

Иван Камбуров

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЯТ ГНОСИС КАТО АКСИОЛОГИЧЕСКА ПАРАДИГМА ВЪВ ФИЛОСОФИЯТА НА АДВАЙТА-ВЕДАНТА (ШАНКАРА и М.ЕКХАРТ)

Философията на Изтока винаги е предизвиквала у европейца удивление със своята връзка с религиозната идеология. Нещо повече, тази връзка никога не е самоцел, а винаги изразява аксиологическия синтетизъм на Изтока и особено на традиционната индийска култура. Изключителен теоретичен интерес представлява аксиологическият синкретизъм на философия и религия в учението Адвайта-веданта (недвойствена веданта) на Шанкара (780 — 822 г.).

По наше дълбоко убеждение един от възможните варианти за коректна интерпретация на философските постулати на Адвайта-веданта е посредством понятието социокултурна установка, изразяващо сотериологическата аксиология. Изхождайки от свещените текстове на Индия, тя се свежда към положението, че "всички разнообразни (индийски) традиции (агама) и пътища (марга) се обясняват чрез множество средства (абхиурая), но всички те се сливат в едно, в спасението (шрияс), както приливите на Ганг в океан"¹.

В Адвайта-веданта дадената социокултурна установка се проявява като парадигмално единство на Атмана и

¹ Цит. по Hacker, P., *Geschichte und Beurteilung der Hiduismus*, Kleine Schriften, Wiesbaden, 1978, S.481.

Брахмана. Благодарение на социокултурната установка парадигмалността се експлицира не като "трансцендентален фантом", а функционира на дискурсивно ниво, тъй като акумулира в себе си "конкретността като всеобщност". Посредством парадигмата се разкриват две нива на изследване: *интенсионално*, същността на което е във философско-дискурсивното¹ обосноваване на сотериологическия гносис, обезпечавашо знание за обекта, и *предметно-дейностно*, изразяващо религиозната актуализация на целта извън дискурса, т.е. постигане на сотериологическия гносис, но с други средства.

Социокултурната установка е "духът на народа" като нещо общозначимо, като идеал на смисловата всеобщност. Тя въплъщава в себе си иманентните тенденции за развитие на общественото битие на Индия, закрепено в сотериологическия идеал. В този смисъл социокултурната установка задава смисловия хоризонт на дискурсивната дейност, в който сотериологическият идеал винаги се предполага интенционално, но никога не е предметно даден. По същество това е необективиран смисъл, по силата на което дейностен е не самият идеал, а неговият смисъл като ценностно съдържание, намиращо се в процес на обективиране².

Парадигмалността на ведантизма (тъждеството на Атмана и Брахмана) съществува като смислова насоченост. В този план парадигмалността е налично смислово инобитие, исторически обусловено от достигнатия момент на дейностната му проява. Поради това тъждеството на Атмана и Брахмана на дискурсивно ниво се явява субективно битие на предметната дейност на адепта — ведантист, т.е. то е инобитие, подлежащо на онтологизиране и абсолютизиране. Самата парадигма не може да бъде възпро-

1 В дадения случай дискурсивност — това е "изложение, обусловено от желанието да се узнае истината", в Аннабхатта, Таркадипика и Тарка — санграха, М., 1990 г., ТД, 81.

2 К. Шарма показва инвариант на тристепенно изграждане на социокултурната установка на индуизма, Виж Sharma K.M., Search for Indian Traditional Paradigm of Society, in JIC PhR, N.Delhi, 1989, V.6, № 13., p.1 — 14.

изведена като точно определена дейностна процедура от другите субекти. По такъв начин дейността на религиозния мистик, която е насочена към достигане тъждеството на Атмана и Брахмана, е неповторима от всеки друг индивид. Но заедно с това, тя неизбежно се повтаря като интенция, като приобщаване към определен предметно-смыслов и експресивен фон. Това е лъч светлина, който преминава през представата за света на адепта, осветявайки я и задавайки ѝ определен смисъл.

Подобна процедура може да бъде демонстрирана с примери от история на философията и в частност с школата веданта. В тази школа има място съпреживяването на смисъла като краен резултат, но не като дейностно ставане, а като магическо постигане на сотериологическия гносис.

Философската страна или дискурса на сотериологическия гносис в Адвайта-веданта обезпечава знание за обекта, при това актуално разполагайки само с тази информация, която е жизнено необходима за адепта като представител на обществото. Това е знание, което се проявява като смисъл, който се задава от "социокултурната потопеност" на обекта (единството на Атмана и Брахмана) и от интелектуалните възможности на субекта.

В основата на този процес са феномените, които възникват по пътя на "чистата" смыслова дейност, проявяваща се и актуализираща се преди всичко на нивото на психическите преживявания. На това ниво на съзнание социокултурната установка задава на феномените смыслова насоченост (конструирайки смысловото съдържание на субективните преживявания), издига ги до нивото на съзнанието като знание. Но е необходимо да се отбележи, че не всяка рефлексия превръща в свой обект това, към което е насочена.

Така например, всяко съзерцание се явява единство от съзерцаване и съзерцаемо, което не съдържа рефлексия в дискурсивен план.

В този смисъл, гносисът може да бъде определен като магическо, съвършено знание, изразяващо се в интенционалния акт на непосредственото преживяване в индивидуалния опит на единството на вселенския Абсолют и "Аз"-

ът на субекта. По същество това е трансцендентно състояние на тъждественост между съзерцаващия и съзерцаемото.

По такъв начин, посредством сотериологическия гносис е възможно обосноваването на смисловата съдържателност на тъждеството между Атмана и Брахмана като аксиология, която се актуализира, определява в религиозното мистическо съзерцание, защото, както пише М. Вебер, "колкото по-синтетично е ставало размишлението за "смисъла" на света... толкова по-далеч от света, по-далеч от цялото жизнено устройство е достигало съдържанието на религиозността".

ЕПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЯТ ДИСКУРС И СИНТЕТИЧНОТО ЕДИНСТВО В АДВАЙТА-ВЕДАНТА

Реализацията на подобен подход по отношение на Адвайта-веданта на Шанкара, предполага разглеждането на смисловите инварианти парадигмално зададени на нивото на философския дискурс, от една страна, и от друга — критическа рефлексия спрямо същността на сотериологическия гносис. Особен интерес представлява и разглеждането на самата възможност за реализация на единството на Атмана и Брахмана в рамките на философския дискурс и като следствие от това — обосноваване на единствено възможния изход за постигане на сотериологическата цел в мистическия опит.

В границите на използвания философски дискурс, Адвайта-веданта на Шанкара допуска в епистемологията смислова плуралност на основните концепти (подобен резултат е заложен в самите философски средства), "доколкото в източния дух, рефлексията, съзнанието чрез мисъл-

1 Вебер, М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира, Работы М.Вебера по социологии религии и культуры, М., 1991, ч.1, с.58.

та достига до различаването, до определяне на принципите, а такива определени представи остават несъединими с Абсолюта"¹. Докато в областта на религиозната аксиология, реализацията на интенцията на сотериологическия гносис се отнася към постигането на Единното и в този смисъл логическата истина намира своето последно основание и снемане в трансцендентната истина.

Философският дискурс на Шанкара е подобен на дискурса на европейските схоласти, които са философствували "без да имат представа за конкретното"², което е и причина за невъзможността разсъдъкът да разграничава предметите на рефлексията си, тъй като отсъства връзката между всеобщо и особено.

Епистемологическото конституиране в адвайта се основава на афоризма изразен от Шанкара във "Вивека чудомани" (Съкровището от различаването), "Брахмана е истинен, светът е неистинен, дживата не е нищо друго освен Брахман". Брахмана е известен като "вечна, чиста, съзнаваща и свободна същност, той е вездесъщ и т.н." (БСБ I.1.1)³. Брахмана, или "битие за себе си" извисено в мисловната всеобщност до тждество на самото себе си, на ниво индивидуален субект не е нищо друго освен негова душа (джива), а не знаещо себе си в своята всеобщност съзнание. Не случайно Шанкара твърди, че "джива и висшия Атман се различават само по име... а (като същност са) тждествени" (БСБ II.3.17, II.3.53), а "Атмана, е разумна съзнателност... той е познаващ" (БСБ II.3.7, IV.3.24). Това му дава основание да признае, че Брахмана има своето съществуване в крайния субект, в особената духовност.

Може да се приеме за парадоксално, но определението на Брахмана се намира извън него, тъй като най-висшата му определеност може да бъде само субективното съзнание като такова.

Очевидно, една от целите на Шанкара е не само снема-

1 Гегелъ, Соч. т.IX, кн.1, М., 1932, с.110.

2 Гегелъ, Соч. т.XII, кн.3, с.158.

3 БСБ — The Vedānta-sutrās of Badarāyana with the commentary by Sankara. Transl. by G. Thibaut. Oxf., 1890—1896, in Sacred Books of the East. Vol. 34, 38. Delhi, 1968.

нето на аксиологическата, но и на дискурсивната противоречивост, между казаното в шрути за Брахмана. По тази причина онтологическата страна не представлява особен интерес за него, защото на този въпрос е "отговорено в шрути" и с това всичко е казано. Но въпросът за "синхронизацията" между Брахмана и Вселената, на целия феноменален свят, като наслагване върху Атмана, може да бъде легитимизиран посредством философския дискурс. Феноменалните явления в качеството си на имена и форми не са нищо друго освен знание, което по статуса си на истинно съществуване е илюзорно и поради това е предмет на епистемологията.

Недостатъкът на единството на Атмана с Брахмана е в това, че то се изобразява като цел да адепта, като състояние, което предстои да бъде постигнато и независимо че това единство се постулира като истинно обективно, то все още представлява свършено "абстрактно обективно", по силата на което не му достига същностната форма на обективност — формата, която трябва да бъде изведена епистемологически.

Когато Брахмана "се мисли" като нещо абстрактно и неговите предикати са опосредствани от философския дискурс, само тогава възниква разграничаване между същност и съществуване, което Шанкара не допуска, обявявайки ги за тъждествени. Релацията същност — съществуване е изразена ясно в "Панчадаси" ПД (Петнадесеткнижие)¹. "Чистото съществуване има само една природа и тя се намира във всичко съществуващо. Това, че онова, което е във всяка вещь (чистата природа), встъпва в съединение със свойствата (на вещта), или това, че битието на вещта се явява негов атрибут — е заблуждение вследствие действието на майя-та" (ПД II. 62 — 66). Атмана не може да съществува без реалност, а разумността — без съществуване. Това привидно тъждество дава осно-

¹ ПД — Vidyaranya. Panchadasi. A Treatise on Advaita Metaphysics. L—n. 1956, основен школен компендиум на Адвайта-веданта от XIV в. посветен изключително на метафизическите въпроси.

вание на видния немски изследовател П.Хакер да ги определи като "съществуващо" и "така съществуващо", които представляват "два абсолютно различни вида на така-съществуващото или същността". Те изразяват същността на външния, феноменалния свят, защото чрез илюзията снемат единството на битието в неговото многообразие, а истинското битие не знае това, то е самотъждествено по своята същност. Още Хегел отбелязва, че "единството на Брахмана попада в двойственност, която се изразява в това, че в единия случай Брахмана е нещо всеобщо, а в другия — особеност по отношение на друга особеност"² — джива-та.

Въпросът по какъв начин единното, безформено и безкачествено битие "взема решение" за феноменалното си "разпредметяване" в Адвайта-веданта не се поставя. Този процес е постоянен, тъй като причиняващата го сила — майя (вселенска илюзия) — е изначална и нейната поява не се поддава на обяснение (БСБ VI.2.38).

Уникалността на майя-та като сила (шакти) е в това, че тя се проявява само чрез Ишвара (личния бог) (БСБ I.3.42), което по логиката на Шанкара е обяснимо. Изхождайки от това, че майя-та се проявява на ниво Абсолют се прави изводът, че той не е чист и безкачествен. За да се снемат това противоречие, е необходимо да отдели акта на творене на феноменалния свят от Висшата същност, в резултат на което се появява концепта Ишвара, като опосредовано звено, съединяващо в себе си качествената неопределеност на Брахмана и дейностната мощ на феноменалното творене. По такъв начин цялата Вселена е тъждествена с Брахмана, основавайки се на неговата недейност и не-изменяемост. Това, което се появява, са нови имена и форми и нищо повече.

Налице е осъществяване на адвайтистката концепция за причинността на света — виварта — вада, според която следствието се съдържа в своята причина. Въпросът е в това, че Брахмана се явява причина на света само в смисъл на безкрайното ставане и снемане на феноменалния свят в съзнанието на адепта, защото ако Брахмана е при-

1 H a s k e r, P. Sein und Geist in Vedanta, in Kl.Schr., S. 308.

2 Г е г е л ь, Философия религии, М., 1978, т.1, с.498.

чина на света, то за това би било необходимо да се допусне наличието на време, а той, Брахмана, е извън времето (БСБ II.1.25, II.3.14, III.3.36).

По такъв начин Шанкара интерпретира Брахмана на две нива, онтологически несводими едно до друго. От позицията на получилия освобождение Брахмана е необусловен, не-дейностен, безкачествен Абсолют. От позицията на недостигналия това състояние Брахмана се проявява в своята хипостас Атмана "посредством Ишвара, който е творец и причина на видимия свят. Самият процес на творене е дело на майя-та, която е реална и не-реална" (БСБ II.2.28) и се проявява чрез трите гуни (качества). По Шанкара, отначало илюзията (майя) произвежда ефир (акаша), въздух (вайя), огън (агни), вода, земя и т.н. (БСБ II.3.1 — 9), които имат свойствена природа. Те са нереални, защото са подложени на изменения, но те не са и абсолютно нереални, тъй като се просветляват от Брахмана. Целият този свят е илюзорен и в този смисъл е неистинен, защото се "наслагва", "затъмнява" Атмана.

Етапите на "наслагване" на незнанието (авидия) върху Атмана са формулирани от ученика на Шанкара — Падмапада (IX в.) в "Панчападика". Отначало чистото съзнание получава интенция, насочена навън, полагайки себе си като свидетел, след това се наслагва "Аз"-ът, създавайки познаващ субект, следва появата на сетивни органи и т.н.¹

Именно отсъствието на знание за Абсолюта се явява причина за авидия-та (незнанието). Шанкара приравнява авидия-та към мета-заблуждение за всичко съществуващо, като в текстовете най-често се среща като синоним на "грешно различаване" (Митхиаджняна)².

Не случайно и ведантиста Мадхава (XII в.) констатира, че "различаването се установява по дедуктивен път", тъй като "Ишвара се отличава от индивидуалния Атман, като обект на негово подчинение, както например кралят от своя слуга" (СДС V.190)³. Често противниците на Адвайта-веданта я обвиняват, че тя прави опит да "отхапе

1 По-подробно виж в Исаева, Н., Шанкара и индийская философия, М., 1991, к.121.

2 N a s k e r, P., Avidua., Kl. Schr., S.72.

3 СДС — Madhara. Sarva — darsāna — sangraha., ed. Transl. Couel., London, 1908.

вкусен банан с отрязан език". Самата дихтомия на същностното "различаване" е заложена в свещените текстове, а по-късно формиралите се даршани са я експлицирали дискурсивно.

Систематизаторската дейност извежда десет основни дихотомични епистемологически двойки, на които им съответствуват и в онтологически план също толкова понятийни двойки¹. Самата релация на "различаване", на "раздвояване" въвежда адепта в света на причинно-следствените връзки, а "не-дуалността" на опита му гарантира достъп извън пределите на причинността, времето и пространството — в абсолютната реалност.

Цялото конституиране на феноменалния опит трябва да покаже на адепта, че той няма какво да постига в него, тъй като "освобождението се реализира в него самия" като мигновен акт. Адептът е част от цялото, той винаги е и ще бъде в него. Но ако субектът е навсякъде и винаги е равен на обекта, той не може да познава себе си и решаването на този парадокс е невъзможно, тъй като "този Атман е Брахман". В този смисъл и самият термин "адвайта" (не-двойствен) е от значение, тъй като е резултат на процеса, при който на знанието се гледа като на нещо всеобщо, а не просто като на отделно състояние независимо, че то е възможно само като индивидуално знание².

Самият процес на "узнаването" на тъждеството между Атмана и Брахмана в адвайта се основава върху самоочевидността на единството на съзнанието. Всеки адепт чувства Атмана "вътре в себе си", или ако използваме Кантовата терминология, "узнаването" има своето основание в трансценденталното единство на аперцепцията. "Един и същ Атман е скрит във всички същества. Съществува разлика в степените на божествената му проява и сила (произтичаща) от градициите на съзнанието (читта), чрез които той е ограничен" (БСБ I.1.11) — казва Шанкара, но "постигането му е невъзможно с чисто рационални средства" (БСБ I.1.5). Докато Атмана остава във въплътено състояние (джива), не е възможно пълно единство между

¹ Подробно в Naraian H., *Facets of Indian Religio— Philosophy Identity*, Delhi. 1983. p.38—39.

² R a m a n n a R., *Logic Sankara and Subramania Lyer.*, Bombay, 1984, SS., Vol.7,) 1. p.10—11.

дживата и Брахмана, а можем да говорим само за подобие в рамките на отражение (бимба) и отражаемо (пратибимба) (БСБ II.3.50), тъй като "разнообразните психически свойства остават като характеристики, свързани с тялото (дехадхамма) и нямащи отношение към Атмана" (СДСС XII 44.47)¹.

Поради това функцията на средствата за познание е в обезпечаването на практическото поведение, тъй като познанието задава "отношение към резултата" от дейността ("плода") и се осъществява от разсъдъка на феноменално ниво.

Опитът на това ниво получава епистемологически статус, а "реалният" (анубхава) опит е призван да локализира онтологическия статус на висшето знание на адепта. По тази причина е логично светът на феноменалния опит да е носител на епистемологически противоречия, тъй като той изпълнява функцията на промеждутъчно битие поради своята "не-независимост, самодостатъчност и еднородност". Феноменалният опит включва в себе си както всекидневната практика (лаукика), така и ведийския ритуализъм (вайдика), които също са обект на профаническото знание.

Познавателният механизъм в Адвайта-веданта предопределя принципно възможностите му за развитие. Причината за познанието не е в самото чисто съзнание, а в съзнанието, определено от вътрешния орган (ахтанкарана), който е индивидуален за всеки адепт, докато "светлината" на Атмана е една и съща за всички.

Така се създава предпоставка за степените на достоверност на знанието, получено в опита. Така например, в състояние на "бодърствуване", външните обекти могат да бъдат възприемани от всеки адепт, а в състояние на "сън" — само от дадения субект. Причината за съновиденията според Шанкара се корени в подсъзнателните впечатления, които се обуславят от възприемането на обектите в състояние на "бодърствуване" (БСБ II.2.30).

Благодарение на съществуването на външното ние мо-

¹ СДСС — Sankara. Sarva— darchana— siddhanta— sangraha. Ed. with Engl., Transl. by M.Rangacarya, Madras, 1909.

жем да имаме илюзия за него. Ако "ние не знаехме че има змия, не бихме могли да си я представим във вид на вълженце". В това е и реалността на феноменалната практика, докато нейната не-реалност е в невъзможността да се определя сама чрез себе си.

На това основание всеки обект е временен в своята изменчивост, тъй като се стреми "да излезе извън себе си", което по думите на Шанкара е напълно достатъчно за да бъде определена природата му като видимост.

Всичко, което се извършва до реализацията на тъждеството на Атмана с Брахмана, може да бъде истинно само в смисъла на нещо което е в състояние "на сън до пробуждане" (БСБ II.1.14). В този контекст е напълно съзвучно мнението, че действителният субект на познанието не е джива-та в нейната чистота, а джива-та в съвкупност с обективни елементи. Основателен е въпросът как е възможно на феноменално ниво (виавахарика) да бъде различен транс-субективният Атман от субекта и в същото време противостоящ на Брахмана като обект, тъй като отъждествяването им ще представлява заблуждение? Дори забележката на Шанкара по този повод, че "ако в съзнанието съществуват илюзии от типа "Аз съм незнаещ", "Аз познавам себе си", то те трябва да бъдат отнесени към съществуващото незнание" (БСБ II.1.14) — не отговаря на въпроса.

Ако следваме мислите на великия адвайтист, то всичко това може да се представи като "игра" на мислите в съзнанието, тъй като в началото на процеса необходимо се полага съзнанието, предполагащо отсъствие на знание за Абсолютната реалност¹. Затрудненията, които Шанкара не разрешава в епистемологията, го принуждават да отдаде предпочитание на "мисленето по аналогия, обръщане към мита, метафората и езика на символа"².

Ако Адвайта-веданта е логически последователна до край, то непризнавайки феноменалния свят, тя не призна-

1 Подобно смислово полагане ни напомня за парадокса на християнството: "ако не съгрешиш — не можеш да се покаеш, ако не се покаеш — не можеш да се спасиш".

2 И с а е в а, Н., Шанкара и индийската философия, с.110—111.

ва като съществуваща и култовата практика, а известно е, че варновата връзка изисква от своите адапти задължителна религиозна, култова практика.

Илюзорен се оказва и "Аз"-ът като мислене, но адептът, знаейки това, го използва за практически цели, защото, както е казал Аристотел, "знанието е умопостигаемо действие". Нещо повече.

Независимо, че джива-та обезпечава познанието, то при Шанкара отсъствува разбиране за "своето Аз" като субект за рефлексия, разбирайки рефлексията като мисловна дейност, обвърната към себе си. Отсъствува и "Аз мисля".

Но проблемът е по-съществен. Знаейки Брахмана и сам (като индивидуална джива) да не се явяваш такъв, да знаеш за блаженството и сам да не го чувствуваш — е раздвояване, различаване, което те прави нещастен. Друг, по-висш свят може да обезпечи единството на индивидуална джива и Брахмана, тъй като там вече отсъствува джива-та, но е логично да добавим от себе си, че там вече отсъствува и Брахмана, защото там, където няма противоположност (т.е. недостигнато с Брахмана тъждество), там няма и Брахман. Потвърждение на горното е и определянето от П.Хакер на Адвайта-веданта като "метафизическо "незнание", чрез снемането на което може да се върви към онтологическия монизъм, тъй като индивидуализацията се явява предпоставка за личностното битие, а то от своя страна е предпоставка за етично поведение, защото етиката на "Ти си То" изхожда от наличието на два участника в моралната постъпка: действащият и този, метафизичността на когото се постига непосредствено"¹, а в адвайта етичното отношение логически е невъзможно.

Не се обясняват и природата на Ишвара (личният бог), и неговите епистемологични отношения с джива-та. Под въпрос е и решението на интерсубективността.

Ако Атмана е "самоосветяващ се", то следва ли да разглеждаме удоволствието, блаженството и страданието като "самоосветяващи се"? Положението, че висшата исти-

¹ Hacker, P., Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus, in Kl. Schr., 561 — 562.

на се реализира в постигане на единството на Атмана и Брахмана посредством снемане наслагването на феноменалния свят, създава логическо противоречие относно характера на наслаждението (ананда) на Брахмана, тъй като самото усещане на блаженството е възможно на фона от "спомняния за света". Защото как тогава бихме могли да определим що е блаженство?

Друг не по-малко съществен въпрос, търпящ критика, е адвайтистката претенция относно онтологическата диференциация между разума и изначалното, абсолютно съзнание осъществяваща се на ниво памет¹. Решението на тези и други въпроси, а така също и произтичащите от тях инвариантни дискурсии са послужили като основа за рефлексия върху адвайтистката парадигма в школите след Адвайта-веданта. Наброяват се повече от десет школи и всяка от тях рефлексивно е реализирала отделни интонационно-смислови възможности на шанкаровата Адвайта.

Така например Рамануджа (1017— 1137 г.) основава школата "вишишта — адвайта" (недвойственост, определена от различията) и в началото на своя коментарий на "Брахма-сутра" фиксира седем възражения против Адвайта-веданта на Шанкара. От тях принципални са за източника на майя-та, който в адвайта е изначално неопределим, а така също и за нейното вместилище (ашрайя). Майя-та (вселенската илюзия) създава невъзможността за обосноваване състоянието на мокша (освобождение). При Рамануджа джива-та не съвпада вече с Брахмана, но е свързана с него като тъждество и различаване, тъй като нито един от източниците на достоверно познание не може да бъде свидетелство за илюзорността на света. Това направление обхваща периода от 1011 г. до 1320 г. и се е ползвало с популярност. За това свидетелствуват и известните 169 съчинения².

1 Indich, W.M., Can the Advaita — Vedanta Provide a meaningful definition of Absolute Consciousness, Ph.EW, 1980, V.30, № 4, p.481 — 492.

2 Подробно по този въпрос в Raghavan V.K.S., History of Viśiṣṭadvaita Literature, Delhi, 1979., p.14 — 22.

В школата "двайта — адвайта" (двойственост и недвойственост, или сходство при различаването), основана от Нимбарка (XI в.) Брахмана е вече самотъждествен и динамичен, а джива-та има реално съществуване. Мадхва (1238 — 1317 г.) основателят на школата "двайта — веданта" (двойствена веданта) разграничава Брахмана от света, като при това въвежда тройствена иерархия на джива-та и дава четири варианта на състоянието мокша. За известността на тази школа може да се съди по това, че, започвайки от 1324 г. до 1948 г., за нейното разпространяване са работили 164 известни учители (гуру)¹. Почти по същото време ведантистът Дейшика (1268 — 1369 г.) систематизира полемиката на Рамануджа с Адвайта-веданта, като фокусира сто различни въпроса подлежащи на изясняване. По-късно, Валабха (1473 — 1531 г.) основава школата "вишудха — адвайта" (чиста недвойственост)², логически изчерпвайки смисловия инвариант на адвайтистката (недвойствена или монистична) парадигма.

По този начин стигаме до въпроса за "монизма" на Адвайта-веданта на Шанкара. Излагайки въпроса за "монизма" — "адвайта" искаме да покажем проблематичността на подобен въпрос в неговия метафизически аспект, експлициран върху индийската философска традиция. В този смисъл изходният тезис е, че отсъствуват "чисти" форми, тъй като по силата на своята контраверсивност епистемологията не може да обезпечи "чисти" онтологически форми. Това става възможно в синтетичността на мистическия опит.

Самият термин "адвайта" (недвойственост), като снемащ противоположността между феноменалното и ноуменалното, се въвежда от Гаудапада (VI в.)³, който акцентира върху онтологическия статус на Брахмана. По-късно

¹ A History of Dvaita School of Vedanta and its Literature., Bombay, 1974, p.272 — 276, 354 — 357.

² B: C h a u d h u r i, R., Ten Schools of the Vedanta. Cal.1973, Pt.1, p.19 — 144.

³ Подробно в И с а е в а, Н., Шанкара и индийската философия, с.30 — 32.

при Шанкара се измества акцентът от онтологическия към аксиологическия аспект. П.Хакер коментира две двойки термини: двайя — двайта; адвайта — адвайта и констатира, че "за Гаудапада светът се проявява като двойствен (двайта), между субекта и обекта, а състоянието парамартхика обезпечава снемане на състоянието на различеност между тях и се описва като "не повече двойственост", т.е. адвайта. Според Шанкара "двайта" означава "свят", който е синоним с "прапанча" и се схваща не толкова като двойственост, а като "не напълно реално второ" наред с Висшето. При това положение, Адвайта се разбира като "това, което няма до себе си второ"¹.

Изхождайки от предварителните ни изследвания, можем да приемем, че терминът "адвайта" следва да се интерпретира не като "недвойственост", а по-скоро като "неразличеност", тъй като концепцията майя — вада (доктрината за вселенската илюзия) и авидията (незнанието) имат епистемологически функции на феноменално ниво. В Адвайта-веданта се постулира епистемологичното "различаване" на Брахмана, а не неговата двойственост, тъй като въпросът за първопричината на съществуващото като основа на мирозданието не се поставя.

Концепцията "адвайта" (не-двойственост) или некритично транслираният от европейската традиция термин "монизъм" като че ли винаги се е приемал аподиктично. Разглеждането на въпроса за "монизма" предизвиква определен теоретичен интерес и по силата на отсъствието на специални изследвания.

За пръв път във философската литература на основата на проведен семинар се появи неголяма статия², типологизираща видовете "монизъм" от позицията на позитивизма. За основен критерий се приема характеристиката на опита. Разграничават се три основни типа монизъм: 1. радикален, в който отсъствува релацията "излъчване"; 2. умерен — такъв е монизмът на Спиноза, имащ алтер-

1 Hacker, P., Sankara's Conception of Man. Kl. Schr., S.222.

2 Forest, P., Some Varieties of Monism., in Indian Philosophy of Religion, Dordrecht, 1989., p.75— 91.

нативен характер и накрая свръхрадикален монизъм, който е неопикуем и се подразделя на оценъчен и отъждествен.

Първият и вторият тип имат описателен характер. Монизъмът на Адвайта-веданта се причислява към описателно-радикалния монизъм, с отсъствие на релацията на "различаване". Авторът различава "силен" и "слаб" монизъм, а също така и промеждутъчен адвайта-монизъм, който се характеризира с отношение на неразличаване между съвкупния опит на субекта и опита изобщо. По отношение на Шанкара авторът приема, че той демонстрира "скрит слаб монизъм поради въвеждането Ишвара (личния бог), който сам по себе си се явява майя, а самата майя се интерпретира като нещо външно"¹.

Известният индийски изследовател С.Радхакришнан различава в индийския "монистичен идеализъм" четири типа монизъм²: адвайтизъм, монизъм в чист вид; монизъм в чист вид; видоизменен монизъм; подразбиран монизъм — без да пояснява критерия си за подобна диференциация. Друг, не по-малко известен изследовател на индийската философия П.Хакер, критикува П.Дойсен, че "нито веднъж не е забелязал разликата между "виталистичния монизъм" на Удалака Уруни и господстващия в Упанишадите "когнициален монизъм"³.

В изследванията, посветени на Адвайта-веданта, можем да различим два подхода при определяне монизма на Шанкара — по направление и по средства. При първия подход монизъмът се определя като "абсолютизъм" или "последователен абсолютизъм" (С.Дасгупта, Т.Мурти, Р.Трипатхи, Т.Чаудхури, В.Шохин)⁴; монистичен мисти-

1 Forest, P., Some Varieties of Monism., in Indian Philosophy of Religion, Dordrecht, 1989., p.84.

2 Радхакришнан, С., Индийская философия, М., 1954, т.1, с.20—21.

3 Hacker, P., Kl. Schr., s.536.

4 Dasgupta, S., HPh., Vol. .p.70, Murty T., The Central Philosophy of Buddhism, L—n. 1955, p.112, Tripathi R., Advaita—Vedanta and Neoplatonism, in Neoplatonism B.1982, p.232—233.

цизъм (Дж.Парриндер)¹ и монистичен теизъм (Р.Отто, М.Харисън, Н.Смарт)². Изхождайки от средствата, монизмът на Шанкара се определя като: идеалистически монизъм (Дж.Моханти, С.Радхакришнан, В.Костюченко)³; творещ монизъм (Р.Сингх)⁴; творчески монизъм (Т.Махадеван)⁵; описателно-радикален монизъм (П.Форест) и абсолютен епистемологически или духовен монизъм (П.Хакер)⁶.

Целият спектър от мнения и определения на религиозно-философската система на Шанкара отразява не само значимостта ѝ или възможните смислови гледни точки на нейните изследователи, но и необходимостта от едно по-конкретно терминологично заимстване от европейската традиция при описания на други културни феномени.

Въпросът за "монизма", или за "субстанциалния монизъм", се съотнася с идеята за възможността за изразяване спецификата на индийските философски доктрини посредством понятия на европейската философска традиция, което като тенденция намира не винаги убедителен израз в компартивистката литература. Както П.Хакер констатира "всеки един европейски превод на индийския термин включва повече или по-малко широкообхващащо го равенство с понятията на нашето мислене"⁷. Но трудността от експликацията на понятие от един културен ред по отношение на друг се състои в това, че тази духовна дейност винаги предполага наличието на верификационни критерии, които имат място по-скоро в парадигмалност-

1 Parrinder, G., *Mysticism in the World's Religions*, L-n, 1976, p.30.

2 Harrison, M., *Hindu Monism and Pluralism*, L-n, 1932., p.138.

3 Mohanty, J., *Understanding Some Ontological Differences in Indian Philosophy*, JIPh., 1980, Vol.8, 3, p.213,

4 Singh, R., *The Vedanta of Sankara*, Jaipur, 1949, Vol.I, p. 336.

5 Mahadevan, T., *The Metaphysics of Sankara*, in PhEW, 1954, V.3, 4, p.359.

6 Hacker, P., *Kl.Schr.*, S.237, 238, 307—208, 333, 335, 385—386, 476, 540.

7 Hacker, P., *Die Idee der Person im Denken von Vedanta—Philosophien*, in *Kl.Schr.*, S.270.

та, в самата интенция на философското творчество, отколкото на предметно понятийно ниво.

В този контекст е необходимо да се има предвид, че в основанието за употребата на понятието "монизъм" в европейската историко-философска традиция лежи нетъждествеността на понятията "субстанция" и "абсолют".

Ако абсолютът е неограничен, безотносителен, безусловен, извън сравненията и връзките, то субстанцията може да бъде указана. Абсолютът може да се прояви като субстанция, но от това не следва, че всеки абсолют във философски план е субстанция, още повече, че монизмът допуска реалност на относителността, докато абсолютизмът — никога. Тези две понятия имат различен аксиологически статус във философските системи. Ако понятието субстанция функционира предимно в онтологическата конструкция на системата, то абсолютът — в религиозно-културологически аспект.

В европейската историко-философска традиция понятието субстанция се свързва с въпроса за първоосновата на съществуващото. Самият термин е въведен в употреба през IV в. от Марий Викторин в качеството му на "усия", заимствайки го от Платон и Аристотел, където в "Категориите" на Аристотел същността, разбирана като подлог — т.е. "лежащо под", "не се съдържа в никакъв подлог" (Катег. II.1a20). Аристотел има предвид, че това, което се намира в подлога и не се схваща като негова част, не може да съществува "отделно от това в което се намира", тъй като доколкото нещо е част от определението на някой "подлог — се съдържа в неговото определение, в самия подлог, съдържа се, но не се намира". По-късно Боеций (480—524 г.) заимства това съдържание на понятието субстанция, но му противопоставя понятието "акциденция". У.Окам (1285—1349 г.) обезсмисля понятието същност, лишавайки го от съществуването на идеи в божествения ум, при което Бог според номинализма може да създаде всяка акциденция, без да изпитва при това необходимост от субстанция. Това е повратният теоретичен момент, в който се сменя интересът към емпирическият свят. С това се маркира тенденцията за самостоятелност на епистемологията по отношение на онтологията.

В Адвайта-веданта на Шанкара Брахмана не се явява субстанция. Шанкара казва "Брахмана се разглежда като основание, независимо, че той в никакъв смисъл не се явява субстанция (дравия)"(БСБ IV.3.14). Тази мисъл той потвърждава и при описването на Пуруша, който има природата на Брахмана, а именно, че той "(Пуруша) се отличава от четиричленната субстанция (дравия), която (е способна) да възниква..." (БСБ I.1.4). Още повече, че Абсолютата трябва да се постигне като аксиология, докато субстанцията не се нуждае от подобно постигане. Интересни изводи по отношение монизма на Шанкара намираме и у споменавания вече П.Хакер. Той приема, че "духовният монизъм... е във вярата, че Бог и човешката душа са абсолютно идентични, а всичко останало е видимост"¹, и поради това Абсолютата на монистичната веданта не е нищо друго освен "монистичен догмат, смисловото функциониране на който се обезпечава от йерархичността на Адвайта-веданта"².

Не е безинтересен фактът, че в отличие от Гаудапада и Мандана Мишра (XIV в.) Шанкара не акцентира в съчиненията си върху "монизма". Единственото рационално доказателство в полза на своя "монизъм", което той поскоро декларира, е идентичността между същност и съществуване.

Обосноваването на възможността или невъзможността на монизма на дискурсивно ниво е възможно чрез предпоставяне на релационен модел, или релационен модус. Същността на модуса е в това, че чистото съзнание се отличава от феноменалното, което е качествено определено от имена и форми с това, че качествената определеност,

1 H a c k e r, P., Die Idee der Person im Denken von Vedanta-Philosophien, in Kl.Schr., S.270.

2 H a c k e r, P., Die Idee der Person im Denken von Vedanta-Philosophien, in Kl.Schr., S.386.

явявайки се отделна същност (за която не може да се признае, че нито съществува и нито не съществува) се намира в непосредствена връзка с Атмана посредством отношение на асиметричност, изразяващо се в дейност, имаща за цел получаване на "плодове"¹. Именно желанието за "плодове" като резултат от дейността на адепта свързва Атмана с дейността на "гуните" и създава кармическите връзки, пречателни за освобождението. В противен случай би било невъзможно да се обясни изначално заложената във феноменалната практика недейност на Атмана, проявяващ се като Ишвара (личен бог). Друга особеност на дейността по пътя към освобождението е, че тя функционира на феноменално ниво (като резултат от "кръговрата на гуните") и не е аксиологически зависима от висшето блаженство и моралната свобода, което по същество не задължава и не ограничава Атмана по отношение на конкретните ѝ прояви. Дейността е пренесена върху Ишвара, който се явява лично въплъщение на кармичния процес и разпределя "плодовете" от дейността в съответствие с миналите заслуги на адепта (Виж БСБ II.3.42).

Задачата на Шанкара е да обоснове не само отказа на адепта от дейност, но и от достигане на "плодове", още повече, че човек застанал на пътя за освобождение, се намира в отношение (вътрешно) само към самия себе си и за "опора" му е необходимо нещо "външно"; което той намира в изказванията на свещените текстове (шрути). Тази задача се затруднява и от това, че връзката на качеството с неговия носител се разпространява върху целия феноменален свят (виж БСБ II.3.29), имаща своето основание в релацията причина — следствие. По такъв начин, за да изясни механизма на битието, Шанкара е принуден да постулира релационната връзка между причината и следствието (виварта — вада).

¹ "Плодовете", постигнати през този живот, на първия етап от пътя се явяват необходимо условие за освобождение, докато на втория етап е необходимо адептът да се откаже от тях. Шанкара казва: "до този момент, до който не е достигнато единството с Брахмана, всички светски и религиозни действия са оправдани" (БСБ II.1.14, II.3.31).

В тази последователност резонно възниква въпросът, как е възможен монизмът и в частност шанкаровият "монизъм" в светлината на релационното моделиране? При решаването на този въпрос ще изходим от ученията на Лайбниц, Хегел и Бредли относно идеята им, че всяко съждение атрибутира предиката на субекта и всеки факт се състои от субстрат, притежаващ някакви свойства. В основата на подобен релационен модел е модусът, че всяко отношение между два члена изразява вътрешно присъщите им свойства, а като завършек — свойствата на цялото, които тези членове образуват. Това положение дава основание на Б.Ръсел да направи аксиоматично допълнение, че "всяко отношение се корени в природата на членовете на това отношение"¹. Експликацията на този релационен модус, при утвърждаване на монизма, би изглеждала така: Реалността е единна. Тя трябва да бъде единствена, защото множествеността взета като реалност си противоречи. Наличие на множество (два или повече члена) предполага отношение на различие, а пълно редуциране на "различията и прилагателните" е невъзможно, тъй като ако искаме да утвърдим монизма, то е необходимо да търсим такива различия, които да не се коренят в природата на членовете на дадената релация и конкретно в нашия случай: Брахман — Атман — Ишвара — джива. Ако това е възможно, то тогава е логично допускане на онтологически монизъм и отричане наличието на отношения².

Подобна процедура по отношение на философската рефлексия е невъзможна, тъй като наличието на релация в действителност предполага наличието на "прилагателни, принадлежащи на цялото, състоящо се от членовете на това отношение". Ако желаем достигане истината в изказването, то е необходимо съждението да се състои от един субект и един предикат (а това вече предполага различаване между субекта и предиката), в резултат на което е логично да се предположи, че "предикативността не

1 Р а с е л, Б., Бунт против монизма. — В: сб. Проблема истины в современной западной философии, М., 1987, с. 109.

2 Р а с е л, Б., Бунт против монизма. — В: сб. Проблема истины в современной западной философии, М., 1987, с. 111.

предполага различието на предиката от този субект, и че този предикат е идентичен с този един субект¹. При това положение остава необяснимо многообразието на света дори във феноменален план, поради което е необходимо да се говори за "тъждество в различаването", което в метафизически план е демонстрирал и Рамануджа.

Логично е, че "тъждество в различаването" не може да изразява монизма, тъй като предполага множество истини, които в своята съвкупност биха разкрили единното. Но в монизма "частични истини" не съществуват, тъй като водят към плурализъм. Това принуждава другия представител на веданта Мадхва да направи следващата стъпка. В основата на неговото изследване е инвариантът за съвпадението на "природата" на Брахмана с члена на отношението — света. Особеното тук е, че той се спира на варианта, в който подобно отношение може да има място между други двойки — членове на релацията, а също така и на положението, че никой от членовете не може да има множество различни отношения към другите членове от същата релация. В резултат на подобна процедура се сменя "тъждеството в различаването" и се достига до варианта, в който е налице и "тъждество и различаване". Като следствие може да се направи изводът, че на рефлексивно ниво е невъзможно логическото постулиране на "последователен", "строг" или "чист" монизъм.

В индийската философия релацията монизъм — дуализъм не се екстраполира в нейния онтологически, европейски вариант, а носи по-скоро аксиологически характер, специфично проявяващ се в релацията вишнуизъм — шиваизъм. Оставайки в пределите на аксиологическия монизъм посредством инклузивисткия подход, adeptите на Адвайта-веданта обезпечават основната теологическа цел — равнопочитаемост между Шива и Вишну, а така също и факта, че всеки един от тях има своето основание в безименната духовност. По такъв начин се сменя противоборството и радикалните ритуални противоречия между двете основни религиозни групи.

Можем да се съгласим с мнението, че "онтологически-

1 Р а с с е л, Б., Бунт против монизма. — В: сб. Проблема истины в современной западной философии, М., 1987, с.113.

те въпроси са влизали в кръга от религиозно-идеологически въпроси, а не собствено във философската проблематика¹ само в аксиологически план. В тази плоскост и можем да обясним така наречения "монизъм" на Адвайта-веданта — не като резултат от използването на философския дискурс, а като постигане на сотериологически гносис в акта на непосредственото "озарение", т.е. в аксиологически план.

В Адвайта-веданта на Шанкара се поставя въпрос не за дейността на човека, а за интенционалното постигане на висшето знание. Самата процедура на "редукция" на феноменалните наслаждения върху Атмана, снемат фактичността като имена и форми, при което остава смисловата потенция (Хусерловата ноема), функционираща на ниво "сън със съновидения, които са резултат от спомняне". Тази мислова потенция може да бъде снета посредством друга радикална процедура, осъществяваща се в акта на "непосредственото озарение" благодарение на интенцията за безкрайна идентификация на Атмана и Брахмана.

Само в този план е възможна и постановката на Брахмана у Шанкара едновременно като трансцендентен и иманентен на феноменалния свят.

АКСИОЛОГИЗМЪТ НА СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЯ ГНОСИС — ШАНКАРА И М.ЕКХАРТ.

Ведантисткото знание — това не е само знание на теоретическите основи на учението, но възприемане на Истината от адепта с цялото си същество. Подобно убеждение е резултат от продължителна медитативна практика и предшествуващ я нравствен живот. Всичко това, пропуснато през безпределната вяра, дава възможност на адепта да познае себе си като единство на съзнание и блаженство. Шанкара казва, че "плодът от знанието на Брахмана трябва да бъде видим" (БСБ II.1.4). Подобна интенция е заложена в митологическия гносис, за който разказва све-

1 Островская, Е.П., Аннамбхатта, ТС, ТД, с.12.

шената традиция. В сюжет от Тайттирия брахмана" — "Притча за Начикетас" в диалога между Яма и Начикетас, Яма казва, че "... пътят е труден и той се указва от мъдрец. Който познае нечутото, неусетното, безобразното, неизменното, непостижимото за вкуса и осезанието, постоянното, безначалното, безкрайното, това което е повече от великото, вечното, този който го познае той е свободен от обаятията на смъртта". Нещо повече, "този, който знае това и знаейки го, извършва това... постига висшия свят" (Айт.Брх.ІІ.19.4). В "Ригведа" "незнаещият" пита мъдреците, постигнали висшето знание, какво е това Единно (І.164.4), "който знае: Аз съм Брахман той става всичко" (Брихд.Уп. І.4.10), "две са знанията, които трябва да бъдат познати — низше (Ригведа, Самаведа, Атхарваведа) и висше — това, чрез което се постига непреходното" (Мунд.Уп.І.4—5). Гносисът се постулира и от "Бхагаватгита" — "устойчивостта при познанието на висшия Атман, постигане целта на истинното знание — това се нарича знание" (ХІІІ.11), "то е светлина на световите, то е извън пределите на мрака, това знание е предмет и цел на познанието и се намира във всяко сърце" (ХІІІ.17). И много характерното за "Гита" — "целта е най-съкровеното знание, обладанието на което освобождава от всички страдания на този свят. Това е тайна на тайните. Най-чистото, което ѝ дава непосредственото възприемане на собствената същност посредством духовното осъзнаване" (ІХ.1—2). Това "знание" не е умствено действие и като такова то трябва да бъде за всички, поради което и не зависи от предписания" (БСВ І.1.4, ІІІ.2.21).

Ако в будизма "освобождението" настъпва като "просветление", то в адвайта самото освобождение е положено като причина и цел. Наистина, недвойственият Брахман не се възприема непосредствено, но както казва Мадхава "това не е така. Брахмана се самоизразява като съзнание. Можете да възразите, че то не се познава напълно. Ние отговаряме: — нима вие познавате целия свят?" (ПД. VI.242). Интерес представлява и моментът посредством който Шанкара отрича, че знанието на единството на Атмана и Брахмана "няма природата на замяна по сходство или медитация, това не е начин за изчистване на някаква същност в обряда... тъй като знанието на Брахмана не зависи от

усилията на човека" (БСБ I.1.4).¹

Към освобождението в адвайта води непосредствено-то знание, знание получено самостоятелно или "подарено" от Ишвара (личния бог). За да се постигне тази крайна цел е необходимо не само усъвършенствуване на ума, интелектуалните предпоставки, но и преобразуването на самата воля, усещанията, емоциите, мислите, самия начин за разбиране на света. Това става възможно с помощта на силна вяра. Хегел пише, че "индийската философия се движи в рамките на религията, подобно на това, както схоластическата философия се е движела в рамките на християнската догматика, полагага в основите и имала за своя предпоставка вярата"².

Вярата се явява в реда при градацията на шестте съвършенства: спокойствие, самоограничение, търпение, съсредоточеност, смирение и вяра — чрез достигането на които, адептът не може да разчита на успех по пътя на освобождението. Схващането на адвайта — веданта по този въпрос е изложено в компендия "Сарва — веданта — сиддханта — санграха" (СВСС), разясняващ основните положения на веданта, имащи школен характер и приписван на Шанкара.

Същността на вярата е в схващането ѝ като предчувствие, интуиция, водеща към опита, и както Хегел казва, "това в което аз вярвам, аз зная, то е някакво съдържание в моето съзнание, вярата и знание"³.

Може да се твърди, че всяка религия изисква "да се жертвува интелектът" по силата на положението — "вярвам, защото е абсурдно".

Във ведийската традиция се различават три типа вяра

1 Това положение е аналогично с постигането на Абсолюта — "не трябва да се иска да се улови Това мигновение, необходимо е спокойно да се чака, докато то дойде" (Енн. VI.9.9.), тъй като то "не се явява както го очакват и идва така, като че ли все едно не е дошло, а е било от самото начало" (Енн. VI.7.36).

2 Гегел, Соч. т. IX, кн. 1, с. 116.

3 Гегел, Философски религии, т. I, с. 294.

— в зависимост от състоянието на трите гуни в човека: светла — кореняща се в добродетелите; страстна — в страстите; тъмна — в невежеството. Каквато е вярата, такъв е и човекът (Бх.гита XVII.2—4).

В Адвайта-веданта "истинните думи на учителите и упанишадите" обезпечават вярата, правейки я основна предпоставка за достигане на освобождението" (СВСС 210)¹ в отличие от невярващия адепт. Човек може да вярва в различни неща и поради това адвайта йерархизира вярването по ценности, "в бог, във веданта, в учителя, в магическата мантра, в свято то място, в лечебното средство — съобразно това какво адептът постига" (СВСС 214)².

Екзотеричността в Адвайта-веданта е положена върху релацията знание — вяра. Очевидно не би следвало да се различават особено функциите на вярата в Адвайта-веданта и вярата в европейския гностицизъм, където по думите на М.Трофимова "вярата отстъпва място на гносиса, на рода самопознание, просветлеността на човека спрямо неговата абсолютна природа"³.

Не е възможно с философски средства да се постигне Абсолюта, оставайки на дискурсивно ниво. Това необходимо излизане от нивото на разсъдъка и разума води към мистическия акт, където Целта се постига като резултат от мълниеносно "озарение" (БСБ III.2.25, IV.2.8., IV.2.12—13), проявяващо се като "светлина" (СДСС.XII.37). Достигането до този момент е предшествувано от следването на "пътя", по който адептът задължително поставя под контрол своя ум "чрез прилагане на причинността и разграничаване от йога" (ПД.XI.101), като се стреми да насочи своя духовен взор към Атмана и да се въздържа от мислене за всичко друго.

В своята полемика с школата йога Шанкара действително потвърждава, че пътят йога не води към освобождение

1 СВСС, Цит. по Hacker P., *Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus*, in *Kl.Schr.*, S.365—368.

2 М ю л е р, М., *Шестъ систем индийской философии*, М.1901, с.38.

3 Т р о ф и м о в а, М., *Историко-философские вопросы гностицизма*, М., 1979, с.169.

дение, ако практиката не е подчинена на авторитета на ведите, а така също, че йогическата интуиция не е способна сама по себе си да даде знание, тъй като истинната интуиция (анубхава) е немислима без предварителното знание на Ведите (БСБ II.1.3).

По тази причина трябва да се практикува медитация, в най-висшата от която "разумът се отстранява и се постига равнодушие към всичко" (ПД XV.29), след което се достига мокша — състояние, в което отсъствува индивидуалното съзнание, но се запазва чистото съзнание — Атмана (БСБ III.4.52). Изхождайки от горното, можем да направим извода, че медитацията в Адвайта-веданта е по-скоро средство за откриване пред личността многообразието на мислите.

Медитацията — това е откритост на мислите, тъй като в тази широта от мисли, в тази вътрешна многомерност на личността единствено може да се осъществява съгласувана свързаност на няколко съставляващи, без да се "изтрива" вътрешният Атман. С това се създава и възможността за трансцендентирание (т.е. извеждане на смисъла извън пределите на "Аз"-а).

На най-ниските степени този процес се изразява в освобождаване на вътрешния опит при доминиране на въображението, а на по-високите стадии възниква усещането на безбрежност, безмълвие, "вътрешно мълчание". Това е пълно освобождаване от всички възможно култивирани епистемологически мисли (а с това и на сансарните характеристики) като възвръщане в изходно положение и по-скоро това е пълна форма на самоотъждествяване с вселенската "светлина" — Брахмана.

Степените на тази реализация последователно са диференцирани във "Веданта — сара" (Същност на веданта)¹: Първата степен е шравана — "слушане", собствено това е изясняване на упанишадите посредством шестте предписания: изказване, повторение, резултат, тълкуване, обосноваване, знание; Втората степен е манана — непрекъснат "размисъл" с цел аргументирано отстраняване на мними-

¹ The Vedantasara. A Manual of Hindu Pantheism. Transl. with Copiou. Annot. by G.A.Jacob, Varanasi, 1972, (BC 30)

те противоречия в шрути; Третата — нидидхиясана — т.е. непрекъснато движение на идеи в съзнанието, еднородни с недвойствената реалност; Четвърта степен — самадхи — съсредоточаване, което е два типа: савикалпака — състояние на непоколебимо единство с Ишвара при което все още съществуват различия между познаващ, познаваемо и знание и нирвикалпака — която има осем нива на реализация. Те са: първо — яма, въздържане, непричиняване на вреда; второ — нияма — пречистване, удовлетвореност; трето — асана — положение на тялото и ръцете при медитация; четвърто — пранаяма — контрол върху жизнените дишания; пето — пратиясахара — отстраняване на сетивните органи от обектите; шесто — дхарана — съсредоточаване на вътрешния орган върху Единното; седмо — дхияна — непрекъснато излъчване на вътрешни модификации в посока на Единното и осмо — самадхи. В тази схематизация винаги трябва да се има в предвид, че "съзерцаващото Аз е неизмеряемо съзнание, което като основа на вътрешния орган наблюдава неговите действия без да бъде в някакъв смисъл засегнато" (ПД VIII.1). В края на този процес се достига състоянието дживан — мукти, за което по-рано говорихме. Това състояние се описва като ярка светлина на съзнанието, мълния, светлина от небето, която оставя в съзнанието това, което не може да бъде обяснено и разбрано от тези, които не са го изпитали. В момента на непосредственото "озарение" се открива не нещо ново, а това, което е. Нищо не се внася отвън, а също и не се изнася отвътре навън. Просветление "озарено" от гносиса — това е познание на самия себе си като свое вътрешно просветление.

В единството на Атмана и Брахмана се сменя всяка субективност на "Аз"-а. За него няма обективна истина, тъй като самият той е, отсъствува моралният дълг и остава само "субективната суетност".

Какъв е критерият за освобождаване в Адвайта-веданта? Как адептът узнава, че е достигнал това състояние? Отговори на тези въпроси няма. Подходът, указващ пътя за освободението, е общ, но процесът за достигането на крайната цел е индивидуален. По принцип това е "освобождение" на съзнанието и адептът трябва да узнае за то-

ва по признака за неопикуемост на съдържанието на съзнанието. Пълнотата на редукцията трябва да бъде това, че резултатът от нея е само светлина, за която е невъзможно да се каже нещо. Това е точката, в която се пресичат менталното и епистемологическото, резултатът от което трябва да бъде онтологически.

Опредметяването на интенцията за тъждеството на Атмана и Брахмана в акта на "озаряване" предполага достигането на просветление в процеса на мистическото преживяване. Вече споменахме, че моментът на просветление се предшества от момента на съзерцание като процес. Но до момента на "озаряване", в самото единство на съзерцанието се различават съзерцанието и съзерцаемото, тъй като до момента на тяхната ментална идентификация (тъждество) се преживява тяхното различаване.

В това е и същността на мистическото преживяване. По своята същност "то е неопикуемо и неизразимо по форма"¹, състояние, в което се деформират всички ментални форми и обуславящо по този начин "стремеж" към всеединното, на което като трансцендентно му е чужда обусловеност и форма. "Сакралността" на мистическото преживяване е в това, че то редуцира не само всяка емпиричност, но и дискурсивността като такава. То изключва възможността да бъде предавано на други адепти, което го прави индивидуално и недостъпно за всички, акцентирайки в определена степен на "аристократизма на религиозното освобождение". Както пише Х.Гомперц (1828 — 1912 г.), "не съдържанието на мистическото преживяване определя нравствената цел на мистика, а личността на мистика определя нравствената ценност на мистическото преживяване"².

Мистическото преживяване е свързано непосредствено с екстатическото състояние, в което "Аз"-ът на човека се намира на ниво "преживяване" и в това състояние той "загубва" самия себе си, но не и своето съзнание като възмож-

1 Вебер М., Теория ступеней и направленности религиозно-неприятя мира, Вып. I, с. 48—49

2 Гомперц Г., Жизнепонимание греческих философов и идеи внутренней свободы, СПб. 1912, с. 274

ност. Друг момент на мистическия опит е свързан със състоянието "потаяне", характеризиращо се като състояние на "дълбокия сън". В това състояние се редуцира и самото "съзнание" като възможност, адептът се лишава от способността за усещане.

"Озарението", което настъпва в мистическия опит, в преживяването на самоидентификацията на духовното начало на адепта с трансценденталната реалност е синтетичното единство на парадигмалната митологема, която, появявайки се в древността като синкретична неразчлененост, преминава обособяване в теоретическата рефлексия на адвайта — веданта и се сменя в това синтетично единство с онтологически статус.

Подобен подход може да бъде открит и в европейската култура, където "гносисът" като изначално положен в миросгледа на средиземноморския гностицизъм и по-късно посредством неоплатонизма (Плотин, Прокъл), мистиката на М.Екхарт реализира един от възможните варианти, за които бе споменато по-горе. В този смисъл би било интересно да се разкрият особеностите на интенционалното развитие на това направление в отличие от Адвайта-веданта на Шанкара.

Един от най-интересните, перспективни, но и трудни поради ограниченото количество съхранени свидетелства, е въпросът за влиянието на индийската мисъл върху древногръцката философия, а така също и за появата на средиземноморския гностицизъм (I—III в.).

Без да дискутираме¹, ще отбележим, че тук са възможни догадки и предположения, имайки предвид съхранилите се свидетелства. Напълно реално е проникването на брахманството в Египет, Александрия и Гърция по време на царствването на Селевкидите (IV в. пр. н. е. — II в. н. е.) особено по времето на Антиох II Селевк (223—187 г. пр. н. е.), когато границите на царството му са започвали

1 Подобно изследване предполага един подробен и аргументиран анализ на достигналите до наши дни историографски сведения, реализирането на което в дадения случай не сме си поставили като цел.

от Средиземноморието и са достигали до р.Инд¹. Приема се, че най-добро описание на Индия в античността е "Индика"-та на Мегастен (III в. пр. н. е.), съчинение, което независимо от своята фрагментарност, е достигнало до нас благодарение на Стробон, Диодор и Фотий и съдържа идеи за сходството между съзерцанието на брахманите и Платон. По-късно Арриан (95—177 г.) използва това произведение, за да напише своята книга "Индика" в 11-та глава, от която се съдържат факти за брахманите като магове и жреци. Изследователите с различна степен на увереност разглеждат този въпрос. Б.Панде утвърждава, че концепцията за метапсихозата във философията на Питайор е резултат от изучаването на брахманите и упанишадите, а също така, че Платон в своето съчинение "Държавата" демонстрира осведоменост за идеята карма — сансара, а също така и за будистката идея за пустотата. Панде приема, че понятието "гносис" и идеята за джняна—вада са много близки². Друг известен изследовател Б.Уолкер приема, че "гносис" и "джняна" имат един и същ индоевропейски корен, а също и обща функция — освобождение или спасение. Но при това отбелязва, че потвърждаващите силното влияние на идеите на Изтока върху Запада доказателства са крайно недостатъчни³. Дж.Седлар отбелязва, че гностическите идеи през I в. са се зародили в източна среда (мандеите), а така също, че брахманската мъдрост е била известна на елинистическия елит. Според него идеята за алиенацията на пуруша в санкхя и основният постулат на гностиците "спасение чрез знание" са характерни и за упанишадите. Седлар обръща внимание на Плотин (203—270 г.), подчертавайки, че неговият предполагаем учител Аманий Саккас (III в.), който е бил също така и учител на Оригена (185—253 г.), е познавал

1 Д р о й з е н, Г., История эллинизма, М., 1893, Т. III, с. 178

2 Вж. India's Contribution to World Thought and Culture, Madras, 1870, p. 615—622.

3 W a l k e r B., Gnosticism. The Historyans and influens, W. 1985, p. 164—165.

добре индийската мъдрост, тъй като това ясно се вижда по "Енеадите" на Плотин, където концепцията за Единното е близка до разбирането на Брахмана в упанишадите¹.

В третата част на "Стромата" на Климент Александрийски (150—202 г.) се излага индийската мъдрост по сведенията на неговия наставник Пантен, който е посещавал Индия. Иполит Рилски (170—235 г.) в осма глава на съчинението си "Опровержение на ересите" също излага "брахманската мъдрост". Ученикът на Плотин, Порфирий (234—302 г.) е запознат със загубеното съчинение на гностика Бардасена (I в.) от Вавилон "За гимнософистите", за което той говори в своя трактат "За въздържанието" (IV.17—18).

Отстояването на индийските корени на гностицизма, а от тук и в късноантичните школи, и преди всичко у неоплатониците, намира място в изследванията на А. Кейт, Дж. Ларсон, Г. Ролингсон, Г. Виндергрин, Р. Уйлос, К. Рудолф, Хр. Елсас и др.

В европейската средиземноморска традиция гностическите системи условно можем да разделим на: триадически — вертикални, с три нива на битието (дух, душа, свят) на Маркион, Юстин, Валентин; хоризонтални — първочовекът като баща, майка и Син; монистически — еманационни (валентинианство); дуални — антитеза между бога и света. В основата на подобна класификация са положени битийствените нива. Съществува и друго мнение, полагащо за критерий средствата за изразяване, и приемащо, че по своя спекулативен принцип гностицизмът е монистичен, а в екзистенциалния — дуалистичен², т.е. човекът и Абсолютът по своята същност са единни, но са отделени един от друг чрез света.

Изхождайки от целта на темата, няма да разглеждаме историята и развитието на школите на средиземноморс-

1 Sedlar J.W., Indian and the Greek World, Pitsburg, 1972, p.142—147, 152—160, 199—207.

2 Т р о ф и м о в а, М., Историко-философские вопросы гностицизма, с.22.

кия гностицизъм¹, като специфично проявление на "гносиса", а ще схематизираме някои общи моменти на Платиновото учение за Единното, като акцентираме върху понататъшната му митологизация в мистицизма на М.Екхарт (1260—1327 г.) и Адвайта-веданта.

Поразителни са резултатите от паралелите при съотнасяне на шанкаровата теория за двете нива на истината и Платиновото различаване на Единното като абсолютно и вторично в смисъл на проявено. И в двете системи е положена идеята за освобождение — спасение посредством гносиса, определяващ се в мистическия опит.

Аксиологическата идея на неоплатонизма за връщане към единството на човека и космоса като усещане чрез знанието се експлицира в триадата: Единното (съвършен Абсолют) и произтичащите от него Ум и Душа. Материята символизира злото, от което е необходимо човек да се освободи. Това се постига посредством духовни импулси, идващи от Единното, и реализиращи се в Ума и Душа-та. Целта е съединяване на душата с Единното, което е възможно само в мистическия екстаз, като за това е необходим пропеедвтическият етап на аскетичния живот. Понякога системите на неоплатониците и адвайта—веданта се представят и като триадично субстанциално единство, в което всеки от трите члена се явява аспект от единството и в действителност е тъждествен с това единство. Но адвайтистката триада сат — чит — ананда е сходна единствено с триадата на Прокъл (412—485 г.) битие — живот — душа (усия—зое—нус)².

Платиновото Единно не е съществуващото, а негов родител, защото бидейки съвършено (тъй като нищо не търси, нищо няма и от нищо не се нуждае), ... напълнено със самото себе си, и гледайки на самото себе си, е станало Ум, а с това и съществуващо (Ен.V.2.1). Природата на Абсолюта е такава, че за него не може да се твърди нищо — нито за неговото съществуване, нито за същността, нито за живота, тъй като той е това, което излиза извън преде-

1 Подробно по този въпрос виж Walker B., *Gnosticism. Its History and Influence*, Wellingborach, 1985, p.15—189.

2 H a s k e r l P., *Cit and Nous*, Kl.Schr. s.328—329.

лите на всичко (Енн.ІІІ.8.10). За Платон истинно съществуващото възниква от съзерцанието и е съзерцание, а възникналото от него е възникнало вследствие на това, че то съзерцава и самото е предмет на съзерцание (Ен.ІІІ.8.7.). Но това истинно съществуващо не може да бъде мислимо, ако в Ума има представи за нещо друго, което априори предполага неговата чистота.

Плотин казва: "ние се увеличаваме по същностното и се превъзнасяме по него... познаваме го, когато сами се явяваме тази същност (Ен. VI.5.7.)... и ние в най-голяма степен сме способни да съзнаваме себе си, ако сме превърнали нашето знание за нас самите в Единно" (Енн. V.8.11). Същността на самия процес по Плотин е в това, че когато съзерцанието се премества от природата към душата и от нея към Ума, и когато съзерцанието става все по-истинско и все повече слято със съзерцаващия и познанието се движи към отъждествяването със субекта като насочено към Ума и в последното двата вече са едно — по същност и по тждество на битието с мисленето (Ен.ІІІ.8.8.).

В този познавателен процес Плотин вижда функциите на субекта при постигане на истинното и че той е съществуващ не когато приема същността в себе си, а когато се намира в нея (Енн. VI.9.8.), тогава е възможно съзерцанието както по отношение на самия себе си, така и към другото като "изпълнено със светлина съзнание" (Ен. VI.9.1.). Това е състоянието на екстаза, в което завършва познавателният процес и е извън пределите на всяка разумна дейност (Ен. VI.7.3—5, VI.9.4), съзнанието изобщо се унищожава (Ен. V.3.14), тъй като то винаги открива недостатъци на съвършенството (Ен. V.5.6.). Подобно "съзерцание" душата постига само в този случай, ако тя "нищо не знае, даже самата себе си" (Ен. VI.9.7.). В мистическия екстаз изчезва двойствеността на субекта и обекта и се постига единство (Ен. V.8.11, VI.7.34, VI.9.3.), при което изчезва всяко усещане, всяко самосъзнание (Ен. VI.9.7.). По такъв начин Плотин демонстрира инвариант на определяване на сотериологическия гносис не на дискурсивно ниво (което тук не разглеждаме), а в мистическия акт на "озаряване".

Линията на Плотин продължава и М.Екхарт. Езикът му на изразяване е специфично религиозен, но основната

му интенция изразява пиетета на гносиса и неговата експликация за постигане на Единното. Но да послушаме самия Екхарт¹.

В основата на неговите разсъждения са думите на св.Йоан: "В началото бе Словото; и Словото беше у Бога...". Началото на словото е Единната същност — Бог Баща (155—160). Бог не подлежи на номинация, защото никой не може да каже или да знае нещо за него. По тази причина Бог не е нещо съществуващо, той е свръхсъществуващо Небитие (146).

Във всички същества има Бог, но само в Душата той поражда себе си (168). Защо? Защото целта е първото в мисълта и последното в дейността, отговаря Екхарт. Бог предполага самия себе си и желае да приведе душата при себе си. Именно поради това Бог твори всички свои дела (72).

По-нататък се излага интенцията на гносиса, а именно, че за да познава, Бог е сътворил човека — "Господи, направи ги знаещи. Там където има незнание, там е отрицание и пустота. Човек трябва да се издигне до висшия вид знание — което по същество е отсъствие на знание, но това незнание не трябва да произтича от невежество, а от познанието трябва да се достигне до незнание — което е божествено, свръхестествено знание" (75), тъй като "сред мълчание вътре в мен самия бе казано съкровено слово" (11) и "след него трябва да се върви, докато не го хванем" (18).

Човек съзерцава още в този живот Бога. Творящият разум произхожда от вечната истина и включва в себе си всичко онова, което е включено и в Бога. Този "творящ", благороден, божествен разум постига себе си, чрез самия себе си подобно на Бога. По своя произход и по същностното си битие той безусловно е Бог, а "творение" той става след като се обособи (143). Този действен "разум" е и светлината, която човек носи в самия себе си, в него човек и преживява блаженство, съзерцава Бога.

Душата е мястото, където се обновява и "ражда" Един-

¹ Номерацията на цитираните мисли се дава по страници от изд. М. Екхарт, Духовные проповеди и рассуждения, М., 1991.

ното. Божието царство — това е душата. Тя е подобна на божество и следователно в царството на душата той (Бог) е съществуващ без край. Когато Бог е в душата — това е по-вишше състояние, отколкото когато душата е в Бога (160). Но душата не е равна на Бога, защото там където има равенство, там няма единство, тъй като равенството предполага различаване (140). Своята дейност душата осъществява с помощта на сили, които биват низши: различаване, гняв, желание и висши: съхраняваща възможност, разум и воля (147—148). Душата познава с разума. Когато мисли — използва паметта. Обича с волята. Всяко нейно външно действие винаги е свързано с посредник (сетивен орган) (12). Тук Екхарт има в предвид постигането на всекидневната истина. Всяка истина, на която някога са учили или ще учат учителите, изхожда от техния собствен разум, а не от това Знание, от тази дълбочина. Нека това (Знание) бъде наричано незнание, но в него има много повече, отколкото във външното (21). Поради това човек трябва да се освободи от всичко външно, да се обърне навътре в себе си и да потопа в забравата себе си и всички вещи (16). Душата трябва да се утвърди в пълното нищо, казва Екхарт, а това е свързано с разрушаването на своя праобраз (171). Но душата не може да създава или да получава своя образ и поради това тя няма с какво да познава самата себе си, тъй като всеки образ се появява посредством външни сетива (12). Тя няма посредник.

Който не отхвърли всичко външно, творението, той не може да бъде заченат или роден в това божествено раждане (21). В новото раждане се достига блаженството. Изначално самият Бог е блажен в самия себе си. Душата може да го постигне само в преживяването единство с Бога и в това състояние духът престава да бъде творение. Това е вечно блаженство (142).

Изхождайки от ученията за Шанкара, Плотин и М.Екхарт показахме интенционалните възможности на "гносиса", който като изначална парадигма се определя в аксиологически абсолютизъм, признаващ метафизически единството на Висшата реалност. Е.Гонза вярно отбелязва, че в "съвършения гносис се снемат всички дуалности, обектът не се отличава от субекта, нирваната от света, на-

личното битие от небитието. Различаването и многообразието се явяват признаци на незнанието"¹.

Гносисът се определя и като "типологическо единство" на особените езотерически религии по отношение на теорията и практиката. Това е изначална интенция, парадигма на индийските философеми, която по своята насоченост има аксиологическа характеристика, а по отношение на нейното предметяване като дейност тя се проявява в ролята на "теория и практика".

По своя вътрешен принцип, гностическият рационализъм на адвайта — веданта се стреми към "съхраняване на равновесието между рефлексията и традицията, между критиката и авторитета"², ясно фиксира аксиологическото различаване и движение от сакралния ритуализъм на аскета (с неговите речеве, физически и ментални компоненти) към вътрешната убеденост на мистика.

Обособени са два типа на "освобождение" — активна аскеза и мистическо съзерцание. Първият тип — аскезата, включва в себе си два момента: отричане от света и господство на магическите сили, използвайки главно ритуализма по магически начин. За мистика аскетичният път не е нищо повече "от участие в светските дела, изпълнявайки скритите повели на божествата"³ и поради това, основната интенция на гносиса за него е единството, но само в рамките на мистическото преживяване. При този втори тип освобождение имаме преход от аскетическия ритуализъм към вътрешната убеденост на мистика.

Пътят за постигане на сотериологическия гносис това е целият път, общочовешкият духовен опит, в който се достига до изначалната "чистота на светлината" и това не е само цел на гносиса, но и самият гносис.

Поради това, всяка ситуация в която адептът се намира, необходимо се възприема като етап от "пътя", а него-

1 Conze E., Der Buddhismus. Wesemund Entwicklung., Stuttgart, 1956, S. 126—127.

2 Аверинцев, С., Два рождения европейского рационализма, ВФ, 1989, 3, с.12.

3 Вебер, М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира, Вып. I, с.30.

вият живот — като "път" в смисъл на задължително значим за достигането на сотериологическата цел.

Гносисът се изразява митологично, тъй като в мита е снето различаването между естествено и свръхестествено и се характеризира като реалност, която е единна и абсолютна. В това е и отличието на мита от религиозното съзнание, в което функционират два свята: феноменален и невидим, а ритуалните форми имат за цел "омилоствивяване" на божеството. В митичното — магическият ритуал и реалната постъпка са слети в едно. Ако идеалът за религиозното съзнание е живот в Бога, то митологичното не предполага екзистенциални характеристики. В изначалната синкретичност на мита е заложен аксиологическият идеал за интегративността на всички светоусещания в нещо единно, единствено посредством което реално и е възможен животът на всичко. Поради това, във философията на Адвайта-веданта Брахмана се схваща не като нещо свръхестествено и отвлечено от реалността, а като висша реалност, защото в мита не съществува нищо освен реалност, независимо от формата ѝ на проява. Не бива да се забравя и за аксиологическата страна на мита, схващана като дейностна и практическа насоченост, на което е и разчитал индуизмът в качеството на активен религиозен мироглед. Митът е звеното, чрез което се е обезпечавало единството между религиозните стремежи и философията.

Резултат на този синкретизъм се явява и сотериологическият гносис. За сотериологическия гносис е съществен още един признак на мита, а именно неговото равнодушие към противоречията, а с това и към дискурсивното мислене. Смисълът на гносиса е да докаже това, значението на което е да бъде знание за всичко.

Рационализмът на Шанкара е несъвместим с истинно гностическия мит, който не съвпада с дискурса на рационализма. Но елементите на мита, композирани в нов порядък — чужд на мита като такъв¹ (на чистия мит не му е познат стремежът за свързаност, тъй като по своята при-

1 А в е р и н ц е в, С., Антична риторика и судьба античного рационализма, в Антична поезика, М., 1991, с.7

рода той е функционален), се поддават на теоретическа рефлексия (което са осъществили и неоплатониците по отношение на античната парадигма), а с това и на дискурсивно снемане, което е осъществил и Шанкара. По този начин е осъществен дискурсивен преход от ритуално-медитативното знание, изразено като до-теоретически гносис към снемането му посредством философската рефлексия.

С философията на Адвайта-веданта на Шанкара завършва творческият период на ведантистката философска парадигма. Схоластическият етап на философстване, който продължава след Шанкара, логически и детайлно проработва инвариантите на единната тема, философските основания на която остават по същество непроменени.