

Упанишадите – какво търсят те и защо?

Франклин Еджертън

Текстът представлява президентски адрес, изнесен пред Американското Ориенталско Общество (American Oriental Society) на неговата ежегодна среща в Кембридж на 2 Април 1929.

Превод от английски език: **доц. д-р Гергана Русева**

Преводът е направен по: Franklin Edgerton, *The Upanishads: What do They Seek, and Why?*; Journal of the American Oriental Society, Vol. 49 (1929), 97-121 (<http://www.jstor.org/stable/592977>)

Може да изглежда самонадеяно тепърва да се предлага основната нагласа на Упанишадите – тези извори на цялата класическа хиндуистка мисъл – да се преосмисля наново. След всичко написано по въпроса от толкова много изтъкнати учени и надарени мислители и от Изтока, и от Запада се очаква най-малкото общата интелектуална гледна точка на тези известни произведения да бъде съвсем ясна и напълно позната. В някакъв смисъл тя е. Детайлните догматични вярвания на Упанишадите, които ние разпознаваме като философски или религиозни, са, като цяло, достатъчно проучени, класифицирани, подредени и интерпретирани. Така че е лесно да намерим в справочниците си задълбочени твърдения за това какво казват те за природата на света и ръководния му принцип, за природата на човека и неговия произход, неговите задължения, съдба и връзките му с външния свят и с Върховния Принцип. Нямам предвид обаче, че няма нужда от по-нататъшно изследване. Проблемите все още си остават. Но аз не възнамерявам сега да ги разреша; а и те са преди всичко проблеми, свързани с детайла. Това, с което ще се занимавам сега, е по-общата и по-основна тема, обикновено пренебрегвана от съвременните автори – както от индийци, така и от западници. Струва ми се, че няколкото автори, които са засягали тази тема, не са ѝ отредили правилното място по отношение на философията – става въпрос за догматичните теории на Упанишадите.

Имам предвид инстинктивната и непоставяна под въпрос вяра във вродената мощ на знанието, която като такава лежи в основата на цялата интелектуална тъкан на Упанишадите, както се проявява пред мен, и подхранва мотивиращата сила зад техните размишления. Струва ми се, че характерните откъси, срещани постоянно във всичките им части, напълно изясняват защо те търсят „истината“, която и да е истина – причината е, че чрез *познаване* на истината те очакват да овладеят съдбата си, напълно или частично; и не в хода на действието, продиктувано от това знание, а пряко, изведнъж, по силата на самото това знание; казано накратко – магически. В статията ще се опитам да очертая обхвата на доказателствата, потвърждаващи това виждане, а също и да скицирам накратко историята на тази идея в индийската мисъл преди и след Упанишадите.

Нека се обърнем първо към Атхарваведа. Както всички знаем, тя е сборник с напеви, замислени да придружават магическите ритуали за постигане на почти всякакви човешки желания и стремежи, каквито можем да си представим. И е съвсем естествено за психологията на жреца *атхарван*, че знанието за това, което трябва да бъде достигнато, е най-добрият начин за постигането му. „Ние познаваме името ти, о

събрание!“ казва авторът на Атхарваведа 7. 12. 2 в магия за получаване на контрол върху публична среща или градско събрание. „Аз съм разбрал имената на всички тях,“ казва лечебна магия (Атхарваведа 6. 63. 2) срещу скрофулозни¹ рани (*apacít*), които тя се бори да надвие. Има и още много подобни изрази, с които е запознат всеки, прочел Атхарваведа. „Името“, бих казал аз между другото, е за Ведическа Индия, както и за психологията на древния човек, светът отгоре, есенцията на човека или нещото. Така в нашата най-древна Упанишад, Брихадараняка упанишад, 3. 2. 11 „името“ е онази вечна част от човека, която не изчезва при смъртта. Следователно този, който познава името на каквото и да е, познава самото нещо в същността му; и според схващанията на жреца *атхарван*, ако човек го познава, той може да го контролира и може да го моделира според нуждите си, магически, посредством непосредствената мощ на това знание. Не може да се намери друга по-фундаментална и по-често срещана идея в целия обхват на магията на жреца *атхарван*.

Но тази идея не се ограничава само с тази област. Ние се срещаме с нея отново и отново, изказана ясно и настойчиво в неизброимо много изрази в ритуалните текстове на Брахманите, които са за ведическите химни нещо като Талмуд за юдейските писания. Няма по-голям познавач на Брахманите, който да е посочил това толкова ясно, от покойния Hermann Oldenberg в своето майсторско съчинение *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brähmaṇa-Texte* (Göttingen, 1919). За тяхното виждане относно ритуала той казва (стр. 5): „Знанието за процедурата², нейният психичен образ, е магически свързан със самата процедура. Познаващият, тъкмо поради факта, че *познава* – не защото чрез знанието *действа* умело и правилно,³ а заради мощта на знанието само по себе си... – притежава власт над познаваната същина или явление“. Като следствие от това дори се казва, че всъщност не е необходимо да се извършва някакъв ритуал. Ако го познаваш – то е същото като да си го извършил – т.е. може да си сигурен, че ще получиш ползите, обещани на извършителя; още повече – извършване на ритуала без знание, при което механично се преминава през движенията без истинско знание за езотеричното им значение, не довежда до желания резултат.⁴

¹ Скрофули, или живеница, в случая означава рана, която не заздравява. Скрофулозата е туберкулозно заболяване на лимфните жлези на шията. Бел. прев.

² Използваната дума е *Vorgang* и приложена за Брахманите означава, разбира се, преди всичко религиозен ритуал, защото именно с такъв *Vorgänge* се занимават най-вече те. Но твърдението е също толкова вярно и за което и да е действие или същност и това е било ясно и на Oldenberg; оттам идва и неговото внимателно обобщаване на идеята.

³ Забележете това; то е изключително важно.

⁴ Oldenberg, посочения цит., 140, 201; *Lehre der Upanishaden und Anfänge des Buddhismus*, 2d ed., стр. 29.

Знанието, не физическото действие, е важното, най-важното нещо. Именно заради това целият огромен обем от текстовете на Брахманите е посветен на разясняването на мистичното, езотеричното или магическото значение на различните елементи на ритуала. Ние постоянно откриваме в тях след подобно разяснение изречението, че този, „който знае така (*ya evaṃ veda*)“, получава ползите. Това, че тази доктрина в своята крайна форма е опасна за овековечаването на действителното извършване на ритуала, е очевидно. И най-впечатляващото е, че въпреки своя всепоглъщащ интерес към ритуала текстовете на Брахманите често не пропускат да стигнат до това заключение.

По-специално тази вяра в това, което аз ще наричам накратко „магическата“ сила на знанието, се проявява в Брахманите в тяхната страст към *идентификация* на едно нещо с друго на най-малкото възможно основание; често наистина без изобщо никакво забележимо основание. Тези идентификации поразяват всеки читател на текстовете на Брахманите. Тяхната обосновка никога не е била по-ясно или правилно заявена, отколкото от Oldenberg.⁵ Както казва той, целта е да „се задвижат“ космическите сили, с които се занимаваме, и „да се получат от тях желаните резултати“. За тази цел се казва, че те „са“ едно или пък друго нещо – такова нещо, което можем да контролираме. „Марутите са вода. Вишну е жертвоприношението. Кравата е дъх.“ Както отбелязва Oldenberg, „Като се схване или се контролира едната от двете идентифицирани същности, заради тяхната идентичност притежателят на мистичното знание има власт над другата, която всъщност не е друга (а в действителност е същата);“ например доколкото „кравата е дъх“ и аз контролирам кравата, аз контролирам и дъха, моят собствен жизнен дъх, или този на някой друг. Това е единствената причина за фантастичните идентификации. Искаме да контролираме дъха – затова ние ревностно и настойчиво го идентифицираме с нещо, което можем да контролираме, и трикът е задействан.⁶

⁵ *Vorw. Wiss.*, стр. 110 и нататък.

⁶ Oldenberg добавя много проникателно, че ние откриваме ясни следи от този тип идентификации дори в химните на Ригведа и цитира примери. Всъщност изобщо няма причина да се съмняваме, че тази концепция е била също толкова добре позната на авторите на ригведическите химни, колкото на заклинателите *атхарван* и на теолозите на Брахманите. Причината, поради която тя не се появява там толкова ясно, е просто, че силно специализираната цел на повечето от ригведическите химни дава малко възможности за нейното изразяване. Ригведа в общи линии е просто книга с химни, съдържащи напеви, които да се използват в жреческия ритуал, адресирани към боговете на този ритуал. Доколкото цялата останала ведическа литература изобилства от доказателства за явната вяра в магическата сила на знанието, ние имаме сериозно основание да приемем, че поетите на Ригведа също я поддържат, дори ако изобщо не е изразена там; те не биха били ведически индийци, ако не я поддържаха. Но в действителност ние откриваме указания за тази идея дори в Ригведа толкова често, колкото може да очакваме, като вземем предвид ограниченията на практическата им цел. Това трябва да имаме предвид във връзка с философските химни на Ригведа; вж. по-долу.

Сега възниква въпросът – а какво общо има всичко това с философията? Не са ли Упанишадите „Новият завет“ на Ведите, както са били наричани, и не се ли занимават те със съвсем различен тип идеи от тези на магьосниците на Атхарваведа или на ритуалистите на Брахманите? Като цяло така се е предполагало. Някои дори са стигали дотам да твърдят, че Упанишадите са възникнали при друг социален ред; смятало се е, че ведическите жреци не може да са измислили идеите на Упанишадите, които са на съвсем друга интелектуална плоскост. Повечето учени не са стигали до тази крайност; те приемат израстването на идеите на Упанишадите в жреческите кръгове, но мислят за тях като продукт на малка група от интелигенцията измежду *брахманите* (жреческото съсловие, бел.прев.). Това, че Упанишадите съдържат следи от ритуализъм, общо взето се счита за даденост; тук-таме в тях се разпознават и примери на магия. Но те, когато изобщо се споменават, се разглеждат като смущения, като чужди елементи, които, макар и смесени с тяхната философия, нямат истинска връзка с нея. Обратно, предзнаменованията на философията на Упанишадите, които се срещат понякога във ведическите химни и в Брахманите, се приема, че принадлежат на различна интелектуална сфера от тази на по-големия обем на тези ранни текстове. Накратко, обичайно е да се прави ясно разделение между ведическия ритуализъм и ведическата магия, от една страна, и ведическата (или тази на Упанишадите) философия, от друга; и дори онези, които разпознават съществуването и на двете една до друга в едни и същи текстове, мислят за това поставяне една до друга като за смесица от несвързани по същество неща. Същият Oldenberg, чиито ясни наблюдения относно Брахманите цитирах, открива напълно различен дух в Упанишадите, авторите на които според него са истински философи, търсещи истината за вселената заради чистата радост от самото знание, а не за да използват това знание за практически цели. По тази причина те конституират според него „оригинална новост“, въпреки че той разпознава следи от техните идеи в по-ранната литература.⁷

Години наред в резултат от повторни изследвания на ранните философски текстове в мен расте убеждението, че тази интерпретация включва коренно неразбиране на гледната точка на тези текстове и всъщност на цялата класическа индийска философия. Тя прави съвсем естествената, но злочеста грешка да приписва на индийската мисъл цели, които ние на запад най-малкото понастоящем свързваме с

⁷ Виж неговото *Vorw. Wiss.*, стр. 3 и нататък и стр. 7. Winternitz (*Gesh. d. Ind. Lit.*, I, на различни места, по-специално на стр. 203) също разделя теченията на ритуалистична магия и „истинска“ философия; последната според него се появява в не-брахманистките кръгове, въпреки че той изяснява, че и двете течения ги има в Упанишадите (стр. 206-209) и във философските химни на Атхарваведа (стр. 131).

„философия“, но които никога не са били свързвани с философията в Индия – освен напоследък. Приемам, че в нашите умове „философия“ предполага търсенето на абстрактната истина за природата на вселената и мястото на човека в нея като цел сама по себе си. Ние не очакваме философът да прави нещо с тази истина, ако и когато я получи, освен да се наслаждава на интелектуалната радост от разпознаването ѝ и от споделянето ѝ с другите. Ако се разглеждат практическите мотиви, ние казваме, че това не е вече „чиста“ философия, а религия или нещо друго. Но за един хиндуист дори от по-късния класически период, но още повече от ведическата епоха такава концепция никога не се е появявала; и ако им е била предложена, те биха я разгледали като фантастична и абсурдна. Олденберговата фигура на ведическия философ, стремящ се към „разгръщане на картината на нещата такива, каквито те наистина са, заради самата нея, от чистата радост на възприемането и разбирането“⁸ е повече от „рядко срещана“, както я нарича той. Такъв човек изобщо никога не е съществувал, нито във ведическия период, за който говори той, нито в по-късна Индия, доколкото показват нашите записи. Тази картина е съвсем не-индийска.

Абстрактната истина заради самата нея като цел сама по себе си изобщо дори за момент не е хрумвала на индийските философи като същинска цел на техните размишления. В техните умове интелектуалните им търсения винаги са били свързани с практически цели. За всичките по-късните философски системи се предполага, че са практически начини за достигане до освобождение – *мукти* или *мокша* (*mukti*, *mokṣa*). Това е единственото оправдание за тяхното съществуване. Типични са двете най-известни по-късни системи – веданта и санкхя. И в двете, както е добре известно, човешкото освобождение е единствената цел на техните размишления; и в двете то трябва да се получи чрез знание. Този, който има правилно знание, е свободен, пряко и непосредствено/моментално и тъкмо по силата на това знание. Те се различават по това какво е истинското знание, но се съгласяват с това, че знанието за истинската природа на душата и нейното положение във вселената, нейната връзка с останалата вселена и нейния водещ принцип. Такова знание дава на своя притежател контрол над съдбата на неговата душа, т.е. освобождение.

Сега освобождението, буквално „пускане“⁹ (*mukti*, *mokṣa*), се разбира в по-късна Индия като „пускане/освобождение“ от цикъла на преражданията, определени от *карман* (*karman*); т.е. от *самсара* (*saṃsāra*) с всичкото зло и болка, неизбежно свързани

⁸ Посоченият цит., стр. 3.

⁹ Release. Бел. прев.

с нея.¹⁰ В ранните Упанишади тази концепция за кръговрата на съществуванията – *самсара* – не е напълно развита. В тях я виждаме в процес на развитие. Но думата и концепта *мукти* се среща там със същите основни значения, както в по-късни времена, и е обект на непосредствено посоченото определение. Тоест *мукти* означава „освобождение“ от злините на обикновеното човешко съществуване. В Брихадараняка упанишад 3. 1 са изброени четири *мукти*: първото – освобождение от смърт; второто и третото – от „деня и нощта“ и от „нарастващата и намаляващата луна“ (т.е. от опустошенията на времето); и последното е издигането до „небесния свят“ (*svargaloka*). И най-показателното е, че тези „освобождения“ магически се получават посредством познаването на някои съвсем ритуалистични идентификации на елементи на жертвоприношението с космически или човешки сили напълно в стила на Брахманите. Така посредством идентификацията на жреца *хотар* с огъня като космическа сила и с речта като човешко умение човек получава освобождение от смъртта. Тази ритуално-магическа мъдрост се поставя в устата не на друг, а на Яджнавалкя – най-почитания от всички учители на Упанишадите – в началото на неговото състезание по знание с останалите *брахмани* в двора на цар Джанака, което е една от върховите точки на философията на Упанишадите.

Успоредно с „освобожденията“ от злините Упанишадите говорят за „постигания/осъществявания“¹¹ на желания. Същият по-горе цитиран откъс, след като излага „пусканията отвъд (злините)“, продължава с описанието на „осъществяванията“ чрез ритуално-магическото знание.¹² „Постиганията“ тук са на някои определени естествени и свръхестествени „светове“ (*loka*), които се достигат посредством ритуално знание. Много от по-късните системи също обещават на адепта не само върховната цел – освобождението, но и също някои странични ползи, на които той да се наслади, докато напредва към тази цел. Мисля си преди всичко за магическите способности *сиддхи* (*(mahā)-siddhi*), обещани на адепта от йога и някои други по-късни философски системи. Те са вторични и несъществени за главната цел, но не по-малко реални.

Нищо не изглежда по-естествено за древния хиндуист, както всъщност и за човек от простолюдието в Средновековна Европа,¹³ от това тъкмо такива съвсем практични и земни ползи от най-различен вид да произтичат магически от по-висшето

¹⁰ Така първо в Шветашватара упанишад 6. 16, *samsāramokṣasthitibandhaḥetu*.

¹¹ Attainments. Бел. прев.

¹² *ityatimokṣāḥ, atha saṃpadaḥ*, Брихадараняка упанишад 3. 1. 8.

¹³ Вж. Епилога към тази статия по-долу.

знание. Думата *vidyā* – „знание“, означава в класически санскрит също и стопроцентова „магия“, както всички санскритисти знаят добре. Отново и отново навсякъде из Упанишадите, както и навсякъде из Брахманите, ние се срещаме с израза „който знае така“ – *ya evaṃ veda* (или *vidvān*). Същият израз е добре познат и от Атхарваведа, особено от нейните философски химни. И навсякъде той почти винаги следва обещанието за някаква съвсем практична награда за онзи, „който притежава такова знание“. Не само дълъг живот и освобождение от смърт, или от „вторичната смърт“ (*punar-mṛtyu*) отвъд първичната смърт, която е такова страшилище за ведическия индиец в родилните мъки на доктрината за прераждането; не само достигането до разнообразни небеса; но и богатство в този живот, материални успехи от всякакво естество, издигане сред ближните, осуетяване на плановете на враговете, дори успехи в любовта – всички тези и други материални ползи са измежду нещата, които би трябвало да се получат от упражняването на тези „упанишадски“ идеи, както би трябвало да се получат и от ритуалистичните и теологичните теории на Брахманите, и от магическите практики на Атхарваведа. Откъсите са толкова многобройни, че е трудно да се разбере как тяхната важност е останала така генерално незабелязвана. Не е нужно да цитирам някой от тях. Списъкът с препратки в бележката под линия ще бъде достатъчен да покаже как те насищат двете най-стари Упанишади – Брихадараняка и Чхандогя.¹⁴

¹⁴ Брихадараняка упанишад 1. 2. 1, 3, 5, 7-8 (да се схваща едновременно с разбирането, че този, който познава идентичността на *арка*-огъня и *ашвамедха*-жертвоприношението със смъртта, „избягва смъртта, смъртта не го достига“); 1.3.7,9,16,18,25,26,28 (в рецензията на Мадхяндина 1. 3. 8, 10, 17, 19, 27, 28, 33); 1. 4. 1, 6, 7, 10, 15, 16, 17 (Мадхяндина 1. 4. 2, 10, 14, 18, 22, 28, 29, 31); 1. 5. 1, 2, 12, 15, 16, 20 (Мадхяндина 1. 5. 1, 6, 19, 23, 24, 29); 2. 1. 2 и нататък (едни дълги серии от философски доктрини, всяка от които заявява, че е частична или непълна; въпреки това всяка донася на своя притежател подходящата полза; например в 5 от Гарга е предложено да се разглежда *пуруша* в *акаша* като *брахман*, на което Аджаташатру отговаря: „Не ми говори за него; аз го почитам като пълен и неотминаващ; който го почита така, има многобройно потомство и добитък и неговото потомство не си тръгва от този свят!“); 2. 2. 1, 2, 4 (Мадхяндина 6); 2. 3. 6 (Мадхяндина 10); 3. 3. 2; 3. 9. 28 (Мадхяндина 34); 4. 1. 2 ,3 ,4 ,5 ,6 ,7 (Мадхяндина 4. 1. 4, 7, 10, 13, 16, 19); 4. 2. 4 (М. 6); 4. 3. 37 (Мадхяндина 43); 4. 4. 8, 12, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25 (Мадхяндина 11, 15, 16, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 31); 4. 5. 4, сравни 15 (Мадхяндина 4. 5. 4 и 25; безсмъртието, което трябва да се получи от познанието, изложено в тази глава); 5. 1; 5. 3 (Мадхяндина 4); 5. 4 (Мадхяндина 5); 5. 5. 1, 3, 4 (Мадхяндина 5. 6. 2, 4, 5); 5. 7; Мадхяндина 5. 8 (= рецензията на Канва 5.6, която изпуска *ya evaṃ veda*); 5. 11; 5. 12 (Мадхяндина 6. 2. 1-6); 6. 2. 15, 16 (Мадхяндина 6. 1. 18, 19); Чхандогя упанишад 1. 1. 7, 8, 10; 1. 2, 8, 14; 1. 3. 1, 7; 1. 4. 5; 1. 6. 7; 1. 7. 7, 8; 1. 9. 2; 1. 13. 4; 2. 1. 4; 2. 2. 3; 2. 3. 2; 2. 4. 2; 2. 5. 2; 2. 6. 2; 2. 7. 2; 2. 8. 3; 2. 10. 6; 2. 11. 2; 2. 12. 2; 2. 13. 2; 2. 14. 2; 1. 15. 2; 2. 16. 2; 2. 17. 2; 2. 18. 2; 2. 19. 2; 2. 20. 2; 2. 20. 2; 2. 21. 2; 3. 6. 3-4; 3. 7. 3-4; 3. 8. 3-4; 3. 9. 3-4; 3. 10. 3-4; 3. 12. 7; 3. 13. 1-7; 3. 15. 2; 3. 16. 7; 3. 18. 6; 3. 19. 4; 4. 3. 8; 4. 5. 3; 4. 6. 4; 4. 7. 4; 4. 8. 4; 4. 11. 2; 4. 12. 2; 4. 13. 2; 4. 14. 3; 4. 15. 2, 3, 4; 4. 17. 8-9; 5. 1. 1-5; 5. 2. 1; 5. 10. 10; 5.18.1; 5.24.2; 7.1.5; 7.2.2; 7.3.2; 7.4.3; 7.5.3; 7.6.2; 7.7.2; 7.8.2; 7.9.2 и т.н. (тези серии са подобни по дух на Брихадараняка упанишад 2. 1. 2 и нататък, вж. по-горе); 7. 25 и 26 (кулминацията на предишното; съвършеното знание донася неограничени способности); 8. 1. 6, 8. 2. 1-10; 8. 3. 5; 8. 7. 1; 8. 12. 6.

В моята статия „Философските материали на Атхарваведа“¹⁵ аз посочвам, че при търсенето на практическите ползи чрез магическата сила на знанието Упанишадите се докосват до по-особената област на Атхарваведа. Техните цели са същите като нейните, а един от добре познатите ѝ методи за достигане на тези цели е чрез същата мощ на знанието, която бе посочена по-горе. И всъщност Атхарваведа е специалният дом на ранните ведически размишления. Този факт е очевиден и неоспорим; Атхарваведа – тази книга със заклинания и магии – съдържа много повече философски материали от Ригведа и от която и да е друга Самхита. Всички постоянно отбелязват това обстоятелство и го намират за изненадващо – дори за необяснимо. То е необяснимо от всяка друга гледна точка освен от тази, която предлагам тук и която предложих за първи път в цитираната статия. Онези, които мислят за ведическите размишления като за творение на абстрактни, незаинтересувани „философи“ в нашия западен смисъл, могат да разглеждат включването на толкова много от техните разработки в книга с магически заклинания като странна аномалия. Но самите философски материали на *атхарван* до голяма степен и още повече начина, по който са използвани в Каушикасутра и в другите ритуални наръчници на Атхарваведа, посочват ясно практическите, магически цели, които тяхното езотерично знание е предназначено да даде. И така самите те предоставят причината за включването им в Атхарваведа, за която са напълно подходящи.

Типичен пример е химнът 11. 4 от Атхарваведа. Основната му тема е *прана* (*prāṇa*), космическият „дъх“, който е вятърът, най-поразително проявяващ се в буреносния вятър; оттам и съдържащите се в химна очевидни и натуралистични загатвания за бурите. Този дъх на вселената съвсем естествено и много проникателно е направен живителния принцип на космоса. Авторът е много добре запознат с фразеологията и идеологията на ведическата висша мисъл и я прилага към темата с голяма свежест и енергичност, което показва наличието на необичайно много интелектуална прозорливост. Той вече не е невежия магьосник-доктор. Все пак това не означава, че е освободен от естествените човешки желания. Не само последният стих,¹⁶ но и няколко стиха, пръснати из целия химн, дават израз на активното желание космическият „дъх“ да даде дарове на онзи, който го познава и го възхвалява и по-

¹⁵ „The Philosophical Materials of the Atharva Veda“, *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*, стр. 117-135; вж. по-специално стр. 133.

¹⁶ Сравни Bloomfield, *Hymns of the Atharva Veda*, стр. 623; Oldenberg, *Vorw. Wiss.*, стр. 6, бележка. Тези автори не забелязват подобните откъси в стихове 9, 11, 18 и 19 на химна и говорят сякаш последният стих е единственият, който посочва някакви следи от магически цели.

специално, разбира се, чрез неговото съответствие – индивидуалния „дъх“ или „живот“ на човека. Така че Каушика по много подходящ начин използва химна в магически ритуали за дълъг живот. При това Каушика не нарушава основната мисъл на химна; тъкмо обратното – съвсем ясно е, че тъкмо това е намерението на неговия автор. Неговата мисъл определено е „упанишадска“ – тя е точно толкова издигната, колкото и повечето от размишленията в Упанишадите; и авторът на някоя Упанишад обикновено би завършил такъв откъс с: „Дълъг живот получава той, дъхът на живота (*прана*) не напуска оня, който знае така (*ya evaṃ veda*)!“

Тук не стои въпросът за вторично сливане на несвързани дейности, философия и магия. Тъкмо обратното, цялата ведическа философия може (от наша гледна точка) да бъде описана като някакъв вид философска магия или магическа философия.¹⁷ Тъкмо поради това тя принадлежи преди всичко на Атхарваведа. Фактът, че и Ригведа съдържа няколко подобни химна, е напълно аналогичен на включването в нея и на някои магически заклинания. И двете са еднакво „атхарвански“ и еднакво чужди на първичната цел на Ригведа, която е книга с химни, използвани при жреческите ритуали. Редките и разпръснати ригведически философски части на Ригведа се намират всичките в десета или първа книга (главно в десета), които са разпознати като по-късни добавки към сборника и които също съдържат повечето от другите „атхарвански“

¹⁷ Както беше изложено с тези думи в моята статия, посоченият цит., стр. 134. Трябва да посоча този откъс, по-специално с. 121 и нататък за по-нататъшни детайли на свидетелства за магическата цел на философията на *атхарван*. (Ограничен брой препечатки са достъпни за безплатно разпространение при молба към автора.) С радост отбелязвам, че развитите там теми са разгледани с благоразположение от такива добри учени като Winternitz (*OLZ*. 1924, стр. 424) и Keith (*Religion and Philosophy of the Veda*, стр. 510, бел. 3). Все пак трябва да добавя със съжаление, че не успях да открия в книгата на Keith много свидетелства, че той се е повлиял от моите доводи. Winternitz посочва, че много отдавна самият той е изразил виждания, подобни на някои от моите; надявам се, че не бъркам в разбирането си, че сега той би се съгласил дори още повече с мен; сравни бележка 8 по-горе. Бих добавил тук, че достатъчното основания за практическото приложение на философските химни на Атхарваведа са наистина по-силни отколкото изглежда от моята предишна статия. Докато ритуалните текстове на *атхарван* пропускат в някои случаи да посочат употребите, за които са предназначени (посочения цит., стр. 119), самите химни правят това много по-често, отколкото аз бях посочил там. Така забелязах, че химнът 8. 10. от Атхарваведа е пропуснат във всички ритуални текстове; но би трябвало да добавя, че самият химн категорично заявява (стихове 2-7, 17-29, 33) практическите ползи, които печели този, който „познава“ (*ya evaṃ veda*) неговите тайни, точно както се прави в Упанишадите. Така също и в повтарящия се рефрен в Атхарваведа 11. 3. 32-49; за други подобни препратки вж. Атхарваведа 4. 1. 7; 9. 10. 24; 10. 2. 29, 30; 10. 7. 40, 41; 10. 8. 22, 43, 44; 11. 3. 51; 11. 5. 10, 25. С толкова много *първични* свидетелства в самите химни частичната липса на *вторични* свидетелства за магически приложения на ритуалните наръчници не е важна. Трябваше още да отбележа и факта, че дори известният химн за *Хиранягарбха* (букв. „златният зародиш“, бел.прев.), Ригведа 10. 121, завършва с категоричното твърдение, че той е предназначен да осъществи практически желания. Истина е, че този десети стих е може би по-късна добавка към химна. Но дори и двете стих, безспорно част от първоначалния текст, отправя молитва: „Нека Той (Единият) не ни навреди.“ И химнът за *Вишвакарман* (букв. „сътворяващ всичко“, божество на съзидателната сила, бел.прев.), Ригведа 10. 81, определено е практически в своята цел, както и всеки напев на *атхарван* (стихове 6, 7). Независимо дали е изказано в думи или не, цялата ведическа философия има практически цели.

откъси, напеви, сватбени и погребални химни и т.н.¹⁸ Не че „магическата“ сила на знанието е била непозната на ригведическите поети.¹⁹ Разбира се, това вярване е било всеобщо за епохата като цяло. Но също така никой или най-малкото само някои се облягат само на него за защита. Дори и *атхарваните* се включват в магическите *ритуали*; с цялата тяхна вяра в мощта на знанието само по себе си, те засилват това знание, като предприемат активни мерки. Теорията зад по-голямата част на Ригведа е, както е добре известно, че човешките желания ще бъдат изпълнени от боговете, когато те са умилостивени чрез ритуала на жертвоприношението и възхвала. Съчетана с теорията, че магическите ритуали, извършени с истинско езотерично знание, трябва да донесат желаните резултати сами по себе си, тази ритуалистична теория поражда във времената на Брахманите вярването, че боговете са незначителни посредници и дори, че не играят никаква роля в целия процес; един ритуал, извършен с правилно знание, трябва сам по себе си да води до ползата, която се търси. Или още по-драстично – действителното извършване на ритуала не е необходимо; ако някой познава истинската му природа, по силата на това знание той контролира желания резултат, и няма нужда всъщност *да прави* нищо. Ето това е, ако искате, истинското „съчетание“; но не съчетание между магия и философия. По-скоро съчетание между ритуална религия, от една страна, и магическа философия или философска магия – от друга. И в това съчетание ритуалистичната магия е изчезващият компонент. Магическата философия винаги се опитва да застане отгоре. Ние се носим към интелектуалната сфера на Упанишадите.

Защото малцина сега биха спорили за това, че Брахманите са утробата на упанишадската мисъл. Те са много по-тясно свързани с Упанишадите, отколкото с Ригведа, тъкмо защото наблягат на важността на знанието, на истинското разбиране за езотеричното значение на нещата. Техните разделящ косъма теологични трактати пораждат космическите и метафизичните (но в същото време силно ритуалистични) теории на Упанишадите. И точно както Упанишадите съдържат множество външни и вътрешни показатели за своята тясна връзка с Брахманите (най-старата от тях –

¹⁸ Не е аргумент срещу това виждане това, че текстуалната традиция на ригведическите философски химни е по-добра от тази на съответните атхарвански, както показах в указания цит., стр. 123 и нататък. Същото е вярно и за цялата ригведическа традиция. Това просто е следствие на факта, че ригведическите школи са били по-добре образовани. *Атхарваните* не са били учени като ригведическите поети. Дори и магическите заклинания, които са останали в колекцията на Ригведа, най-общо се намират там в по-интелигентна форма, отколкото съответните им в Атхарваведа. Никой не би спорил за това, че Ригведа, а не Атхарваведа е техният първоначален дом.

¹⁹ Сравни по-горе, бел. 7; и още вж. Ригведа 1. 164.16, 39.

Брихадараняка – е част от Шатапатха брахмана; и големи части от тях се занимават с напълно ритуалистични същности и концепти) – точно така те никога не загубват от поглед задълго практическите цели, които също наследяват от Брахманите и които като тях заключават, че зависят от истинското езотерично или мистично познание на същностите, с които се занимават. Тези цели и този метод за достигането им е наследен от Брахманите пряко от интелектуалната сфера, която наричаме *атхарванска*, и после са преминали към Упанишадите.

Ако има някаква основна разлика в духа на Брахманите и Упанишадите, тя е само в това, че Упанишадите извеждат напълно до неговия логически завършек *атхарвано-брахманското* учение, че езотеричното знание е единственото нещо, което има значение в крайна сметка; че то е най-добрият метод за осъществяване на нечий желания. *Атхарваните* и авторите на Брахманите може да ни казват, че знанието е всичко, което ни трябва, но с естествена и простима непоследователност те продължават да действат, да извършват ритуални или магически практики, сякаш вярват в ефикасността на действията. Упанишадите придават малка или не придават никаква важност на действието – ритуално или друго. Много по-последователно от Брахманите (макар дори и те, както видяхме, отиват по-далече от това), те приемат позицията, че ако някой познава тайното значение на извършването на ритуала, той всъщност няма нужда действително да го извършва, за да се възползва от плодовете му. Те постоянно пеят същата песен: „който познава така“ това или онова, осъществява желанията си. Със сигурност, като четем между редовете, можем да открием свидетелства, че ритуалните и магическите действия все още са били извършвани. Но е била придавана малка важност на действителното извършване. Например няколко откъса ни казват, че ритуалните действия, ако се извършват без знание за езотеричното им значение, не само са безполезни,²⁰ но са и опасни; възможно е на самонадеяния извършител да му се пръсне главата.²¹ Отново „който познава така“ конкретния ритуал, чието мистичното значение е било дадено току що, „и този, който не го познава, и двамата го извършват, но“, когато е извършен с познание, е по-ефективен.²² Светът на хората се достига чрез раждане на син, светът на предците – чрез жертвоприношение, светът на боговете – чрез познание; но светът на боговете е най-добър от световите,

²⁰ Чхандогя упанишад 5. 24. 1.

²¹ Чхандогя упанишад 1. 8 и 1. 10-11.

²² Чхандогя упанишад 1. 1. 10.

следователно „познанието е най-доброто“.²³ Хората казват, че ако принася мляко цяла година, човек избягва смъртта (*punar-mṛtyu*); но това е грешка; още първия ден, когато *онзи, който познава*, направи такова приношение, в самия този ден той избягва повторната смърт.²⁴ Но дори такива значими дарове на могъществото на действието са редки в Упанишадите. Обикновено именно знанието и само знанието само по себе си довежда до желаните резултати, няма друг метод, който да е посочен дори само като възможен. „Този, който знае“ получава всичко, което си пожелае, чрез непосредствената магическа сила на своето знание.²⁵

По-нататък възниква друг важен въпрос. Има ли някаква различима връзка между вида на познанието, което се търси в определен момент, с естеството на практическата полза, извлечена от него?

²³ Брихадараняка упанишад 1. 5. 16 (в рецензията на Мадхяндина 24).

²⁴ Брихадараняка упанишад 1. 5. 2 (Мадхяндина 6). Ние също откриваме ясни свидетелства, че чистите магически практики, както ги наричаме, са поддържани именно от същите тези „философски“ кръгове; т.е. това представя допълнително доказателство за тясната връзка между сферите на Атхарваведа и Упанишадите. Откъсите от Брихадараняка упанишад 6. 3 и 4 се занимават с такива практики по съвсем атхарвански начин. Те включват дори любовни заклинания, заклинания за заставяне на жена да дари любовта си, заклинания за контрол над раждаемостта за предотвратяване на зачеване и противоположни заклинания за зачеване, когато то е желано; заклинания за раждане и т.н и т.н. Но мотивът за знанието доминира навсякъде. Така в самото начало сексуалният акт е мистично обяснен като вид ритуално действие, чиито елементи се идентифицират според мъдростта на Брахманите с частите на женското тяло; а после ни се казва, че ако човек извършва сексуално сношение, като знае това, той получава свят толкова велик, колкото на този, който е извършил жертвоприношението Ваджапея и получава за себе си заслугите на жените; но ако го извършва без да знае това, жените взимат за себе си неговите заслуги (Брихадараняка упанишад 6. 4. 3).

²⁵ Някои по-късни религиозни и философски текстове са по-ортодоксални и посочват и други начини за получаване на освобождение, макар и „познанието“ вероятно да остава най-предпочитаният от всички; във всеки случай по-късните системи санкхя и веданта се придържат най-вече към него. Във философията на епоса, от друга страна, различни действия се посочват като възможни пътища към освобождението като алтернатива на пътя на знанието. Тези активни методи се наричат йога – „активност“ (вж. *American Journal of Philology*, 45, 37 и нататък за кратко тяхно описание), и се различават като такива от метода на знанието, известен като санкхя – „преброяване“, „разсъждаване“, „умозаклучение“. В епоса и в цялата по-ранна санскритската литература термините санкхя и йога не се отнасят към метафизичните системи, а към начините за получаване на освобождение; вж. статията ми „The meaning of Sāṅkhya and Yoga,“ *Am. Jour. Phil.*, 45, 1-46. За връзката на това ранно значение на думата *sāṅkhya* с по-късната система санкхя, вж. пак там, 32 и нататък; и още за други пътища към спасението освен „знанието“ и „действието“, стр. 46. – Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, 2, стр. 543-544, отрича заключенията на тази статия, но привежда малко аргументи за това; той отбелязва много, но не повече от догматични откази да приеме това, което аз все си мисля съм показал, че е просто и непогрешимо свидетелство на самите текстове за значението на двете думи. Като пример за убедителността на аргументите, които Keith предлага, аз ще отбележа неговото третиране на Махабхарата 12. 13713 и нататък (стр. 543 и по-долу). Там той казва: „В този откъс ние откриваме изразени две съвсем различни виждания: санкхя и йога приемат множествеността на душите, докато Вяса настоява, че всички души в същността си почитват на световната душа.“ Но както посочих (стр. 28), тази доктрина на Вяса, „че всички души в същността си почитват на световната душа“ в стих 13763 определено се заявява, че е „санкхя и йога“! В какво се превръща разликата, на която Keith придава такава тежест? Предпочитам да приема, че текстът знае за какво говори. (В действителност текстът не възнамерява да прави разлика между двете „виждания“, наличието на които предполага Keith, както ясно показва.)

В някои случаи е трудно за нас да различим каквато и да е причина за свързането на конкретен дар с конкретния квант езотерично знание. В химн от Атхарваведа (13. 3) слънцето е прославяно като космическия Първи Принцип; и в постоянно повтарящия се рефрен във всеки стих този „румен“ (*rohita*) се призовава, за да унищожи враговете на мъдрия човек, „който знае така“. Идеята изглежда да е просто, че онзи, който е подкрепян от такова мистично знание, би трябвало да е защитен от атаката на враговете. Но ни се струва, че и друго желание би било също толкова подходящо. По същия начин в откъса от Упанишадите, цитиран последно (Брихадараняка упанишад 1. 5. 2) ние видяхме, че бягството от повторната смърт се обещава на онзи, който дори само един ден изпълнява с езотерично знание приношението на мляко. Защо точно освобождение от повторна смърт, а не какъвто и да е друг дар? Единственият отговор (ако изобщо може да го разгледаме като отговор) вероятно е, че ритуалистичната традиция е направила точно тази конкретна връзка.

Това състояние обаче е просто такова, каквото трябваше да очакваме в края на краищата. Това е, което много често откриваме във връзка с магическите ритуали на *атхарван* и с ритуалните изпълнения на Брахманите. Често не можем да различим никаква причина за ясно изразеното очакване на точно определен резултат от конкретен ритуал или напев.

От друга страна, би било грешка да мислим за тези случаи като типични за философската магия изобщо. Много по-често ние можем да видим определена причина за връзката. Ако химнът за *прана*, който обсъдихме по-горе²⁶, е използван за достигането на дълъг живот, това очевидно е, защото познаването на универсалния *прана* – жизнения дъх на космоса – е естествено да се очаква, че ще даде на знаещия контрол над „жизнения дъх“ и следователно и на неговото проявление в него самия, т.е. над собствения му „жизнен дъх“. Точно така на неизброими места в Упанишадите името на познатото нещо или концепт посочва дара, който ще бъде получен от това знание. Може да се цитират много примери; те се появяват на почти всяка страница. Ще бъде достатъчно да посочим Брихадараняка упанишад 2.1, където например в параграфи 4 до 6 този, който познава „славния“ получава „славно“ потомство; този, който познава „пълния и незаминаващия“ е „пълен“ с потомство и добитък и неговото потомство „не заминава“ от този свят (т.е. преди него); този, който познава „непобедимия“ сам става „непобедим“. Понякога идентификацията се прави само въз

²⁶ Атхарваведа 11. 4; вж. стр. 6.

основа на това, което бихме нарекли словесни изкривявания или лоши каламбури; но за авторите те са точно толкова сериозни, колкото за нас са логични „филологически“ идентификации.

До тук се занимавахме с познанието на специални, ограничени обекти. То резултира, както видяхме, в конкретни дарове за своя притежател, дарове, които най-общо съответстват на името или естеството на познатото нещо. Основната идея е, че „този който познава“ някое нещо, получава това нещо или нещо, съответно на него. Но от тук само една малка стъпка води до логическото заключение, че ако човек може да познае всичко, той следователно ще получи всичко. Универсалното знание, всезнанието трябва да са кратък път към всемогъществото, към способността да се осъществи всяко желание. Ако контролираш това, което познаваш, тогава, като познаваш всичко, можеш да контролираш всичко. Ако следователно може да се открие някаква формула, която би ти осигурила фундаменталната истина за всичко, което е, познаването на тази формула ще те направи господар на вселената. И по-специално в истинския дух на Брахманите тази формула трябва да се търси в мистичните идентификации. Трябва да откриеш нещо, което „е“ есенцията на всичко: по-специално, ако е възможно, нещо, което можеш да контролираш, като по този начин можеш да контролираш всичко.²⁷

Това е тайната на известното „търсене на Упанишадите“ на формулна идентификация на едно или друго нещо с Първият Принцип на вселената. Обичайният отговор на въпроса: „С какво трябва да идентифицираме онова едно нещо, с чието познаване всичко става познато?“ е „с душата – *атман* (*ātman*) – на човека.“ Очевидно: защото Едното, независимо дали е наречено *брахман*,²⁸ или Съществуващото (*sat*), Реалното или Което-не-е, е естествено основният аз или „душата“ (*ātman*) на вселената. Ако това е *атман* и моята душа, моят истински аз е също *атман*, тогава не е ли мистическата идентификация вече готова? Точно както „жизненият дъх“ на вселената е същият като „жизнения дъх“ на човека и чрез „познаването“ на едното ти контролираш другото.²⁹ И е сигурно, че няма нищо, което аз да контролирам по-добре от „себе си“. Ако тогава аз „знам“, че онзи *брахман*³⁰, който е *атман* на вселената, е моят собствен

²⁷ Въпреки че само познанието на нещо е достатъчно да ти осигури контролът над него, със сигурност има усещането, че засилваш своята власт над него, ако можеш мистически да го идентифицираш с нещо, над което имаш по-очевидна власт. Това е точно идеята зад идентификациите в Брахманите; вж. стр. 2 по-горе.

²⁸ За това защо толкова често се нарича така вж. по-долу 13 стр. и нататък.

²⁹ Атхарваведа 11. 4; по-горе стр. 6.

³⁰ Думата *бра́хман* в случая е в среден род, но я превеждаме на български език в мъжки, заради консонантния ѝ завършек (бел.прев.).

атман, тогава не само аз контролирам фундаменталния принцип на вселената, защото знанието е магическа сила; но дори повече – аз *съм* фундаменталният принцип на вселената по силата на тази мистична идентификация. Поради тази двойствена причина няма нищо извън моя контрол или отвъд моята власт.

Познаването на Едното, което е Всичко, и неговата идентификация с човешката душа тогава е пряк път към удовлетворяването на всички желания, към свободата от целия страх и опасности, и тъга. Точно както познаването на индивидуалните или частичните истини дава на своя притежател индивидуални и специфични дарове, съответни на тези частични истини, както в откъса, цитиран по-горе, точно така знанието, че единствената истинска същност на всичко е моята душа, ми дава контрол над всичко.³¹ Когато и защото узная това, ставам идентичен на Едното, което поради

³¹ Откъсът в Брихадараняка упанишад 2. 1, даден по-горе (стр. 8), е много показателен. В прочутия диалог между Гаргя и Аджаташатру, Гаргя предлага дванайсет различни същини една след друга като изречения на *бра́хман* – космическото Едно. Аджаташатру отрича последователно всяко от тях да е *бра́хман*, но обяснява какво наистина е всяко от тях и приписва конкретен дар на притежателя на това знание. После продължава, като дава собственото си виждане за това какво наистина е *брахман*, а именно, че той трябва да се идентифицира с душата (*атман*) в човека, която в дълбок сън всъщност се съединява с космическата душа, или *брахман*, и който е „реалният на реалното“. И тук не намираме никаква полза, произтичаща за онзи, „който знае така“. Но нима може да си помислим, че съвършеното знание няма практическа полза, докато на всяка от несъвършените и частични порции знание тъкмо е приписана подходяща награда? Изглежда ясно, че пропусъкът е само защото на авторът това му се струва толкова очевидно, че не се нуждае от заявяване. И това се потвърждава от появата на липсващото изречение за практическите награди, произтичащи от това знание, на друго място. Защото същата доктрина се появява в много по-пълна и много по-завършена форма в Брихадараняка упанишад 4. 3 и 4. 4. В 4. 3. 19 и нататък откриваме възможно най-близкия паралел на по-късната част на 2. 1 с нейните идентификации на душата и по-специално в състоянието на дълбок сън с Едното. Това е истинската форма на душата, в която всички нейни желания са удовлетворени, в която тя е *без желание* и *без тъга* (21). И защо е такава? Просто защото душата е едно с Едното, което е всичко, и следователно нейните сетива не може да оперират с нищо, защото няма обект, с който да оперират – нищо извън самата нея (23-31); това е нейната най-висша цел, върховното блаженство, *summit bonum* (32). За по-сигурно това състояние се постига за постоянно само след смъртта и дори тогава само от душа, която „няма желания“ (4. 4. 6 = Мадхяндина 8). Но кой е този, който „няма желания“? Не друг, а онзи, който познава *душата* – знае езотеричната истина, че собствената му душа е едно с универсалната душа, или *бра́хман*. На това се набляга отново и отново в завършека на този откъс; обърнете внимание по-специално на 4. 4. 12 = Мадхяндина 16: „Ако човек разбира душата (*атман*), като знае „аз съм Той“, тогава желаейки какво, заради любовта към какво ще се привързва той към тялото?“ – 13 = Мадхяндина 17: „Който е открил и се е събудил за тази душа... той е Създателят на всичко, защото той създава всичко; света (или небесата) в себе си; нещо повече – той самият е светът (или небесата).“ Тоест, когато той познае световната душа като себе си, той я контролира, но тя е душата на всичко, значи той контролира всичко; или още повече той е *всичко*. Какво чудно тогава, че той не може повече да има никакви желания? Всички негови желания са изпълнени от това. Заклучителната част на този откъс, 4. 4. 19-22 = Мадхяндина 21-32, е великолепен хвалебствен химн за триумфа, отпразнуващ доведеното докрай съвършенство на блаженството на душата, която достига това съвършено знание. Целият откъс си струва да бъде прочетен в тази връзка; Ще цитирам само някои части: „Следователно този, който притежава това знание... вижда само себе си (своята душа, *атман*) в себе си (всеобщата душа, *атман*). Той вижда всичко като себе си; (Мадхяндина добавя: „всеки става неговия аз, той става аз на всеки“;) той преминава отвъд всичкото зло; злото не може да го достигне; свободен от зло, от нечистота (Мадхяндина – от старост), от съмнение (Мадхяндина – от глад и жажда), той става *брахманá* (истински притежател на *бра́хман*), който знае така!“ И последно в самия край: „Това е този велик нероден дух (*атман*), свободен от старост, от смърт и от страх (или опасност), безсмъртен – *бра́хман*. Безстрашен наистина той е *бра́хман*. Той СТАВА

самото естество на случая не може да бъде повлияно от какъвто и да е неосъществен копнеж или от каквото и да е зло или тъга, защото няма нищо отвън или независимо от мен, за което моите сетива и ум може да копнеят.³²

Известната сентенция за идентичността на човешката душа със световната душа сега се появява в някак нова светлина. Хората не се уморяват да цитират израза: *Аз съм брахман*“ като брилянтно философско достижение. Не отричам, че той заслужава такава слава. Но мисля, че истинското му значение и обосновката му не са били съвсем разбрани. Контекстът обикновено е бил пренебрегван. Откъсът, в който се появява, казва: „Който знае „Аз съм *брахман*“, става всичко“; и по-нататък: „от този същия аз той (който знае това) създава каквото си поиска.“ Тоест притежателят на това мистично познание може да прави каквото си поиска. Това очевидно е съвсем практичната причина, за да го познае. Идеята не е толкова нова, както често се представя, че е. В основата си тя се съдържа в магично-философските химни на Атхарваведа.³³ Има същата основа като учението, че „този, който познава непобедимия, става непобедим“ и безброй подобни изрази из Упанишадите и по-старата ведическа литература. Практическите, магически ползи от такова мистично знание се заявяват ясно при почти всички подобни изрази. Откъсът от Атхарваведа, който съдържа най-ранната поява на думата *атман* в нейния философски смисъл, си прави труда да изясни причината за познаването на този *атман*;³⁴ такъв знаещ е надарен с всички качества, приписвани на душата на вселената. И подобни твърдения се срещат отново и отново в Упанишадите.³⁵

БЕЗСТРАШНИЯТ БРАХМАН – КОЙТО ЗНАЕ ТАКА!“ (В този откъс с „дух“ е преведена думата „soul“, която по-горе е предадена като „душа“. В санскритския оригинал фигурира думата *атман*, която може да се преведе и по двата начина и още като „себе си“, „дъх“, живот и др. Бел.прев.)

³² Сравни с Брихадараняка упанишад 1. 4. 2; 4. 3. 23-31.

³³ Атхарваведа 10. 7. 41 (първоначално заключителен стих към химна, отправен към Скамбха като Първи Принцип, както все още е в рецензията на Пиппалада, вж. бележката на Whitney на това място) ясно казва, че „Този, който познава“ Първия Принцип, „той наистина е тайният Господар на Съществата,“ т.е. той става Първият Принцип. И какво получава от това е ясно посочено в Атхарваведа 9. 10. 24: „под негов (на Първия Принцип) контрол са това, което е било, и това, което ще бъде. Той ще даде под мой контрол (защото го познавам) това, което е било, и това, което ще бъде!“

³⁴ Атхарваведа 10. 8. 44: „Без желания, интелигентен, безсмъртен, самосъщ, удовлетворен от задоволство (*rasa* – букв. „сок“), без да му липсва нищо – този, който познава тази Душа, интелигентният, неостаряващ, (вечно) млад, не се страхува от смъртта.“

³⁵ Само няколко примера: Брихадараняка упанишад 1. 5. 20 = Мадхяндина 29: „Този, който знае това става аз на всички същества. Каквото е божеството (Едното), такъв е и той. Както всички същества почитат това божество, така всички божества почитат този, който зане това. От каквото и да страдат тези същества, то си остава за тях. Само доброто го докосва. Злото, наистина, не достига боговете.“ Брихадараняка упанишад 4. 3. 37 = Мадхяндина 43: „Всички същества се грижат за този, който знае това, като казват: „Ето идва *брахман*!“ Чхандогя упанишад 7. 25. 2: „Този, който вижда, мисли за, познава и се наслаждава само на това (себе си, *атман*)... е независим (саморъководещ се); той има неограничена свобода във всички светове. Докато онези, които познават друго, а не това, са зависими от други

В светлината на такива откъси можем да разберем по-добре истинското значение на текстове като известната шеста глава на Чхандогя упанишад. Тя възнамерява да открие онова нещо „чрез което всичко става познато“.³⁶ То е обяснено като „съществуващото“ (*sat*); то е във всичко и всичко в края на краищата не е нещо друго, а то. То освен това мистически се идентифицира с човешката душа: „каква е тази фина същност, състоянието да имаш него за своя същност е тази вселена, то е реалното, то е душата, ти си то (*tat tvam asi*)!“³⁷ В тази глава със сигурност няма ясно заявяване на практическата полза, която се получава чрез това „знание“. Трябва ли да предполагаме тогава, че тук имаме изолиран пример на „незаинтересуван“ философ, който не търси нищо друго освен абстрактната истина само заради чистата радост да я познава? Нека вярват в това тези, които могат. Колкото до мен – подобно мнение ми се струва странно необмислено предвид огромния обем от свидетелства за противното. Не, философът от този откъс търси „знанието“ за същността на вселената по същата причина, по която всички хора от неговото време (и дори в много по-късни времена в Индия) я търсят: защото вярва, че ако познава онова Едно и го идентифицира със самия себе си, той може чрез това знание да контролира всички космически сили и следователно собствената си съдба. Неговото „ти си то“ е мотивирано както „аз съм *брахман*“ от Брихадараняка упанишад. Който знае, че мистически е всичко, той е в своята същност, той е едно с нея и следователно не може да бъде обект на никакво външно влияние, което може да предизвика някакви страх, опасност, тъга или неудовлетворено желание. Това, че веднъж авторът не казва това отчетливо, означава само, че за него това е съвсем очевидно, разбира се.³⁸ Ясно е и без да се казва. Наистина е изненадващ късмет, че практически всички други подобни откъси си правят труда да го заявят ясно.

(ръководени от други); техните светове са разрушими; те нямат свобода в никой от светове.“ Чхандогя упанишад 8. 12. 6: „Който разбира онзи Аз (Self), той достига всички светове и всички желания.“ Таиттирия упанишад 2. 1: „Този, който познава *брахман*... изпълнява всичките си желания.“ Таиттирия упанишад 2. 4: „Който познава блаженството на *брахман*, никога не се страхува от нищо.“ Аитарей упанишад 5. 4: „Когато той се издигне високо от този свят с този Аз на познанието, удовлетворява всичките си желания в онзи небесен свят и става безсмъртен.“ Каушитаки упанишад 1. 7: „Каквото и да е завоевание на *брахман*, каквото и да е постижение, дори това завоевание завоюва той, дори това постижение постига този, който знае това.“ Мундака упанишад 3. 2. 9: „Този, който познава този върховен *брахман*, сам става *брахман*... Той е отвъд тъгата, отвъд злото. Освободен от възлите на сърцето, той става безсмъртен.“

³⁶ Чхандогя упанишад 6. 1. 3.

³⁷ Пак там, 6. 8 и нататък.

³⁸ Както в Брихадараняка упанишад 2. 1 това също не е казано, но е ясно, че трябва да се подразбира по причини, обяснени в бел. 32 по горе. Освен тези двете не мога да открия нито едно изражение на тази доктрина (единството на човешката душа със световния принцип) в нито една друга ранна Упанишад, което да не изяснява „плода“ или ползата, която би следвало да се получи от познаването ѝ. Със сигурност диалогът с Яджнавалкя, Брихадараняка упанишад 3, не е изключение. Той не само посочва на различни места в дискурса (напр. 3. 1 навсякъде, вж. стр. ??? (102 в оригинала) по-горе; 3. 2. 12 =

Тази вяра в мощта на знанието ни дава насока за употребата на термина *бра́хман* като име на върховния Първи Принцип, за която е имало такива нескончаеми дискусии. *Брахман* означава просто „свещено знание“, или по-конкретно – ведически химн или напев, т.е. конкретния израз на тази мистична мъдрост; ведическият ум не прави разлика между абстрактната и конкретната страни на този концепт. Освен това за ведическият ум цялото знание е свято, тайно, религиозно или магическо знание. То винаги притежава тази магическа мощ. Мъдрият човек и жрецът или религиозният (магическият) практик (*vipra*, *kā́rú*, *brahmán* м.р., и т.н.) са напълно идентични от ведическа гледна точка. Доколкото познанието означава абсолютна, пряка сила, какво по-естествено от това свято мистично познание (*бра́хман*) за вселената трябва да се персонализира наполовина като Първия Принцип, като Управляващия вселената? Този, който знае това, познава същността на космоса и така го контролира; впрочем при идентификацията на тази „душа“ на вселената с „душата“ на човека, този, който притежава това познание, е идентичен с него. Естествено е, че този *брахман*, това свято знание за вселената, трябва да се появява от време на време, особено в по-ранните текстове, определено в персонифицирани форми като женската Вач (*vāc*) – „Свещеното Произнасяне“, или мъжкия Брихаспати, Брахманаспати (*bṛhas-pati*, *brhmanas-pati*) – „Господарят на Святата Мъдрост“, и двете добре известни като изрази за Първия Принцип.³⁹ Но във философските химни на Атхарваведа и в подобните откъси в Брахманите самият *бра́хман* в среден род е това, което най-често заема тази позиция, точно както я заема по-късно в Упанишадите заедно с по-абстрактните изрази като „Съществуващото“ (*sat*, познато също и от по-старите текстове). Нека си спомним важния и силно значимия факт, че в Атхарваведа редовното значение на *бра́хман* (ср.р.) е „заклинание“, „напев“, т.е. самият химн от Атхарваведа като израз на мистичната мъдрост. Колко пъти магическите заклинания на Атхарваведа се позовават на мощта, изконно вложена в напева (*бра́хман*), за да доведат до желанния резултат, независимо дали това е лечение от болест,⁴⁰ предимство пред близките,⁴¹ нараняване на

Мадхяндина 11; 3. 3. 2; 3. 5 = Мадхяндина 4; 3. 8. 10), че познаването на неговите тайни е, за да донесе осъществяване на желанията; но завършва с кулминационното твърдение, че „Разбирането, блаженството, *брахман*, най-великата цел на дарителя на щедростта принадлежи на онзи, който стои стабилен в знанието на това“ (3. 9. 28 = Мадхяндина 34).

³⁹ Така Ригведа 10. 125 = Атхарваведа 4. 30 е химн към Вач, персонифицирана като Едното; в Ригведа 10. 81. 7 космическият Вишвакарман – „Създаващият всичко“ е Господарят на Вач – „Свещеното произнасяне“; сравни също Ригведа 10. 71 за подобно третиране на Вач. За Брихаспати или Брахманаспати в същата роля виж Ригведа 10. 71. 1; 10. 72. 2.

⁴⁰ Например 2. 10. 1.

⁴¹ 1. 9. 3.

съперници,⁴² и какво ли още не! Още първият химн на Атхарваведа призовава Господаря на Свещеното произнасяне – Вачаспати – да заживее в практикуващия *атхарван*, т.е. да го надари с най-важното мистично знание, което да му даде възможност да осъществи всяка цел според желанието си. Както посочихме по-горе и както всеки ведолог знае, думата и означаваното нещо са едно за ведическия ум; този, който знае Свещената Дума, знае концепта зад нея и я контролира; реч = знание. И заради всеобхващащата мощ на знанието *брахман* – Свещеното Знание – *иначе казано* силата на конкретното изразяване на магическото заклинание вече присъства в Атхарваведа и остава за всички по-късни времена любим израз за върховната мощ на вселената.

Заклучение

Упанишадите следователно се опитват да разберат реалната истина за вселената, не заради самата нея; не просто заради радостта от знанието; не като абстрактно размишление; но само защото те считат това знание за кратък път към контролирането на всяка космическа сила. Притежателят на такова познание ще бъде в позицията да удовлетвори всяко свое желание. Той ще бъде свободен от старост и смърт, от опасност и тъга, от всички заболявания, на които е подложена плътта. Чрез познаването на Едното, което е всичко, и чрез мистическото идентифициране на собствения аз с Едното, което е всичко, той има, подобно на Едното, всичко под свой контрол. Знанието, истинското езотерично знание, е магическият ключ към всемогъщество, към абсолютна власт. Чрез него човек става свободен.⁴³ От Упанишадите тази идея е била наследена в по-късните хиндуистки системи като веданта, епоса и класическата санкхя, които разглеждат истинното знание като ключ към освобождението на човека, като даряващо прякото следствие – контрол над съдбата му. Но нас ни интересува главно по-скоро ранната история на идеята, а не по-късната. Показахме, че тя е идентична на вярата в магическата сила на знанието, която се среща толкова често в Брахманите и най-вече в Атхарваведа. В основата на магическата практика на *атхарван* е, че чрез познаването на някоя същина той очаква да контролира тази същност пряко и магически. Точно поради тази причина Атхарваведа е истинският дом на ведическата философия, която е просто опит с един удар да се постигнат всички възможни човешки цели чрез познаване веднъж и завинаги на основната истина на целия космос. Ако

⁴² 1. 14. 4.

⁴³ *Svarāj*, Чхандогя упанишад 7. 25. 2. (*Svarāj* означава букв. „господар на себе си“, бел.прев.)

всичко може да се узнае отведнъж и особено ако то може мистически да се идентифицира със собствената „душа“, със самият аз на човека, тогава всичко ще бъде под контрол и няма да има нужда от половинчати мерки; няма да има нужда от опитите с магия да се постигат едно или друго специфични желаниа. Че осъществяването на такива маловажни, специфични желаниа въпреки това се търси в Упанишадите, точно както и в Атхарваведа, и то също посредством мистично знание, е съвсем естествено и е само допълнително потвърждение на факта, че сферите на Упанишадите и на Атхарваведа са идентични. Най-накрая *брахман* като изражение на върховната сила на вселената е просто същото това свещено знание; неговото конкретно проявление е напевът на *атхарван*.

Епилог

Невъзможно е тук да се опитаме да проследим историята на тази идея за магическата мощ на знанието в страни извън Индия. Обектът е твърде широк. Аз обаче мога да посоча, че както съм отбелязал и другаде,⁴⁴ същата идея преобладава в Европа съвсем доскоро. В пиесата на Robert Greene – *Friar Bacon and Friar Bungay*, написана в Англия в края на XVI в., ние я откриваме в пълната ѝ сила. Roger Bacon – най-великият средновековен английски учен – там е представен като могъщ магьосник и надпреварата между него и съперника му – немски учен, се разрешава с проста проверка на техните способности по некромантия. *Буря* на Шекспир показва същото: ученият Просперо е всъщност магьосник. Накратко знанието е означавало магическа мощ. Обикновеният човек трудно може да си представи някаква друга причина за стремежа към знанието. Вероятно самият Roger Bacon може да е имал и друга представа, макар да се съмнявам, че той е бил напълно освободен от популярните по онова време идеи. Но във всеки случай е бил изключителен човек, интелектуално далеч изпреварил своето време.

По същия начин в Индия по-прогресивните мислители постепенно изчистват своите теории от обикновените цели на това, което ние считаме за магия. С течение на времето може да видим това, което би могло да се нарече постепенно одухотворяване на идеята за магическата мощ на знанието. То е белязано с промяната на целите, които обикновено се преследват. Има тенденция да се пренебрегват по-грубите, по-нисши човешки цели като цели, неподходящи за постигане чрез езотерична мъдрост.

⁴⁴ В моята книга *The Bhagavad Gita*, Chicago, Open Court, 1925, стр. 6 и нататък. В тази връзка много може да се каже и за вижданията на ранните гностици.

Упанишадите, подобно на Атхарваведа, все още се интересуват от съвсем обикновени, често твърде човешки цели. Не само небесни светове и свобода от старост и смърт, от опасност и тъга, но също и земни богатства, разгромяване на врагове, сексуална наслада – накратко, те се опитват да осъществят всякакви човешки желания посредством мистичната мъдрост. Но ако разгледаме дори такъв сравнително ранен текст като Бхагавадгита, ние едва ли ще открием там следи от магическата употреба на знанието за цели, които бихме могли да наречем тривиални, материални.⁴⁵ Нито пък най-добрите по-късни учения придават такова първостепенно значение на тези неща. Методът е същият, но в края на краищата има разлика в това, за какви цели се използва. Със сигурност някои по-късни индийски учения споменават *махасиддхи* (*mahāsiddhi*) – свръхестествените способности – като странични ползи, които адептът трябва да достигне, докато напредва към крайната цел.⁴⁶ И не бива да забравяме, че самата дума за знание – *видя* (*vidyā*) – означава в класически санскрит също и „магия“. Но по-късните философски системи със своите най-възвишени настроения изясняват, че докато магическите способности винаги се появяват заедно с по-висшето знание, те са съвсем маловажни. Така че далеч от това да бъдат достойни цели сами по себе си, те не заслужават вниманието на истински мъдрият, който трябва да се стреми единствено към крайното освобождение. За онзи, който разбира това, тези по-нисши цели просто престават да съществуват.

Но Бхагавадгита и по-късните учения, доколкото следват „пътя на знанието“,⁴⁷ се съгласяват с мислителите от Упанишадите по отношение на тяхната практическа нагласа към размишлението. Те всички се стремят към истината, не от абстрактен интерес, а защото в един или друг смисъл те смятат, че който осъзнава истината за мястото на човека във вселената, де факто пряко, по силата на това знание, се е освободил от всички проблеми на живота; накратко, постигнали са *summum bonum*⁴⁸, независимо какво смятат, че е то. Те са по-скоро религиозни, отколкото абстрактно-философски. И историческият произход на тяхната нагласа в първичните идеи за магическата мощ на знанието все още е съвсем явен в тях, макар и да се опитват да

⁴⁵ Бхагавадгита, между другото, предпочита „пътя на дисциплинираната дейност“ (йога) пред „пътя на знанието“ (санкхя), макар и да приема валидността и на двете. Вж. бел. 26 по-горе.

⁴⁶ Те включват такива неща като силите на левитацията, на това да направиш себе си неопределено голям или малък и т.н.

⁴⁷ Вж. бележки 26 и 46.

⁴⁸ Най-висшето благо, бел. прев.

приложат тази мощ към по-възвишени цели, отколкото тези на своите предшественици.⁴⁹

Аз обаче не би трябвало да бъда разбиран като минимизиращ философската важност или интелектуалния интерес дори на ведическата и упанишадската мисъл. Някои от мислителите в онези времена демонстрират много проникателен умствен потенциал. В най-добрите случаи техните идеи поразяват всеки като блестящи и завладяващи. Моето възхищение/уважение към тях е топло и искрено. Всичко, което се опитам да направя, е да очертая интелектуалния фон на епохата, в която те са живели. Те са деца на онази епоха; как би могло да е другояче? Случаят е идентичен с хуманизирането на Ригведа от модерните ведоложки школи, типизирани от моя учител Maurice Bloomfield, за чиято неотдавнашна загуба скърбим така дълбоко. Той, вероятно повече от всеки друг, ни е учил, че ригведическите химни са произведения не на наивни поети мечтатели, захласнати възхитени от прелестта на света около тях или медитиращи абстрактно върху великолепието на своите богове, а на крайно практични професионални жреци, чиито мисли в тези химни никога не са се отклонявали задълго от техническите детайли на техните ритуални изпълнения. Но това не означава, че в Ригведа не е останала поезия. Практичният жрец, с едното си око взрян в професионалните си интереси, може и често държи другото отворено за впечатленията от красотата в природата. По същия начин ние можем все още напълно да оценим великолепието на не малкото откъси във Ведите и Упанишадите, макар и да трябва да осъзнаваме, че тези философи са имали съвсем определени практически цели, когато са търсели истината.

⁴⁹ Едва ли трябва да се каже, че всички по-висши форми на религия се разпознават от всеки интелигентен студент като съдържащи наследства от много по-стари времена. Учените, които са добре запознати с този исторически факт, не са възпрепятствани от него да останат верни на религията, която изповядват. По същия начин разпознаването на историческия произход на доктрината на Шанкара за освобождението чрез знание не трябва да поражда съмнение за нейната философска валидност. Това е въпрос, с който не се занимавам.