечатляваща руина. Основният корпус е с дванадесет огромни колела, врязани във външните стени, и като че ли е

теглен от седем коня. Такова архитектурно решение отговаря напълно на митологичните представи за колесницата на слънчевия бог. Кулата, която трябвало да бъде висока над 70 м, никога не била завършена, тъй като теренът близо до брега на морето се оказал недостатъчно устойчив.

Главната частна сградата, залата за поклонници, със своя пирамидален покрив, а също и залата за свещени танци са добре запазени. Покрити са с филигран от скулптурни фигури от най-високо качество, между които множество еротични двойки, изпълняващи всички възможни сексуални актове. Майсторите на Конарак навярно добре са познавали *Кама-сутра*, за тези времена вече древен текст по еротика, описващ заедно с други неща и шестдесет и четири начина на съвкупление. Освен че представят тантрическата концепция за женското и мъжкото начало в сътворението, двойките *митхуна* символизират екстатичното блаженство, което отделната душа на човека изпитва при своето съединяване с абсолютния дух или бога. Скулптурната част на храма съдържа много фигури на музиканти, танцьори, на хора, заети с различни други занимания, и на животни, изработени с уважение към детайла и голямо майсторство, което на места се превръща в ювелирно изкуство.

Каджурахо, „градът на боговете“, днес вече е известен на целия културен свят. Много забележителни паметници на индийското изкуство в Делхи, Канаудж, Матхура и други градове на север били унищожени от иконоборската стръв на ранните мюсюлмански завоеватели, но този храм-град, скрит в горите и достигнат сравнително късно от завоевателите, за щастие оцелял.

От осемдесетте храма, построени от владетелите Чандела главно между 950 и 1050 г., са запазени двадесет. Те са по-малки по размер в сравнение с много други на север и на юг, но са между най-ярките примери на индийската архитектура и скулптура от средновековния период. Изградени от тъмножълт пясъчник, загубили отдавна бялата си гипсова покривка, която ги свързвала с Хималаите като обиталище на боговете, макар разпръснати на малки групи, храмовете в Каджурахо остават незабравими впечатления със своята особена архитектура и високи образци на ваятелско майсторство. За разлика от тези в Ориса, където отделните части на сградата — главната светилищна част с главната кула, залата за поклонници, за танци и входът са ясно

разчленени, тук те съставят архитектурно цяло, като над всяка от тези части се издига кула, а всяка една от тях преминава в по-висока, докато се стигне до главната. Идеята за храма като „световна планина“ се прокарва отново, като основната кула се крепи и издига върху множество по-малки, прилепени една към друга и издигащи се сякаш отвътре подобно на неразтворена чашка на лотосов цвят.

Най-добрият пример на този архитектурен стил се представя в големия храм Кандария Махадева, посветен на Шива. Изградена с 84 помощни кули и обградена от няколко скулптурни фриза, кулата му се издига на повече от тридесет метра и доминира над цялата група светилища не само с височината, но и с архитектурното си изящество.

Скулптурата на Каджурахо може най-добре да се определи като продължение и усложнение на архитектурната форма. Фигурите не само изпълват декоративните панели и формират общ монументален ефект, но и се отделят като индивидуални човешки образи. Те поразяват със своята изразителност и красота, художествена и ритмична композиция, с невероятното си изобилие и разнообразие. Подобно на Карнак тукашната пластика съдържа голям брой открито еротични сцени. Но по-съществени в художествен план са излъчващите се от почти всички фигури чувственост и жизнена сила, характерни за индийското изкуство като цяло и особено ярко постигнати тук. В голямото тематично богатство на тази пластика се виждат едва ли не всички прояви в човешкия живот. Пред погледа оживяват лица и тела, характерни човешки действия и привички. Тук всичко е част от едно завършено в себе си цяло. Особено високо ценени от познавачите са скулптурните фигури върху храма, посветен на джайнисткия *тиртханкара* Паршванатха.

За да завършим прегледа на северноиндийското изкуство през средновековния период, ще трябва да кажем няколко думи и за джайнисткото изкуство в западната северна половина на страната. Вече знаем, че с нарастване влиянието на индуизма, а и по причини, за които вече стана дума, джайнизмът постепенно бива ограничен в западните части. Тук обаче той получава силна подкрепа от страна на търговското съсловие, в резултат на което в Саураштра, Гуджарат и Западен Раджастан се издигат огромно количество джайнистки паметници, едни преживели мюсюлманските нашествия, други поправени или изградени към края на средновековието, когато

мюсюлманите се убеждават, че нямат друг избор, освен да съжителствуват с индуизма.

Представителни сред многобройните джайнистки паметници са храмовите комплекси върху Маунт Абу, Югозападен Раджастан. Един от тях, Вимала Ша, посветен на първия тиртханкара, е истински шедьовър на джайнисткото изкуство. Външно не особено впечатляващ, но отвътре направо изумителен. Колоните, стените и таваните му, целите в мрамор, са покрити с най-фина резба. Разказва се, че скулпторите не са резбовали мрамора с длетата, а с шлифовъчна тел и им било плащано по количеството мраморен прах, изтръгнат през деня. Деликатността на детайлите, изключителната грижа към точността при изработката не са охладили или умъртвили образите. И не само тук. Специалистите говорят за западноиндийски, джайнистки стил в скулптурата, позовавайки се тъкмо на тези особености. Приносът за трайно установяване на мюсюлманска власт в Индия се отдава на турците. Отначало това са варварски орди и тяхната единствена сила е в оръжието. За по-малко от сто години след приемането на исляма те възприемат и усвояват най-добрите елементи на ислямската култура. От арабите и персийците водачеството в ислямския свят преминава към тях. Опирайки се на вярата в превъзходството на своята раса, вдъхновявани от новата си религия, която от самото си зараждане не изключва насилствено обръщане на хората към нея, твърдо убедени в своята мисия на разпространители на исляма и притежаващи необходимата сила на оръжието, турците завоюват голяма част от Западна Азия и движейки се на изток проникват навътре в Индия. По време на своето управление в началото на XI в. Махмуд Газневи, първият султан в мюсюлманския свят, нахлува дванадесет пъти в Индия, разрушава нейните светини и ограбва богатствата ѝ. Трайното завоюване на основната част от страната става при Мохамад от Гур в самия край на XII и началото на XIII в. и неговия наместник Кутб-уд-дин, който впоследствие става първият султан на Индия. Следват дълги години на мюсюлманско господство, белязано с непрекъснатата борба за власт между завоевателите, чести освобождения на отделни територии и общо взето независимо развитие на индийската култура. През втората половина на XVI в. над страната установяват властта си Великите Моголи, други мюсюлмани, които водят началото си от Тимур от Самарканд. Те управляват в Индия, накрая доста

символично, до установяване на английското владичество, като рядко им се удава да обединят страната изцяло. През този дълъг период значителна част от населението, главно бедните слоеве биват приобщени към мюсюлманската вяра. Има и несъмнено влияние на ислямската върху индийската култура, а самата ислямска култура добива силно изразен индийски характер. Зараждат се цели религии и религиозни учения като тази на сикхските гуру, обединяващи черти на мюсюлманството и индуизма. Но ислямът не успява изцяло да подчини Индия нито в политическо, нито в културно отношение. Той даже не става повратен момент в общия ход на развитие на страната и нейната култура. Индоислямското изкуство и култура стават отделна, много интересна глава в историята на страната. Днес хората от цял свят се възхищават на мавзолея Тадж Махал. Висока оценка и признание заслужават многобройни други постижения на архитектурата, приложните изкуства, както и миниатюрата.

Остава може би само да добавим, че третата люлка на световната цивилизация — Индия, е жива за разлика от Древен Египет и Месопотамия. И не се знае дали в тази люлка не расте младенецът, който един ден ще каже на много практичните, на алчните, на забързаните, че така повече не може да се живее. Нали всички досегашни пророци са казвали само прости, но забравени истини.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бонгард-Левин, Г.М. Древнеиндийская цивилизация. София: Наука и искусство, 1982.

Моде, Х. Малая история искусств. Искусство Южной и Юго-восточной Азии. Москва: Искусство, 1978.

Радхакришнан С. Индийская философия, т. 1-Н. М.: 1975.

Тюляев, СИ. Искусство Индии. Москва: Искусство, 1988.

Чаттопадхьяя, Д. Локаята даршана. Москва, 1961.

A Cultural History of India, edited by A.L.Basham. London: Oxford University Press, 1975.

Aiyandgar, S.K. History of India, edited by A.L. Basham. London: Oxford University Press, 1975.

Aiyangar, S.K. Early History of Vaisnavism in South India. London: Oxford University Press, 1920.

Altekar, A.S. State and Government in Ancient India. Allahabad: Indian Press, 1927.

Aurobindo Ghosh. Essays on the Gita. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1959.

Avalon, Arthur. Shakti and Shakta. Madras: Canesha Co. Ltd., 1951.

Banorji, N.C. Kautilya: or an Exposition of His Social and Political Theory (Vols). Calcutta, 1927.

Barodia, U.D. History and Literature of Jainism. Bombay, 1909.

Basham, A.L. Aspects of Ancient Indian Culture. Bombay, 1966.

Bhagavan Das. Science of Manu in the Light of Atmavidya. Madras, 1932.

Bhandarkar R.G. Vaishnavism, Sivaim and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965.

Bose, D.M. and Others (Eds.). A Concise History of Science in India. New Delhi, 1971.

Buch, M.A. Economic Lite in Ancient India (2 Vols.) Baroda: Author, 1924.

Chatterji, J.C.. Kashmir Shaivism. Srinagar: The Research Department, Kashmir State University, 1914.

Chatterjee, S.C. and Datta, D.M. An Introduction to Indian Philosophy. Calcutta: University of Calcutta, 1968.

Chatterjee, S.C. The Fundamentals of Hindum: A Philosophical Study. Calcutta: Das Gupta and Co., 1950.

Chitale, M.R Bhagavad-Gita and Hindu Dharma. Poona: Continental Publishers, 1953.

Craven, Roy C. Concise History of Indian Art. New York: Prager Publishers, 1976.

Das Gupta, S.B. An Introduction to Tantric Buddhism. Calcutta: University of Calcutta. 1958.

Dasgupta, Surendrcmath. Yoga as Philosophy and Religion. London: Kegan Paul, 1924.

Dasgupta, S.N. A History of Indian Philosophy (5 Vols.). Cambridge University Press, 1922.

Datta, Bhupendra Nath. Dialectics of Hindu Rituals, (2 Vols.). Calcutta: Gupta Press, 1951–56.

Dutt, N. Aspects of Mahayana Buddhism and its Relation to Hinayana. London: Luraca Co., 1930.

Filliozat, J. Classical of Indian Medicine. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1964.

Ghosh, Atal Behari. Siva and Sakti. Rajshahi, 1935.

Gibson, Agnes C. Buddhist Art in India. London, 1901.

Giti, Mahadevananda. Vedic Culture. Calcutta University, 1947.

Gough, A.E. The Philosophy of the Upanisads. Delhi: Reprint, Ess Ess Publications, 1975.

Held, G.I. The Mahabharata: an Ethnological Study. London: Kegan Paul, 1935.

Iyer, C.V. Narayana: Origin and Early History of Saivism in South India. Calcutta, 1923.

Jaini, J.L. Outlines of Jainism. Cambridge, 1916.

Kane, RV. History of Dharma-sastra (5 vols.). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1930–58.

Keith, A.B. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (2 Vols.). Harvard Univ. Press, 1925.

Mackenzie, Donald A. *India: Myths and Legends Series*. London: Bracken Books, 1985.

Majumdar, R.C. *Corporate Life in Ancient India*. Calcutta: Surendranath sen, 1918.

Majumdar, R.C. and Pusalker, A.D. *The History and Culture of the Indian People (6 Vols.)*. Bombay: Bharatiya Vidyabhavan, 1951–60.

Max Mueller, E *India: What Can It Teach Us?* London: Longmans, Green and Co., 1892.

Mookerji, Radhakumud. *Hindu Civilization*. London, 1936.

Mookerjee, S. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*. Calcutta: Bharati Jaina Parishad, 1944.

Mukerjee, R.K. *A History of Indian Civilization (2 vols.)*. Bombay: Hind Kitabs Ltd., 1958–66.

Mukerji, Radha Kaumud. *Ancient Indian Education*. London: Macmillan, 1951.

Munshi, K.M., Chandrasekhara Aiyer, N. *Indian Inheritance, vol. II*. Bombay, 1956.

Nehru, J. *The Discovery of India*. London: Meridian Books Ltd., 1946.

Pande, Raj Bali. *Hindu Samskaras, a Socio-religious Study of the Hindu Sacraments*. Varanasi: Vikrama Publ., 1949.

Pandey, A.B. *Early Medieval India*. Allahabad: Central Book Depot, 1979.

Prabhu, Pandharinath. *Hindu Social Organization*. Bombay: Popular Book Depot, 1954.

Radhakrishnan, S. *The Philosophy of the Upanishads*. London, 1955.

Rao, T.A. Gopinath. *History of Sri Vaisnavas*. Madras University, 1923.

Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. London: The Athlone Press, 1953.

Seal, Brajendranath. *The Positive Sciences of the Ancient Hindus*. London: Longmans, 1912.

Sharma, L.R. *Ancient History of India*. New Delhi: Vikas Publ. House, 1981.

The Cultural Heritage of India, vol. I-V. Calcutta: The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1975–1978.

The Holy Vedas. Edited by Pandit Satiakam Vidyalankar. Delhi: Clarion Books, 1983.

Vaidia, C.V. Epic India as Described in the Mahabharata and the Ramayana. Bombay: India Litho Press, 1907.

Vivekananda, Swami. The Complete Works of Swami Vivekananda (8 vols.). Calcutta: Advaita Ashrama.

ЗАСЛУГИ

Имате удоволствието да четете тази книга благодарение на *Моята библиотека* и нейните всеотдайни помощници.

МОЯТА БИБЛИОТЕКА



<http://chitanka.info>

Вие също можете да помогнете за обогатяването на *Моята библиотека*. Посетете **работното ателие**, за да научите повече.