

РАЗВИТИЕТО НА „ИНДИЙСКАТА НИШКА“ В ЕВРОПА: ПРЕНОС И РЕЦЕПЦИЯ НА ИЗТОЧНИТЕ ИДЕИ НА ЗАПАД

Ас. д-р Яна Стефанова

Институт по философия и социология – Българска академия на науките

Резюме. Статията разглежда най-ранните сведения за пренос на индийски и будистки идеи на Запад. Целта е да се очертае схематична мисловна „карта“ на първите контакти между Древна Гърция и Европа през Ранното средновековие и Индия в социокултурен и религиозно-философски аспект, без да се претендира за абсолютна изчерпателност. Използван е историко-философският метод с цел да се установят линиите на рецепция, да се открие спецификата на нейното изменение при преноса ѝ и съответно появилите се различия и да се посочат историко-философските връзки и моменти на „пресичане“ на двете разглеждани традиции. Предложената статия е начало на серия от статии, които по сходен начин да разгледат развитието на „индийската нишка“ в Европа до разцвета на зрялата индология през XVIII век, тъй като до момента подобно представяне на български език липсва. Стремешт не е да бъде изведено на преден план предполагаемо влияние върху християнството, нито дебат кое е било първо, а само да се покаже, че запознатостта с индийската философско-религиозна реалност не е нещо, което се появява „изведнъж“. Изследването на историко-философския контекст на всеки от периодите би дал яснота върху нивото на запознатост и метода на рецепция и интерпретация на „новото знание“, върху които да бъдат базирани текстове върху диалога Изток – Запад в съвремието.

Ключови думи: Индия; Европа; Античност; рецепция; история на философията

Изследванията в модерната индология, както и систематичното и задълбочено изследване на индийските религиозни и философски традиции започват с основаването на „Азиатско общество на Бенгал“ през 1784 г.¹ и разработките на Уилям Джоунс, Чарлз Уилкинс и Хенри Томас Колбрук. Данните за пренос на идеи и вярвания отпреди това са откъслечни, основно несистематизирани и понякога дори с подвъпросна достоверност, но съществуват достатъчно сведения за тях, за да бъде възможно схематичното очертаване на постепенното

запознаване на Древна Гърция и Запада с Индия. То обаче съвсем не е плавен и систематизиран процес на пренос и натрупване и остава такъв до много късен етап, в който разбирането за „будизма“ успява да се отдели от общата амалгама на хиндуизма, присъща за раните индоложки опити.

Цялостното представяне на Индия на Запад може да бъде разгледано като своеобразно огледало на развитието на европейската мисъл, в който процес, от една страна, Европа дефинира и „разбира“ себе си, а от друга – започва да поставя своите новооткрити истини като критерии за „правилното познание“ и истинността, като цяло, и да приема себе си за образец, спрямо който може и трябва да бъдат съдени ценността, автентичността и културната значимост на всяко „чуждо“. Самият опит за паралел между Изтока и Запада, дори бъдещ по своята същност „мит“, може да бъде разгледан като „полезен като диалектически момент на социалното самопознание“ (Kamburov 2007). В така сформирания динамична среда съжденията, базирани върху предразсъдъци и неволното или умишлено² погрешно интерпретиране, се явяват своеобразен доверен способ за проверка на състоянието на отношенията и степента на изобщо възможния достигаем диалог между Изтока и Запада. Подобно на процеса на навлизане на будизма от Индия в Китай и наблюдаваното в него реинтерпретиране спрямо местните езикови форми, етически разбирания и поведенчески порядки, се откроява и „озападняване“ при преноса на индийските религиозни и философски идеи за Запад. Както британско-индийският философ Бимал Кришна Матилал подходящо формулира: „Вярвам, че всеки, който иска да обяснява или превежда систематично от индийски философски писания на европейски език, съзнателно или несъзнателно ще използва метода на „сравнителната философия“. С други думи, той не може да не сравнява и противопоставя индийските философски концепции с тези на западната философия, независимо дали съзнава, или не, че го прави“ (Matilal 2005, p. xiv).

Наред с чисто езиковите препятствия се наблюдават и идейни, религиозни и други видове „тълкувателни“ спънки, които допълнително утежняват процеса на пренос на идеи от Индия към Европа и натоварват навлизащите, поначало откъслечни, сведения с нови, несъществуващи до момента в тях и чисто европейски конотации. Рецепционната теория, представляваща форма на рецептивната естетика или още рецептивната критика³ в литературната теория и фокусирана върху читателя и неговото възприемане и съответната му реакция спрямо даден текст дава известна яснота за същността на този преносен процес (Fortier 2002). Тя също така е пряко обвързана с концепцията за аберантното декодиране (Есо 1972), като двете заедно разглеждат крайния продукт на „преноса“ като повлиян от способностите на „получателя“ му за разбиране и тълкуване. Тази „загуба на оригиналния смисъл“ най-често се наблюдава в четири ситуации – при комуникация между различни поколения, отдалечени във времето; между хора, които не говорят еднакъв език; между представители на различни култури

и между изповядващи различни религии (Hartley 2004), като в случая на преноса на източни идеи на Запад са активни и четирите.

Запознаването на Запада с Индия следва да бъде разгледано през няколко основни периода, всеки със своите специфики на пренос и интерпретация, като на този етап фокусът пада върху сведенията за ранни контакти през Класическата античност и Ранното средновековие, и по-конкретно в периода между IV в. пр. н. е. и X в. сл. н. е. Този етап на пренос ще бъде разгледан спрямо своите особености на рецепция, превод и интерпретация в съответствие с водещата в съответния период културна, религиозна и научна формираща парадигма.

Следователно, преди да разгледаме сведенията за най-ранните контакти между Европа и Индия, редно е да обърнем внимание и да изясним специфичната нагласа на древните гърци, при които именно се случва този контакт, спрямо Ориента и отношението им, като цяло, към всичко „чуждо“. Едуард Целер (Zeller 1963) описва гърците като притежаващи склонността да признаят на Ориента мястото на техен предшественик във философски и културен план и дори да го приемат като първоизточник още от ранни времена. Въпреки това твърдението, че гръцката философия в своята цялост произтича от Ориента, не е поначало европейско твърдение. То се открива както у образовани евреи от Александрийската школа при откритието, че техни доктрини и религиозни догми съвпадат с подобни в Древна Гърция, така и при египетски свещеници, които смятат, че тяхната мъдрост е повлияла в еднаква степен поети, пророци и философи. Цялостно, идеята за *istoría* в древногръцкото съзнание се свързва с „отвореност към другото“ (Schwabl 1962), с любопитство и поглед, насочен извън рамките на географското им положение, и склонност към обмен на идеи и осъзнатост на тази склонност, почти непозната на друго място и време в историята на философията. Мисловните практики на древните гърци са в състояние да поддържат идеята за собствената парадигмална рамка като „една-от-много“, както и за практикуването на „рефлексия през чуждите очи“ (Diller 1962).

Едновременно с това подобно разбиране за древногръцката философска общност изглежда недопустимо, разглеждайки позицията на Диоген Лаерций, че произходът на философията е само и единствено гръцки, като той стига дотам да твърди, че самият термин, сам по себе си, е невъзможен за превод на който и да било от ориенталските, „варварски“ езици (Schwartz 1959). Що се отнася обаче до въпроса за началото на философията, Диоген Лаерций се явява продължител на дебат на вече, по негово време, няколко века. В доксографските разкази на елинизма е често срещано названието *φιλοσοφία βάρβαρος*, „варварска философия“, обозначаващо пасажи относно египетските теолози, персийските магове келтските друиди и т.н. Индия също е представена – чрез „гимнософисти“ („голи софисти“) или по-късно, чрез „брахмани и сармани“. Това по-късно представяне дължим на Мегастен.

За него се знае, че служи като индийски пратеник на сирийския диадох Селевк Никатор между 302 и 291 г.пр.н.е., като прекарва значителна част от това време в двора на владетеля на династия Маурия Чандрагупта⁴ (на гръцки: Σανδράκοττος, Сандрокот) в Паталипутра (днешна Патна в Бихар). Мегастен използва гръцката транслитерация Βραχμῖανες και Σαρμῖανες (Dihle 1964), „брахмани и сармани“, която употребява в събирателен смисъл за всички форми на аскетизъм и религиозни практики както на брахманистки, така и на небрахманистки (вкл. будизъм) традиции. Това идва да покаже, че още в края на IV и началото на III век пр.н.е. той е притежавал знанието, че съществуват далеч повече от една или две школи на индийската мисъл и всички те, макар и наглед еднородни и еднакви в своята същност и специфики, се различават една от друга и носят своите особености във вярванията, практиките и разбиранията си. Неговият труд е революционен за времето си и задминава с много всички досегашни сведения и компилации, включително тези на историците на Александър Велики, авторитет по темата до момента. Мегастен, в своята „Индика“, описва достоверно много индийски школи, като сведенията са детайлни, а преводите – коректни (Dihle 1964). Според описаното брахманите са представители и носители на по-систематично по своята същност учение, което е също така в унисон с техния социален ред и начин на живот, докато „сарманите“, които в случая не са конкретно будистите, а представляват амалгама от „отричащите Ведите“ в по-общия смисъл и обхващащ повече направления, са представени като радикални и безкомпромисни стоици или киници. Въпреки това в неговия труд отново се открива специфичният дуализъм, присъщ на древногръцкия модус на мислене и интерпретация. Редом с обективното за времето си представяне на индийските секти и школи се долавя склонност към приоритизиране на етическите и практическите аспекти на индийската традиция, а не на теоретическите постановки. Нещо повече – Мегастен, изглежда, не успява да се докосне до автентичността на индийската религиозна и протофилософска мисъл и нейния контекст, а идеите, които не са в унисон с гръцката мисъл и епос, са често „подминавани“ в описанията (напр. карма). Обективно погледнато в случая, а и в по-голяма степен изобщо, за истинен диалог между религиите е невъзможно да бъде говорено, тъй като „всякаква степен на признаване на несъвместима със собствената религия религиозна концепция го превръща в а-религиозен в собствената му традиция“ (Kamburov 2003). Това отчасти може да бъде приписано също така и на древногръцката липса на склонност към научаване на чужд език и стремежа да не бъдат употребявани „варварските“ думи и съответно замяната им, където е възможно, с по-цивилизованите гръцки (Mordtmann 1878). Езикът, като носител на идеите, може да бъде незаменим помощник, но също така и предпоставка за съвсем неволна или пък напълно умишлена погрешна интерпретация. В откъсите от книгата, посветени на индийските философи, вярванията и разбиранията на гръците са поставени като „подразбиращи се“,

а тълкуванието е пречупено през вярата, че индийската традиция разпознава и почита същите богове и герои, познати от елинския епос, но под други имена⁵.

Имайки това предвид, не е учудващо, че Буда и неговите учения така и не се появяват като експлицитно споменати в гръцката историко-философска литература. От III век пр.н.е. възможността за пряка запознатост на Запада с индийската култура, философия и религия е съвсем реална благодарение на император Ашока – син на Биндусара и внук на Чандрагупта, възкачил се на трона през 273 г.пр.н.е. и управлявал до 232 г.пр.н.е. Като личност, напълно посветила се на будистката доктрина, той обявява тази религия за официална на територията на огромната по това време империя⁶ и активно насърчава разпространението на будистките учения извън рамките на Индия, като изпраща будистки монаси, които да разпространяват думите и ученията му, включително в преводи на гръцки и арамейски, в различни точки на света – Антиох II Теос в Сирия, Птолемей II Филаделф в Египет, Антигон II Гонат в Македония, Магас в Кирена и Александър I Молоски в Епир.

Относително по същото време Милинда⁷, познат още като Менандър I в гръцките източници, става първият гръцки владетел, който приема будизма като официална религия в своето кралство. По този начин територията, която управлява, се превръща в своеобразна пресечна точка на гръцките и индийските порядки – гръцки в политическата и социалната и будистки в културната и духовната сфера. Основният текст, с който се свързва името на Менандър, е „Милинда-панха“, или още „Въпросите на Милинда“, който в обобщен вид представя диалога между крал Милинда и будисткия монах Нагасена⁸. В него Менандър е представен като „кралят на града Сагала в Индия, на име Милинда, учен, красноречив, мъдър и способен“ и будист, „колкото животът му продължи“ (Rhys Davids 1894). Въпреки спекулациите, че формата е базирана върху Платоновите диалози, малка част от текста, с изключение на името на владетеля, е гръцка по своята същност. Вероятно най-интересната характеристика на този трактат е неговата роля като „продукт“ от взаимодействието и сътрудничеството на две велики цивилизации и мястото му на точка на пресичане на класическия източен и съвременния западен свят. Изследователите приемат, че творбата е съставена от няколко отделни части, добавяни през определени периоди от време, като най-ранните са написани между 100 г.пр.н.е. и 200 г.сл.н.е. на санскрит (Von Hinüber 2000). Самата книга, по думите на Рис Дейвис, се явява един от най-добрите шедеври на индийската проза и е най-добрата книга от своя жанр от литературна гледна точка, създадена където и да било по света (Rhys Davids 1894).

В новата ера главен проводник на новото знание за източните вярвания, практики и порядки се явява гностицизмът⁹ и най-вероятно именно чрез него будизмът прави своя пръв контакт с християнството. В ранния гностицизъм лесно могат да бъдат забелязани редица аналогии с индийската религиозна

система, като например тройното разделение на душата и вярата в трансмиграцията. Климент Александрийски съответно е първият християнски писател, чието име се свързва експлицитно с източната традиция. Неговите записки относно философия *βάρβαρος* са богати и подробни както по отношение на вече известните „факти“, така и спрямо добавки към „традиционния каталог“ на индийските текстове, компилиран и установен 200 години по-рано (Dihle 1964). Климент споменава шраманите и брахманите по вече установения от Мегастен тертип, но добавя и изписването като „самана“ през палийски, под което били познати те в Бактрия или империята на Кушан по това време. Впоследствие западните будисти стават известни сред гръцката общност, а неволната грешка на Климент Александрийски, изразяваща се в това да не отъждестви вече познатите чрез Мегастен „сармана“ със своите „самана“, дава началото на разграничаването на будизма от другите неканонични учения на Индия (Dihle 1964). В „Стромата“ също така Климент директно назовава Буда като личност, която бива издигната до ранга на божество заради своята необикновена святост (Стромата, книга 1, глава 15).

Два века по-късно Йероним Блажени дава един от първите разкази за живота на Буда в светлината на християнската религия (Dihle 1965), като това се явява началото на силно синкретична активност, практикувана от прозелитатори и на двете религии. Най-ранното доказателство на зрелия синкретизъм представлява широко разпространената история за Варлаам и Йоасаф¹¹ (Beinorius 2005).

Според наличните данни (Peeters 1931) монахът Евтимий Атоски¹⁰ от Света гора превежда историята за тези двама светци – християнския отшелник Варлаам, който посвещава индийския принц Йоасаф в християнската вяра, на гръцки език. Фабулата на притчата е базирана върху известната биография „Животът на Буда“, или още „Буддхачарита“ – епична поема в санскритски махакавя стил, разказваща за живота на Гаутама Буда. Написана от Ашвагхоша от Сакета (съвременен Айодхя в Утар Прадеш, Индия) около II в. н.е., „Буддхачарита“ е най-известната му творба. Тя е най-елегантният текст в този жанр в цялата будистка литература. Само около половината от епоса е запазен в ръкописите на санскрит и следователно преводите на западни езици, направени от тях, съдържат данни за живота на Буда само от неговото раждане до получаването на просветление, но не и за последните му дни. Другата половина може да бъде попълнена от китайски и тибетски преводи на липсващите санскритски части. Това в голяма степен също така обяснява изключителното сходство на фабулата в първата част на „Буддхачарита“ и „Варлаам и Йоасаф“ и постепенното раздалечаване на двете сюжетни линии, всяка от които следваща своя типичен за жанра стил на повествование и сюжетно развитие. От друга страна, при преноса и различните преводи санскритското „Боддхисаттва“, с което се означава човек, тръгнал по пътя на просветлението, и също така историческия Гаутама Буда в предишните си животи, както и в последния си живот по времето му

на млад мъж преди неговото „пробуждане“, се превръща в уйгурското „Бодхасаф“, по-късно в арабското „Юдхасаф“, в грузинското „Йодасаф“, в гръцкото „Йосаф“ и накрая в латинското „Йосафат“, като в България е прието като „Йоасаф“. По такъв начин, въпреки разликите в развързката на историята и детайлите във втората ѝ половина, историята неволно внася в началото на Средновековието в Европа основните познания за ранния живот на Буда, като силно ги напластява с християнска догма. Следователно преди повече от 10 века Буда се превръща в християнски светец под името на св. Йоасаф, като бива канонизиран в началото на XVI век, но е почитан от много преди това.

Така разгледаният пренос на индийски и будистки идеи на Запад представлява схематична мисловна „карта“ на първите контакти между Древна Гърция и Европа през ранното Средновековие и Индия в социокултурен и религиозно-философски аспект. Разликите в „метафизичните реалности“ на културите диктуват създаването на матрица, определяща критериите за реалност и истинност (Kamburov 2007), която, както ще стане ясно, е основната призма на „пречупване“, през която ще преминават всички индийски религиозни и философски идеи и парадигми за векове напред.

БЕЛЕЖКИ

1. По това време е наречено „Азиатско общество“. Основано е от филолога Уилям Джоунс на 15 януари 1784 г. в Калкута, тогавашната столица на президентството на Форт Уилям.
2. Подобно на преноса към Китай и техните „апокрифни“ текстове, на Изток се появяват подобни прохристиянски прочити, тълкуващи или коренно изопачаващи съдържанието се в източниците в светлината на християнската догматика и по начин, поначало несъдържим в оригиналния текст. Подобно на претърпяното от будизма значително изменение при преноса му на Изток, към Китай, така и при навлизането му на Запад той подлежи на значителни изменения, които го обогатяват, доразвиват и правят „правилни-и-подходящи“ за разбиранята и изискванията на съответната социална, културна и религиозна реалност.
3. Reader-response criticism, букв. критика на читателския отзив, отклик. Същностната идея на рецепционната теория се състои в това, че основният формиращ фактор в разбирането на заложения в даден писмен източник смисъл в голяма степен зависи от тълкуването на читателя, което, от своя страна, се основава на неговия индивидуален културен произход и житейски опит. Следователно може да бъде казано, че значението на даден текст не е присъщо само и единствено на самия текст като негов носител, а се създава активно в рамките на връзката между текста и читателя. В литературната критика идеята за рецептивната теория възниква в края на 60-те години на миналия век с разработките на Ханс Роберт Яус и бива доразвита през следващите две десетилетия.

4. Чандрагупта Маурия (350 – 295 г. пр. н. е.) разширява вече географски обширното царство, базирано в Магадха, и основава династията Маурия. Царува от 320 г. пр. н. е. до 298 г. пр. н. е. и е важна фигура в историята на Индия, полагайки основите на първата държава, която обединява по-голямата част от Индия и е основана на принципите на държавното управление. Кралството на Маурия се разширява, за да се превърне в империя, която достига своя връх при управлението на неговия внук Ашока от 268 г. пр. н. е. до 231 г. пр. н. е.
5. Могат да бъдат дадени примери от космологията: светът е имал начало и ще има край и богът е разпръснат навсякъде – разпознаваме разказ за ведическите разкази за бога-създател и идеята, че Брахман прониква във Вселената; друг пример е за мита, в който се разказва как светът започва като космическо златно яйце, от което излиза Праджapati, и паралела му с Орфическото яйце; за сферичния космос, за четирите плюс петия елемент, за Земята като център на Вселената и др.
6. Под владението на Ашока огромната територия на империята се простира на над 5 милиона квадратни километра, обемайки части от съвременен Иран и целия Индийски субконтинент, с изключение на южния край на полуострова.
7. Менандър е наречен „Цар на Бактрия“ от гръцкия биограф Плутарх, а гръцкият географ и историк Страбон го включва сред бактрийските гърци, „които завладяват повече племена от Александър“. Неговите владения се простират от долината на река Кабул на запад до река Рави на изток и от долината на река Сват (в съвременен Пакистан) на север до Арахозия (региона Кандахар) в Афганистан на юг.
8. Нагасена е сарвастивадински будистки мъдрец, живял около 150 г. пр. н. е. Роден в брахманско семейство, той е бил добре запознат с Ведите още в ранна възраст, а на по-късен етап приема будизма.
9. За повече информация вж. Kennedy, J., 1902. *Buddhist Gnosticism, the System of Basilides*, *Journal of the Royal Asiatic Society*. Cambridge University Press, pp. 377 – 415 и Schmidt, I.J., 2019. *Über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients*. UK: Wentworth Press, ISBN:978-0526592715
10. Евтимий Атонски е грузински монах, философ и учен, който е почитан като светец. Неговият празник в православната църква е 13 май.
11. Легендата за Варлаам и Йоасаф се явява възхвала на аскетичния идеал, а колоритните ѝ басни и силната повествователна рамка играят силна роля във формирането на духовния живот на християнския свят от XI век нататък. Тя е разпространена в почти всички страни на християнския свят и съществува в над шестдесет версии на основните езици на Европа, християнския Изток и Африка. Още преди X век Грузинската православна църква е установила ден за възпоменание на благородния и достоен свети Йоасаф, крал на индийците. В Руската православна църква Варлаам и Йоасаф, както и цар Авенир се почитат на 19 ноември; а в гръцката православна църква 26 август е посветен на „светия Йоасаф, син на Абенер, крал на Индия“

ЛИТЕРАТУРА

- КАМБУРОВ, И., 2003. Диалогът между религиите като съвременна идеологема. *сп. Философия*, кн. 3, с. 3 – 6.
- КАМБУРОВ, И., 2007. Изток-Запад: в епохата на новите пророци, част 1. *сп. Философия*, кн. 2, с. 10 – 18.

REFERENCES

- BEINORIUS, A., 2005. Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective. *ACTA ORIENTALIA VILNENSIA*, Vol.6, No.2. Vilnius: Centre of Oriental Studies, Vilnius University, pp. 7 – 22. <https://doi.org/10.15388/AOV.2005.0.3975>.
- DIHLE, A., 1964. The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature. *The Cambridge Classical Journal*, vol.10, pp 15 – 23 doi:10.1017/S0068673500003084.
- DIHLE, A., 1965. Buddha und Hieronymus. *Mittellateinisches Jahrbuch*. vol. 2. Koeln, pp. 38 – 41.
- DILLER, H., 1962. Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege. Grecs et Barbares. *Entretiens sur l'antiquite classique*, vol. 8. Geneva: Vandoeuvres, pp. 37 – 82
- ECO, U., trans. Splendore, P., 1972. Towards a Semiotic Inquiry Into the Television Message. *University of Birmingham: Working Papers in Cultural Studies*, vol. 3, Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.
- FORTIER, M., 2002. *Theory / Theatre: An Introduction*, 2nd ed., New York: Routledge, 2002. ISBN 978-0415254373.
- KAMBUROV, I., 2003. The dialogue between religions as a modern ideologeme. *Filosofiya-Philosophy*, vol. 3, pp. 3 – 6 [In Bulgarian].
- KAMBUROV, I., 2007. East-West: In the Age of New Prophets, Part 1. *Filosofiya-Philosophy*, vol.2, pp. 10 – 18 [In Bulgarian].
- MATILAL, B. K., 2005. *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*. New Delhi: Oxford University Press. ISBN 0-19-566658-5.
- MORDTMANN, H., 1878. Mythologische Miscellen. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 32, 552 – 569.
- PEETERS, P. S.J., 1931. La première traduction latine de 'Barlaam et Josaphat' et son original grec, *Analecta Bollandiana* XLIX, no. 3, pp. 276 – 312
- prez Beinorius, A., 2005. Buddhism in the Early European Imagination: A Historical Perspective. *ACTA ORIENTALIA VILNENSIA*, Vol.6, No.2. Vilnius: Centre of Oriental Studies, Vilnius University pp. 7-22. <https://doi.org/10.15388/AOV.2005.0.3975>.
- RHYS DAVIDS, T., 1894. *The questions of King Milinda*, Part 2. Oxford: The Clarendon press.

- SCHWABL, H., 1962. Das Bild der fremden Welt bei den fruehen Griechen, Grecs et Barbares. *Entretiens sur l'antiquite classique*, vol. 8. Geneva:Vandoeuvres, pp. 1 – 36.
- SCHWARTZ, E., 1959, *Griechische Geschichtsschreiber*. Leipzig:Koehler & Amelang.
- VON HINÜBER, O., 2000. *A handbook of Pāli literature*. Berlin:de Gruyter, ISBN 9783110167382.
- ZELLER, E., 1963. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol . 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

THE DEVELOPMENT OF THE “INDIAN THREAD” IN EUROPE: TRANSMISSION AND RECEPTION OF EASTERN IDEAS IN THE WEST

Summary. The article examines the earliest evidence of transmission of Indian and Buddhist ideas. The aim is to outline a schematic mental “map” of the first contacts between Ancient Greece and Europe during the early Middle Ages and India in a socio-cultural and religious-philosophical aspect, without claiming absolute comprehensiveness. The historical-philosophical method was used in order to establish the lines of reception, to discover the specifics of the changes during its transmission and, accordingly, the differences that appeared, and to indicate the historical-philosophical connections and moments of “intersection” of the two traditions under consideration. The proposed article is the beginning of a series of articles that will explore in a similar manner the development of the “Indian thread” in Europe until the flowering of mature Indology in the 18th century, as until now there is no similar presentation in the Bulgarian language. The aim is not to bring to the fore a supposed influence on Christianity, nor to debate which came first, but only to show that familiarity with Indian philosophy-religious reality is not something that appears 'suddenly'. The study of the historical-philosophical context of each of the periods would provide clarity on the level of familiarity and the method of reception and interpretation of the "new knowledge" on which to base texts on East-West dialogue in modern times.

Keywords: India; Europe; Antiquity; reception; history of philosophy

✉ **Dr. Yana Stephanova**

ORCID iD: 0000-0001-9912-9880

Institute of Philosophy and Sociology at BAS (IPS – BAS)

Sofia, Bulgaria

E-mail: stephanova.yana@gmail.com