

DOI: 10.54664/JISF6551

Mitko Momov

Abstract: Rosenberg (1991) has made a critical review of a long-standing discussion between Eastern philologists and Buddhist philosophers. The discussion is centered around the translation of the doctrine on the one hand, and its philosophical systematization on the other hand. When scientific-philological translation prevails, the literal meaning of Buddhist terminology is declared to be its basis. The young scholar, who had specialized in Japan, studied Buddhism from Japanese and Chinese sources and collected lexicographic material from non-Hindu sources. After comparing them, he encountered inaccuracies in the translation. In an attempt to overcome them, he preferred the point of view of the philosophy of Buddhism. The conclusion that he has drawn in the preface of this edition is that the study should begin with a systematization of antiquity.

Keywords: Buddhism, philosophy of translation, Abhidharmakośa by Vasubandhu, Rosenberg, metaphysics.

Интересът ми към древната будистка космология се подхранва в процеса на дългогодишна работа върху трактата на *Васубандху Абхидхармакоша. Лока нирдеша* (или *Учение за света*)¹, системно изучаване, преподаване и практикуване на антрополо-

* **Митко Момов** – доц. д-р, Философски факултет, ВТУ „Св. св. Кирил и Методи“, e-mail: momovmitko@gmail.com

¹Васубандху 1994. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы) разд. третий, карика 18-24 (ред. состав., перевод Е.П.Островской и В.И.Рудого) (бълг. Превод,коментари, въведение Митко Момов), СПб.

гия и философия на изтока. Преводите на будистка литература са многобройни, но понякога е трудно да се разпознае един и същи текст, преведен от различни преводачи. Причината за това може да е, че се ползват различни варианти и предишни преводи на европейски и източни езици. Друга причина е свързана с различия в тълкуванията на текстовете. Те могат да са свързани с подготовката на преводача и гледната му точка. Следва да се има предвид, че текстът на трактата е бил предназначен за специализирана публика, с подготовка и интерес към философската космология. Тълкувателите насочват към критичен прочит на превода, който изисква предварителни занимания върху проблематиката.

В *Трудности на будистката философия* О. О. Роземберг (1991) прави критически обзор на една отдавнашна дискусия между филолози-изтоковеди и философи-будолози. Руският изследовател на изтока коментира значението на философската интерпретация в будизма. В центъра на дискусията са превода и преводачеството, от една страна, и философската систематизация на учението, от друга. Когато научно-филологическият превод вземе връх, за негова основа се обявява буквалното значение на будистката терминология. Преди сто години младият учен, специализирал в Япония, изучава будизма по японски и китайски източници, набира материал от неиндуистки източници, съпоставя и се сблъсква с неточности в превода. В опита си да ги преодолее, той избира гледната точка на философията. Основна теза, която ученият излага в предисловието на посоченото издание, е, че изучаването следва да започне със систематизация на древността. Знанието на ранните трактати, абхидхармистки сборници е разбиране на опита им за преодоляване на несъвместими твърдения в обсъжданите понятия. Философът се отнася критично към крайния филологизъм, виждайки в него опасност от отклонения, превратно представяне на текстове по различни критерии, изключващи тези, които са отличителни за будизма. Същностните за учението теми са изместени от отказа от прочит на будистки трактати заради незаинтересност на европейците; неизясненост на абхидхармистката терминология поради закъс-

нял достъп до автентични източници, което ги отдалечава от оригинала; отсъствие на опит в интерпретацията; европоцентризъм, изместващ решенията на проблемите отвъждайки ги в „задънена улица“; подмяна с неистинност от конюнктурен характер (по това време Англия е във вихъра на колониалната си политика). В интерес на властващия е да доказва на подопечните си мисловната им безпомощност и интелектуална неспособност да систематизират. Авторът вижда необходимост от реконструкция на будистката философия за отстраняването на смисловите редукции на филологическия подход.

Щербатской формулира трудностите на представянето на древни санскритски текстове и се отнася критично към буквалния превод, като предлага прочит с критичен характер, чиято основна цел е да предаде авторовата концепция. Проследява средновековни автори и тълкувателите като Дигнага, Дхармакирти, Тхармотара от 5–7 век. Те биват преоткрити от европейците едва в наше време от поредица изследователи, сред които Бюлер и Якоби. Благодарение на усилията им красотата и *проникновеността* на индийската мисъл достига до нас след като е била подценявана в миналото.

Роземберг предлага дискусиата, отстоявана в миналото сред европейските изследователи, да бъде подложена на ревизия, която да постави в центъра на внимание различията с филолозите от позицията на философския подход. Този критичен прочит може да бъде проследен в няколко обобщени пункта:

1. Китайските и други източноазиатски преводи на будисткото учение не винаги се интерпретират еднозначно. Преводите им изпитват трудности, произтичащи от замяна на оригинала със заемки от европейска философска терминология. В тях знанията за будизма са предимно от проповедите (*сутрите*) и трудовете (*виная*) на езика *пали*, заради което древните будистки *трактати* остават в неизвестност. Такива непознати текстове са тези на бирманските схоластици, проповедите на цейлонското духовенство. По-късните средновековни преводи на „северния“, „санскритски“ будизъм не могат да се приемат за авторитетни.

Интерпретациите на японски изследователи на будизма, като тази на Д. Судзуки² и други, подменят оригиналния замисъл със собствени концепции. От друга страна, в европейската литература отсъства критичен прочит на китайско-японските преводи на древните текстове.

В резултат на различията в прочита, филолозите изпадат в недоумение, откривайки погрешен превод на изрази, неправилна подмяна на значения. Вместо превод на буквално значение и философско тълкуване на оригинала, в техния прочит нахлува „омърсен“, „изкривен“, „идолопоклончески“ будизъм.

2. Под влияние на християнството, съпроводено от военни и протестански мисии, под съмнение се поставя мястото на метафизичната тематика в будизма.

Преносът на будизма на изток е без историческа връзка с цейлонския будизъм. Опасно е да се правят паралели между днешни текстове с тези с двехилядна историческа давност. От друга страна, с признателност следва да се отнасяме към съчинения, каквито са преводът на китайски на трактата *Махавибхаша* (2в. пр. н.е.), съчиненията от периода на Суан-цанг (7в. н.е.). Те са уникални с това, че хвърлят мост между несъвместими на пръв поглед религиозни и философски системи. Те са потвърждение на това, че става дума само за различни направления на иначе единно религиозно-философско светоусещане, отличаващо Индия и изтока.

3. В литературата възникват въпроси, на които все още не може да се даде ясен отговор, като този за несъвместимостта на брахманизма и индуизма с будизма. Как е било възможно възникването на будизъм при отсъствие на диалог с тях? Как е могъл да ги измести за дълъг период в официална морална доктрина в Индия? Как така, без да има нещо общо с метафизиката, будизмът представя парадигма съвместима с ранно-схоластичните философски системи? Всъщност един от принципите на ранния

² Судзуки, Д. 2014 Увод в дзен-будизма, 7; Сатори или постигане на нова гледна точка, В: Дзен майстори. Япония (ред., съставител С. Герджиков), с. 366–37, Изд. СУ, С.

будизъм е антиномичността на метафизическите въпроси, което предполага мисленето да остане завинаги в антиномиите. Много по късно това е и основата на учението на Кант.

Ако отсъстваше широк диалог, как е станало възможно идеалисти и материалисти да припознаят себе си в будизма? Историята на индийската философия представя ясни следи на допирни точки на будисткия идеализъм с древността на шестте философски системи (*шестте даршана*), веданта и упанишади. Въпреки подчертаните различия между учението на Буда и сутритите, в действителност, има потвърждения за принадлежността им към една и съща епоха“. Твърденията за древност на сутри, предшествващи с 1000 години будисткото учение, Щербатской обяснява със склонността на индусите да идентифицират себе си с древността (Щербатской 1995: 16–17).

4. Друг кръг въпроси започва със следния: Какво обяснение може да се даде за теми, в изложението на които отсъства логическа последователност и връзка? В списъка с такива понятия попадат *прераждането*; дванайсетстепенната формула на *взаимозависимото възникване*; учението за *спасението*; разбирането за *Нирвана* при отсъствието на душа. Тези въпроси са от значение както за самата индийска философия, така също и за всички, които се сблъскват с разнообразието от идеи и идейни направления на изтока.

В *Източници на познанието* Щербатской коментира отказа на будизма от твърдения без логическа последователност и връзка и опита да „открие твърдата основа“ на познанието. Предлага да се изключат „твърдения с неустановен произход“. Такива са твърдения от метафизично естество, като *съществуването на бога*. Такива „неустановени твърдения“ са тези „без отговор“ – *вечен или не вечен е светът; безкраен ли е или има предел; живее ли Буда след смъртта или не?* (Щербатской 1995: 91–92). В коментар на „чистото построение“, плод на въображение, попадат и по-горе зададените метафизични въпроси. Поставянето на въпроси за *вечност, безкрайност, безсмъртие на душата* е свидетелство за *ограничеността на познанието* (Щербатской

1995: 93–94). „Правилност на знанието“ може да се признае само когато то се окаже непротиворечиво. Пример за такава непротиворечивост в мисленето е новороденото същество, което едва появило се на бял свят, започва да суче. С това е свързано предположението за целесъобразност, придобита преди раждането. „Правилното познание“ не допуска обектите да съществуват и да не съществуват. Не може да има знание за такива обекти. Когато нещо едновременно се утвърждава и отрича, това означава *относителност в значението*. Например, *бик, кон, бивол и слон* са различни помежду си. Но всички те имат нещо общо – те не са *лъвове*, така че образуват единството на *не-лъв* (Щербатской 1995: 106; 189–190). По този критерий будизмът полемизира с други философски системи. Сред тях са миманса и чарвака.

Авторът предлага да търсим отговор на поставяните въпроси в следните посоки: първо, да се посочат ясно самите неясноти в опита за разбиране на будистката философска литература. Внимателно да се проследят тълкуванията, предназначени да популяризират учението и да постигнат достъп до различни публики. Важно е да се разграничи популяризирането „за“ (колониална пропаганда) от популяризирането „на“ (народната морална философия). Първото е плод на конюнктура на колонизаторите и тяхна пропагандна схема. Второто, заслужава внимание заради „загриженост“, самоосъзнаване на „собствените корени“ в народната морална философия.

Второ, да се съхрани системността и логическата връзка като основа за прочит на будистките автори. В работата с текста *Абхидхармакоша*, този принцип изисква от нас да предадем на учението адекватния смисъл. Редно е да отчетем във философското осмисляне, че това са текстовете, представени в *традицията на сарвастивада*. Този класически текст следва да се преведе именно във философската система на тази школа. Десетилетия наред той е бил изследван, за да бъде концептуализиран във философските категории на сарвастивада. Заслугата за което има изследователска дейност върху трактата на Ф. Щербатской.

Преводът използва разбираем език, необременен от далечни паралели с европейското философско мислене. Вместо безпочвен спор с консерватизма на християнската догматика, се търси излизане от антиномиите, което е принцип на будистката философия. Европейските колониални интереси към изтока лансират конюнктура, включително християнска, от която не остава незасегнато и вярното поднасяне на смисъла на идеите му. Изгонен веднъж през вратата, политическият компромис продължава и след като е отхвърлян, се промъква през прозореца. Това компрометиране се отразява както върху същността на учението като цяло, така и върху специфичното за него разбиране на човека.

Щербатской съветва за предпазливост в паралелите между изтока и запада, въпреки че в източниците и на едните, и на другите се отбелязват сходства. Все пак, паралелите със западните идеи може да е полезно. Някои философи като Шопенхауер демонстрират съвпадения „заради самия себе си“ (Щербатской 1995: 12). В текстовете на древните коментатори на будизма (напр. Дигнаги и Дхармакирти) далеч по ясно подчертани са влиянията на индийски и тибетски източници върху следващите източни философски системи. В търсене на съвпадения със запада се изисква внимание дори в термините, за които преводът предполага съвместимост. По смисъл и връзка с философската система, този превод може да се окаже неадекватен, с което задълбочава недоразуменията относно будисткото учение. Илюстрация на такова разминаване между буквален и смислов философски превод са термините *обект*, *чувственост*, *психично*. Будистките *артха* или *вишяя* съответстват на езиковия превод на *обект*, но тези понятия имат по-широко съдържание. *Спасение* и *Нирвана* съвпадат в превода за целите на всяка религиозна догматика. Но за отъждествяване на термина *спасение* с понятието *Нирвана* не може да става дума.

Трудностите, свързани с превода, продължават. Буквалният превод носи риска от редукция на смисъла, ако се избере най-оборотното, но не най-адекватно основно значение. Това води до загуба на останалите асоциации, необходими за разби-

рането на философския контекст. Пример за такъв риск е употребата на „форма“ вместо *намарупа*. Неоснователни буквални преводи се срещат в китайските и тибетски преводи от санскрит. Макар текстовете и в двата случая да свидетелстват за общност в обсъжданите проблеми, идеите и решенията на тези проблеми са представени по различен начин.

1. Трактатът на Васубанху *Абхидхармакоша* представя класически, близки до първоизточници на учението, философски трактовки. В тях е засвидетелстван интерес както към метафизични теми, така и към схоластическите спорове от ранните литературни източници. В същото време, европейските дискусии върху тях се фокусират предимно върху един епизод - *мълчанието на Буда*. Тази схема практически лишава дискусията от диалогичност. Но, което е по-съществено, издава липсата на убедителна аргументация – пречка за адекватен прочит на историческата ситуация. Това поражда необходимостта да се възстанови философският контекст на действителен исторически диалог. На едностранчиви решения се подлагат и темите за *прераждането* и *взаимозависимото възникване*. Смесовата редукция представя тенденциозно етическата доктрина за сметка на метафизическия ѝ прочит. Предлаганото клише на конюнктурния превод прави учението достъпно до широката аудитория, „пасва“ на християнската догматика за сметка на истините в него. Откъдето не без основание, на самия будизъм му се оспорва възможността да дава нов прочит на стари метафизични философии, след като самият той няма отговор на метафизични въпроси.

Да вземем например *отрицанието на душата* в будизма. В литературата това отрицание присъства в полемиката на будизма с народната морална философия, с философските системи на вайшешика и санкхя. Но подобна полемика с веданта фактически отсъства.

Идеята за *спасението* е централна в будистката етическа доктрина. В нея се съдържа пренос на енергия от съвкупни минали дейности, като и включването ѝ в следващи бъдещи превъплъщения. Идеята за спасението излиза от опита на насто-

ящото битие, в което коментаторите отбелязват повдигането на метафизичен проблем. Основание за такъв проблем са не само отношението с народните морални вярвания в съществуването на душата. Но също и отношението с метафизичните трактовки в проповедите на самия Буда. Например, ако се вземе по-късната критика на Нагарджуна в традицията на махаяна, в нея могат да се проследят дискутирани теми на хинаяна, което е свидетелство за това, че им е присъщ метафизичен характер. Оттук се прави заключението, че на будизма не му е чуждо да предизвиква дискусия от метафизичен характер.

Будистките народни вярвания са проникнати от молитви към свръхестествени сили, буди, бодхисатви, т.е. все сили от метафизичен характер. Вярвали са също в прераждания в „чиста земя“. На будистки монаси са приписвани способности на шамани. Лекциите на самия Нагарджуна са били обект на преклонение, като са се изпълнявали в ритуален порядък с надежда за предизвикване на дъжд. С подобни практики, заети от анимизма, будизмът потвърждава склонността си към компромис, на който дължи ролята си на световна религия. В тази си склонност той не отстъпва, даже превъзхожда други религии. Наричали са ги *отмъщение на слабите към победителите*, но и *дух на компромис* (Радхакришнан 1993) – такъв е примерът със заклинателните практики в Атхарваведа, където свещените веди отстъпват пред анимистичните магия и заклинания, благопожелания на местните племенни религии.

2. Отказът на Буда в отговорите на четиринайсетте въпроса минава през точната му преценка на гледната точка, в която е отразено състоянието на събеседника. В *Абхидхармакоша* на Васубанху в книга 19-та на трактата са представени разновидности на отговори на някои от тези 14-те въпроса:

1. *Загиват ли всички живи същества?* – „Да“

2. *Появяват ли се отново умрелите?* – И „Да“, и „Не“. Неукротилите още собствените страсти се появяват, а другите – не.

3. *Силен ли е човекът или слаб?* – Следва уточняващ въпрос, „В сравнение с кого?“ В сравнение с низшите същества е силен. В сравнение с небесните обитатели е слаб.

4. *Сканхите*³ и *живото съществуване, т.е. Аз-ът, едно и също ли са или не?* – Отговорът е уклончив на основание на това, че „живото съществуване“ реално го няма, поради което не можем да кажем, че е тъждествено с нещо или пък да не кажем. Да признаем тъждеството или да го отхвърлим е все едно да кажем „син на бесплодна жена“ или пък „бялото на тъмния цвят“.

След тези илюстрации, Васубандху предлага по-сложни философски примери от „Агама сутра“ (Agama sutra), където Буда обяснява разновидностите в отговорите:

1–4. *Светът постоянен ли е? Или не е? Или нито това, нито другото? Или и едното, и другото?*

5–8. *Светът ограничен ли е (във времето)? Или не? Или и едното, и другото? Или нито това, нито другото?*

9–12. *Съществува ли Буда след кончината? Или не? Или и едното, и другото? Или нито това, нито другото?*

13–14. *Животът и тялото (личността) едно и също ли са? Или не?*

Обяснението на коментатора (Пуаган) е, че не може да се говори за „света“, „Буда“, „живота“ като за „Аз“ представен по косвен начин. Под „свят“ питащият разбира външен свят като нещо независимо от емпиричния „Аз“, в самостоятелността и абсолютната действителност на който той не се съмнява. Под „Буда“ питащият разбира „Аза“ на учителя Шакиямуни. А душата му е нещо обособено от преживявания от учителя свят.

Буда постоянно е учил, че такъв самостоятелен „Аз“ няма, нито обособен от него свят, няма самостоятелни „предмети“, нито обособен „живот“. Всички тези неразделни връзки подлежат на обособеност само в абстракции. В отговор на питащия, Буда отвръща с мълчание. В опита си да обясни ситуацията, Дигнага представя будистката логика. Твърдението *светът е ограничен*, Буда не може да признае като „теза“, защото Буда не признава субекта на тезата – „светът“. „Погрешно“ е, т.е. не подлежи на

³ *Сканхи*, (*Кхандхите*), групи привързаности, дхарми, конструиращи човешката личност.

обсъждане, когато една или друга част от тезата не се признава от една от спорещите страни.

Щербатской коментира същия казус за отказа на будизма от метафизични въпроси в *Същност на съзнанието* като го обяснява с *ограничеността на знанието*. Съзнанието е *безкраен поток психически единици (vasaṇā)*, създаден е от *безначални илюзии (avidyā)*... *Ограничеността на нашето знание се състои в един безначален поток от единици (...) източникът на такъв поток съзнание е безначалната илюзия*... (Щербатской 1995: 193–196). Мястото на илюзията като първи член във веригата хвърля светлина на разбирането на Буда за непознаваемостта на абсолютното, бога: В света няма нищо постоянно, никаква субстанция, а само безкрайно протичане на явления. Казаното представлява паралел в *учението за времето* като протичане на отделни моменти. Отчитайки ограничеността на знанието, в изначалния плен на илюзии, будизмът отрича бога и абсолютното начало. А будистката философия отхвърля *абсолютното начало и истинното битие* (Щербатской, 1996: 196).

Илюстрация за отказа да се говори за понятия, които не могат да съвместят взаимоизключващи се страни, е *Сутрата за Ватсаготра и огъня*. Буда отказва да се придържа към всяко едно твърдение за вечността на света. Приемането както и отхвърлянето на какъвто и да е външен възглед, е признак за изпадане в зависимост от него, което от своя страна е чуждо на съвършенството в познанието. Затова Буда дава следното обяснение: *Чужди са на Съвършения, Ватса, всякакви възгледи. Понеже Съвършеният е постигнал следното познание: това за телесността, това за възникването ѝ, както и това за гибелта ѝ; това за усещането, за възникването на усещането, за гибелта на усещането; за съзнанието, за възникването на съзнанието, за гибелта на съзнанието... Затова казвам, чрез изчезването, отхвърлянето, премахването, отказа и отклоняването на всякакви мнения, всякакви безпокойства и всякакво натоварване с представите за „Аз“ и „мой“ Съвършеният е съвършено свободен* (Фрауваалнер 1995: 21) . По-нататък в сутрата, за да помогне на объркания си

събеседник, Буда поставя казуса с огъня: *Ако огънят гори пред теб, щеше ли да знаеш (...) чрез какво гори този огън, който гори пред теб (...) Ако сега угасне, щеше ли да знаеш, че този огън угасна?* – отговорът на всички тези въпроси следва да е утвърдителен. – *А сега, Ватса, ако те попитат в коя посока отива изгасналият огън, в източна, западна, северна или южна, ти как би отговорил?* – няма как да има какъвто и да е отговор в ситуация, където никоя от взаимоизключващите се посоки не би могла да бъде отговор при угаснал огън, поради секването на наличното и липса на ново гориво. На което Буда прави следното обобщение: *По същия начин, Ватса, са премахнати, изкоренени, подобно изтръгнатото от земята палмово дърво, унищожени и не подлежат на възникване в бъдеще телесността, усещането, съзнанието, нагласите и познанието, чрез които бихме определили Съвършения, ако пожелаем да го определим. Свободен от всякакво схващане, като телесност, усещане, съзнание, нагласи и познание, Съвършеният, Ватса, е дълбоко неизмерим и трудно достижим като морето. Възникването не е подходяща дума, не възникването не е подходящата дума, нито възникването, нито невъзникването не е подходящата дума.* (Фрауваалнер 1995: 22–23).

Азът, в съществуването на който наивните реалисти не се съмняват, не може следвайки какъвто и да било метод да получи опитно потвърждение. Въпросът относно съществуването му се отклонява от Буда не от това, че е метафизичен, а защото е нерелативно на такива въпроси да се отговаря.

В *Антология на будистката философия*, в раздела *Учение на Буда* Фрауваалнер прави коментар на сутрата *Опровержение на личността* В него е излъчен отказът в будизма от Аза, личността като специфична субстанция: *От допускането на Аза възникват всички пороци, кръговратът на трикратното възникване се задвижва наново и спасението става невъзможно* (Фрауваалнер 1995: 67). Коментарът е допълнен с илюстрация, подкрепена с аргументация на сутрата, представяща гледната точка на Буда. Ето и откъс от *Опровержението на личността* (*Пудгала-пратишедха-пракарана*).

Въпрос: *Как може да се разбере със сигурност, че названието „Аз“ обозначава поток от скандхи, а не – Аза като специфична същност?*

Отговор: *Ако Азът беше по своята същност една специфично определена субстанция, тогава (...) той би трябвало да се схване или посредством възприятието, както се схващат шестте сетивни обекта и органът на мисленето, или чрез заключение, както се схващат петте материални сетивни органа...*

Господстващо мнение е, че следствието не може да настъпи при наличието само на негова обща причина, ако липсва специфичната му причина, така както един кълн възниква от семето си.⁴

Въпрос: *Какви грешки следват, когато разглеждаме [личността] като субстанция?*

Отговор: *Ако по своята същност тя е някаква субстанция, ... необходимо е да има причина. Или пък да е нещо непричинено, разбиране споделяно от небудистите. А ако има обща причина, тя се оказва недостатъчна, нужна е специфична. А и тази специфична причина е следствие от ред обстоятелства, сред които отново е нужно специфично такова. Откъдето става безсмислено да се допуска непричиненост на Аза. Ако по своята същност [личността] е само название, то това допускане съвпада с нашето твърдение (Опровержение на личността 1995: 68–69).*

Небудисткото разбиране за безпричинното раждане, т.е. самопораждане, респективно допускане на субстанцията на Аза е подложено на критиката на Васубандху в кариките 18–24 на *Абхидхармакоша*. *Лока нирдеша*⁵. В откъса от карика 20 на трактата е направен критичен коментар на древния философ на разбирането за *Атман*. *Вечният кръговрат на битието* е пред-

⁴ Макар полето и водата да са налице, кълнът възниква само при положение, че е налице неговата индивидуална причина, а именно семето (Фрауваалнер 1995: 68).

⁵ Васубандху 1994. *Абхидхармакоша* (Енциклопедия Абхидхармы) разд. третий, карика 18–24 (ред. состав., перевод Е. П.Островской и В.И.Рудого), СПб. (бълг. Превод М. Момов)

ставен в зависимост от кармични състояния и причинно-следствени връзки. Изложените в критическия прочит аргументи са представени по метода на допускане от противното: *Ако можехме да си представим началото му, то би било без причина, а при отсъствие на причинност, всичко би могло да е възникнало без причина. Но от пространствено-времевата закономерност се вижда, че раждането се дължи на потенциалната способност на семето и пр., пригодността на храната, на качествата на огъня и т.н. Не съществува нищо, което да е възникнало без причина* (Васубандху 1994: карика 19).

Колкото до учението за вечната причина, опроверженията за него бяха вече изложени. Следователно, процесът на кръговрата в битието няма начало. Установено е обаче, че има край вследствие на изчерпване на причините. Не се ражда нов живот ако семето загине, защото раждането зависи от причината (Васубандху 1994: карика 19).

В *Теория познания и логика* Щербатской представя невъзможността нито на отрицателен, нито на утвърдителен отговор в ситуация, където твърденията не се вменват в понятието или не могат да бъде потвърдени в причинна зависимост. Оттук следва и отказа да се говори за такива понятия. Можем да отречем това, което се намира в причинна или аналитична връзка с невъзприет хипотетически видим обект. Например, ако не възприемем дима, правим заключение за отсъствието на дима. Но и за отсъствие на причината – огъня. Друг пример, възприемането на огъня е основание да направим заключение за отсъствие на студ на това място. Откъдето и изводът относно такива обекти: *... които не могат да бъдат възприемани, са обекти свръх-чувствени. Те не могат да бъдат предмет на знание. За тях не можем нищо нито да отричаме, нито да утвърждаваме. Това са обекти, които биха могли да бъдат или да не бъдат... Такива в същността си са метафизическите, плод на чисто въображение... Затова не могат да бъдат обект на съждение в будисткото разбиране на термина* (Щербатской 1995: 258–260).

Кант (*Пролегомени*) смята, че заниманията с метафизика е едно от най-големите постижения на Немската класическа фило-

софия. Чисто метафизическите построения на мисленето и разума са по-скоро построения и истини на въображението. За да се снемем този проблем, трябва да се изследва самия разум и да се разбере какво може той.

Как тогава да си обясним настойчивостта на европейските автори за отказа от метафизичност в будизма? Християнските мисионери настояват за неспособността на последователите на будистката доктрина да обсъждат теми от подобен характер и по този начин да признават достойнствата на чуждото учение. Отказът от обсъждане следва да бъде съобразен и с епохата на възникване на ранния будизъм, сведенията за която съобщават за упадък на метафизическата философия и разцвет на материализма и науките. Естествено следствие на което би било нежеланието на будизма да бъде свързан с тази спекулативна философия.

Трудностите на превода, с които се сблъскват изследователите на будизма могат да се обобщят в следните няколко пункта: трудно е смисълът на санскритския текст да бъде еднозначно формулиран. Към това се прибавят и техническите термини в него, които поради неяснота си са били оставяни без тълкуване или без превод. По отношение на индийските автори са съществували предубеждения: те са били считани от европейски изследователи за неспособни на точно мислене. За индийската философия са били характерни метафори, които не е било лесно да се разтълкуват. Освен това, преводачът се е сблъсквал с употреба на думи с преносно значение. При това буквалният превод е бил безполезен. Реконструкция на философски текстове изисква критичен поглед на философ – изследовател, фокусиран върху идеите на автора.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Судзуки, Д. 2014: „Увод в дзен-будизма“, 7; „Сатори или постигане на нова гледна точка“ В: Дзен майстори. Япония (ред., състав. С. Герджиков), София: Изд. СУ „Св. Климент Охридски“ с. 366–337//
Sudzuki, D. 2014: „Uvod v dzen-budizma“, 7; „Satori ili postigane na nova

gledna tochka» V: Dzen maystori. Yaponia (red., sastav. S. Gerdzhikov), Sofiya: Izd. SU „Sv. Kliment Ohridski“ s. 366–337.

„Сътра за Ватсаготра и огъня“ (agni-vatsagotra-sūtrānta) 1995 V: Антология на будистката философия (състав. ред. комент. Е. Фрауваалнер): А. Учението на Буда, София: Евразия, с. 20–23.//„Sūtra za Vatsagotra i oganya“ (agni-vatsagotra-sūtrānta) 1995.V: Antologia na budistkata filosofiya (sastav. red. koment. E. Frauvalner): A. Uchenieto na Buda, Sofia: Evrazia, s. 20–23.

Фрауваалнер, Е. «Опровержение на личността», В: Антология на будистката философия. Учението на Буда, София: Евразия, с. 67–78.// **Frauvalner, E.** «Oproverzhenie na lichnostta», V: Antologiya na budistkata filosofia. Uchenieto na Buda, Sofia: Evrazia, s. 67–78.

Щербатской, Ф. И. 2010. „Философското учение на будизма“. *Идеи: философско списание*, година 2, София// **Shterbatskoy, F. I. 2010:** „Filosofskoto uchenie na budizma“. *Idei: filosofsko spisanie*, godina 2, Sofia.

Васубандху 1994: *Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы)*, разд. третий, карика 18–24 (ред. состав., перевод Е. П. Островской и В. И. Рудого), СПб// **Vasubandhu 1994:** *Abhidharmakosha (ntsiklopediya Abhidharm)*, razd. trety, karika 18–24 (red. sostav., perevod E.P.Ostrovskoy i V. I. Rudogo), SPb.

Роземберг, О. 1991: „Проблемы буддийской философии“, В: Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам, ч. 2, М., Наука// **Rozemberg, O. 1991:** „Problem buddiyskoy filosofii“, V: Vvedenie v izuchenie buddizma po yaponskim i kitayskim istochnikam, ch. 2, M., Nauka

Шохин, В. 1998: Шохин, В. *Ф.И.Щербатской и его компаративистская философия*, Москва// **Shohin, V. 1998:** Shohin, V. *F.I.Shterbatskoy i ego komparativistskaya filosofiya*, Moskva

Щебатской, Ф. И. 1995: *Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, часть I „Учебник логики“ Дхармакирти с толкованием Тхармоттары; часть II Источники и пределы познания*, СПб// **Shtebatskoy, F.I. 1995:** *Teoria poznania i logika po ucheniyu pozneyshih buddistov, chast I „Uchebnik logiki“ Dharmakirti s tolkovaniem Tharmottar; chast II Istochniki i predel poznaniya*, SPb

Abhidharmakosa 1971: Abhidharmakosa. 6 vol., Brussels.

Dr. Subhadra, Jhā (General Edit.) 1983: *The Abhidharmakosa of Vasubandhu: with the commentary* vol. 1–2, Patna.

Radhakrishnan, S.(Ed.) 2008: *Indian Philosophy*, vol. 2, Oxford University Press, India.