

УНИКАЛНОСТТА
НА ДУХОВНОТО НАСЛЕДСТВО
В КУЛТУРНО-РЕЛИГИОЗНАТА
МАТРИЦА НА ДРЕВНИЯ ИЗТОК

Ивайло Лазаров*

THE UNIQUENESS OF THE SPIRITUAL
HERITAGE IN THE CULTURAL AND RELIGIOUS
MATRIX OF THE ANCIENT EAST

DOI: 10.54664/FEQQ8448

Ivaylo Lazarov

Abstract: The article starts from the thesis that the ancient East is a unique space, time and donor of the cultural beginning in a world that has lost the humane sense of authentic culture and exists without clarity about the relationship of tension between culture and civilization. The ancient East is an example of quality, and not so much of quantity, of its cultural and religious heritage. Nowhere has the religious managed to dominate everyday experience as it is demonstrated by Eastern teachings. The sense of existentiality of the experience and unity with everything while maintaining a sacred attitude towards the pure springs of spirituality is a great merit of the East. Unique are the rituals, meanings and methods we have available to develop our knowledge in the most profound way – as self-knowledge. Rediscovering the East through a critical and reflexive methodology, today we again have the lost productive potential of the religious and the authentic cultural.

Keywords: ancient East; religion; philosophy and psychology; culture; civilization; supernatural; sacred; nature of mind; components of Eastern religious symbolism.

* **Ивайло Лазаров** – доцент, доктор, преподавател по ОТД към катедра „Психология“, Юридически факултет, Варненски свободен университет „Черноризец Храбър“, e-mail: filosofivo@abv.bg

Всеки опит да се говори за древните култури на Далечния и Средния Изток е в крайна сметка опит да се утвърждава пиететът към културата в нейната автентичност, и особено в съвременето, когато съвременникът все по-трудно различава култура от цивилизация [вж. Шпенглер, 1995: 14–9]. Културата е състояние на човешкото битие, имащо по-духовни очертания – една проектория на жива по своему в своето място и време общественост, в която се ценят преди всичко вярата в свръхестественото, упованието на мита, жертвоготовността, уважението към предците и традициите, самопознанието, познанието на тайнственото, посветеността на творчество във всичките му измерения. Това, което наричаме „култура“ е непосредствената изява на култовост – тя започва да се развива от религиозния култ и е резултат от местното диференциране на култа, от разгръщането на неговото съдържание в различни области на обществения регламент. Руският философ Николай Бердяев прозорливо забелязва, че всички достижения в културата са по-скоро символични, отколкото реалистични. [Вж. Бердяев, 1994б: 294] Това обяснимо ни навежда на характерния времеви белег на културата и нейната общественост – т.нар. *древност*. Именно древността е поредицата от отдавна отминали епохи, опитвала се да съзерцава вечността; а иносказанията за вечността няма как да бъдат конюнктурно реалистични. И много типично това се е отнасяло тъкмо до Изтока. Източните култури се оказват първопроходци и до днес са носители на еталони спрямо онова, което наричаме „духовна цялостност“. И въпреки че европейската култура е стара и свещена, днес, и особено на подрастващия европеец и изобщо жител на западния цивилизован свят, трябва изрично да се обяснява как е възможно да съществуват дотолкова съществени разлики между понятията „култура“ и „цивилизация“, и защо обикновено примерите за онова, което подразбираме под „култура“, биват вземани главно от историята, културологичните и психологични особености на Изтока. Така в съвременните си тълковни конотации древността се свързва с култура, а модерността – с цивилизация. И именно културата, според Бердяев, е изпълнена със свещена символика, и в нея са

дадени знаците и подобията на една друга, духовна действителност, към която хората в съвременната епоха много рядко или никак не се стремят, защото не я разбират. Ето защо тук следва да имаме предвид, че онова, което е културно, то е ценно само по себе си, понеже, както загатнахме, не се оценява с мерните единици на една или друга преходна историческа конюнктура, и не би следвало да се отхвърля, само защото – привиждайки ни се като отдавнашно и отдалечено – цивилизацията, оказала се синоним на съвременност, е престанала да го разбира и да му обръща подобаващо внимание. Обяснимо защо обръщането към древността е търсачество на корените на човешкото, свързани с дълбоките и за съжаление поизгубени с времето прозрения за божествените предназначения пред човешката съдба, чиято съхраненост в идеите и артефактите предимно на източните култури би следвало да ни предизвиква към преоткриване на себе си. Следователно, макар и в един вторичен смисъл, можем също да заявим, че обръщането към културното като такова е обръщане към изворите и наследството на Древния Изток, защото изучаването на културата в нейната автентичност е преди всичко вникване в особеностите и опознаване на духа на Изтока (като историческа емблема на културно първопроходство), а на свой ред – всичко от Изтока си остава нагледно разкриване на битие и понятие за култура *par excellence*.¹ Философи като А. Шопенхауер [вж. 2020], Фр. Ницше [вж. 1991], О. Шпенглер [вж. 2014-5], донякъде Н.А. Бердяев [вж. 1994а: 99] и психолози като К.Г. Юнг [вж. 2014], Е. Фром [вж. 2016] и П.Д. Успенский [вж. 1992] дадоха своя незаменим тласък за преоткриване на автентично културната доминанта на древноизточното наследство в плана на духовност и саморефлексия. В техните оригинални изследователски и крос-културни споделяния бихме могли да забележим нещо твърде общо и симптоматично като констатация: 1) Преклонение

¹ И битието, и понятието за култура в крайна сметка култивират и ориентират знанието и намерението относно *источниците* на смислен човешки опит изобщо – ето защо дори и съвсем буквално те се отнасят към символизма на думата „Изток“, „Ориент“.

пред културата като истинско, вечно битие и „ценност сама по себе си“, със специално отчитане на приносите на Изтока по съхранението и възпроизводството на култово-обредната система за символна изява на древните аспирации към това битие; 2) Висока оценка на аскетизма и резигнацията спрямо светското [срв. Елиаде, 1998: гл. 3] като незаменими условия за опазване на чистотата и съзерцателността в древноизточните култури; 3) Почит към аристократичността на висшата духовна култура на Изтока и изтъкване на нейната преди всичко качествена, а не толкова количествена измеримост. Върху тази духовно отчетлива база следва отчитането на разликите между култура и цивилизация именно като прозрения: защо Древният Изток е преди всичко култура и трудно може да бъде определен като цивилизация, и защо на свой ред цивилизацията, въплътена главно от модерния Запад, все по-трудно разбира духовното без решаваща обърнатост към и обгърнатост от древноизточното културно-религиозно наследство.

Споделеното от Бердяев, че когато културата е лишена от душа, тя преминава в цивилизация [вж. Бердяев, 1994а: 220–238], е безспорно напомняне за кризата на съвременния цивилизован човек [срв. Лазаров, 2020: 195–209], прекалено ангажиран от „реализмите“ на профанизираните си себеотнасяния, безкрайно впримчен в модерното състезание между фалшиви идентичности, безрезервно отдаден на живот чрез консумация на блага и задоволяване на потребности, при които всекидневната страна на личността, като израз на типично цивилизационната легенда за средностатистично бездушие, заглушава и задушават творческата. В този смисъл цивилизационното състояние на човека е нещо като упорита забрава, достигаща до неведение, на оня призив откъм вечността, който древният човек с упование е устоявал. Това, разбира се, според преценката може да бъде отнесено към генезиса и процесуалността на самата култура, защото например схващането за цикличността на времето у източните народи предполага, че фазите на развитието изискват възход, апогей, низхождане и разпад на всичко, което се е появило под

това небе. И тези фазови изменения, по всичко изглежда, не подминават културите. Оттук и констатацията на Бердяев [вж. Бердяев, 1994а: 229–31]: фаталната диалектика на всяка култура, погледната откъм линейната перспектива на времето, е, че завършва с цивилизация. От такава позиция, в културата се проявява тенденция към постепенно разложение на нейните религиозни и духовни основи, към отхвърляне на нейната оригинална символика. В широк и отново линеен исторически план, цивилизацията, в условията на която пребиваваме, е синоним на поетапно наложилото се глобално господство на Запада. При цивилизацията волята за култура като самостоятелна ценност е лишена от съдържание или мъртва. В цивилизацията започват да не разбират онова, което наричат съзерцание, самопознание и творчество, защото и трите трудно се разпознават сред профанния каталог на дейностите и прагматично-забързания дневен ред. Цивилизацията с нейната предимно търговско-гражданска динамика фрагментаризира преживяването и така човекът бива тласнат към бездушие – животът, забелязва Бердяев, се оказва двуизмерен, плосък, без дълбочина, респ. незадълбочаващ се, доколкото нито един миг от живота не е отдаден на самия себе си, а на бясната „надпревара за живот“. Трескавото „преследване на живот“, жаждата за повече живот, докарва робството от консумацията във всичките им измерения, която не е нищо друго, освен недалновиден преразход на жизнена енергия. Това отчуждаващо децентриране на живота от самия себе си парадоксално води до стремеж към външна „организация на живота“, към практическо „овладяване на живота“, безкритична привързаност към „нештата от живота“, повърхностен стремеж към щастие, разбирано като закономерно полагащо се всекиму изживяване на „насладите от живота“. На Изток даоистите наричат това състояние „отдалечаване на света“, и „невъзможност за спиране“ [Лао дзъ, 1990: ст. 20] в условията на демонично преследване на житейски химери, и произхождащо от неведение и привързаност. В противовес на културата, цивилизацията вече не е религиозна по презумпция, тя е напълно обсебена от Просвещенския Разум, и самият този

разум не е самофиксиращо разпредметяващ и архитектурничен, както в старите култури, а – под формата на опредметяваща функционалност – прагматичен, легитимиращ се главно като „научна рационалност“. Човек се превръща в обект на научен анализ и дисекция, фрагментаризира душата си до психични процеси, обрича на забрава конкретността на връзката си с цялостния, вселенски живот, недалновидно абсолютизирайки вторично усвоеното „частно-либерално отделяне“ като „свой собствен“ живот, без да да забелязва, че неприкосновеността на един такъв личностен статус е напълно мнима. Минимализират се или изчезват молитвеното отношение или преклонението към волята на цялото, съзерцанието, усетът за иносказателност и алегория в ритуализацията и разчитането на всички видове символики [вж. Юнг, 2002 и Елиаде, 2003]. Защото в противоположност на културата, която е предимно древна, цивилизацията, която е модерна, не е символистична, не е йерархична, нито е органична. Тя се оказва тъкмо обратното – реалистична, демократична, механична. Понеже предметно-прагматичното, когато е самоцел, няма как да създаде копнеж по отвъдни светове, ето защо то не разполага и с адекватните архетипи и символи, които да ни насочват към другоподобия и другоразмерности [вж. Делъоз, Гатари, 1995: 31-41], които да отворят преживяването към вечността, да сбъднат копнежите на будната душа по безсмъртни ценности, цялостно битие и вечност. Изобщо, трагедията на цивилизацията, заключава Бердяев в анализа си, е че при нейните условия животът е бездуховен и нетворчески.

Когато имаме пред себе си и се задълбочим в изучаването на образците и авторитетите на Древния Изток обаче, пред лицето на изброените упадъчни черти на модерната западна цивилизация (овладели в днешно време така също и управлението и всекидневието на доста източни страни и народи), в един по-задълбочен смисъл можем да забележим онова, което вече произнесохме като теза: че все пак културата никога не умира, доколкото нейните измерения са качествени, а не количествени. И в този смисъл Изтокът е достойние не само на източните географ-

ски ареали, които са съумели да устоят културно-историческата си самобитност, но в един вътрешен план той потенциално засяга и присъства чрез някаква символична форма у мнозина представители на съвременното глобално човечество, пръснати по целия глобус. Всеки такъв индивид, независимо къде живее, умее да цени и прозира качеството като непосредствена изява на извечна отвореност в душата си към „вътрешния Изток“ (именно защото се стреми към опознаване и пряко достигане до Източниците на живота), и „през реалностите на света“ без особени проблеми, както забелязва К. Ясперс, „да разчита шифрите и кодовете на трансценденцията“ [Ясперс, 1994: 55]. Тоест, културно напластеното обикновено в несъзнаваното на душите ни, умеещо да разгадава и разбира древните послания и на Истока, и на Запада, живее дълбоко в нас, неговото достойние изисква себеоткривателство, добирание до специфичните архетипи, образи, авторитети и методи. Такъв е и основният мотив на настоящата тема – тя би дала своя скромнен принос към интерпретативното преоткриване на културата на Древния Изток, чрез нея бихме се ориентирали в матрицата на основните древноизточни религиозно-философски и психологически учения и техните достойния.

Ако кажем, че изучаването на културата и уважението към нея е начин непрекъснато да преоткриваме свещеното в живота ни, тогава ще разберем по-задълбочено връзката между древноизточните учения и съвременния ни цивилизован светски начин на живот. Критически погледнат, този светски начин на живот за съжаление не притежава качеството на пълнота и самодостатъчност. Затова древното в самите нас напоследък все по-често крещи и призовава откъм дълбините на душата – защото „за разлика от Църквата на подмененото християнство, тези източни (всекидневно ориентирани – б.м., И.Л.) философски и психологически концепции не оказват съпротива срещу свещеното чрез бягството от автентичността, за да се запази (единствено – б. пак м.) светското битие. По-скоро те предлагат човешкото съществуване да се реализира в сферата на вечността, реалността и същността, която за източните хора означава действителната религиозност“

[Георгиев, 2020: 203]. Тоест, тук се обръщаме към *особен тип религиозност*, която е исторически и концептуално неотменима за древното самосъзнание, както и присъща за специфичните културо-географски ареали, които разглеждаме, и която същевременно е гарант не за рязка и преобладаващо „лоша“ диференциация между свещено и светско, сакрално и профанно, каквато е наложена на Запад главно под диктовката на идеологически и политически господстващата Църква през Средновековието, а напротив – гарант за тяхната синергия и в определен смисъл даже тъждество в рамките на преживяващите интенции на индивида. Така например според съвременния тибетски философ и психолог Согиал Ринпоче [вж. 1993] мнозина не схващат обвързаността на дълбокото проникновение на източните учения и същевременно тяхната простота, отнасяйки ги към съвременния свят. Сериозният поглед към живота не означава само медитация в уединението на Хималаите или средновековните пагоди на Тибет. Задача на будизма е да намери дълбокия смисъл на живота и учението в редуването на всекидневна и творческа дейност. В това е и същността на „средния път“: да не се изгубваме в самоцелно външни дейности, въпреки че работим, за да изкараме прехраната си, а напротив – в най-необикновеното, което вършим, да виждаме обикновеното и обратното. Равновесието между двете се корени в простотата, а в случая простотата е будност на съзнанието, а не механично опростяване. Точно това разбират на Изток под дисциплина: да умеем да опростяваме живота си, абстрахирайки се от незначителностите и преборвайки разточителностите. Прекаленото усложняване, характерно за епохата, в която живеем, ни подлага на стрес. Простотата, постигана чрез будност и самодисциплина, е другото име на успокоения ум, който умее да се събира в себе си и не се отчуждава прекомерно в нещата. Дисциплината – това са усилия да предпазиш ума от привързване, да си извоюваш дистанция от отъждествяване с предметите. Това би освободило енергия и би ни предоставило време за все по-задълбочено проникване в себе си [срв. Вацов, 2012: 14], което ще ни доведе до медитация по естествен начин, без из-

лишни насилия. Такъв е и начинът тяло и ум да работят в синергия – така постепенно се заличават дуализмите между „вътре“ и „вън“, „сега“ и „тогава“, „теория“ и „практика“, „материално“ и „идеално“, „древно“ и „съвременно“. Спокоен, ненапрегнат, несъстезателен ум – ето такава е автентичната източна религия, която изкрystalизира в целостта на това конкретно същество, а църквата или храмът от гледна точка на един такъв ум – тяхното значение не е решаващо, то е само насочващ символ за първите стъпки към духовни занимания. Един такъв подход, предлаган ни от тибетския будизъм, ни отваря вратите към изумителна, безгранична свобода, за чието постигане не губим никакво време, разграничавайки специални религиозни ритуали от обикновена всекидневна дейност. Всеки акт, всяка дейност, ако са плод на осъзнаване и осигурено спокойствие на ума, са вече свещени, всяка една текуща стъпка по пътя на учението е същевременно съзнателно влизане във вечността, пристъпване от „този свят“ в „оня“, недопускане да пилеем живота си, обсебени от напразни цели и очаквания, подразбирани по изцяло светски образец, както постъпват хората, непрактикуващи учението. Да работим без оглед на драстични разлики между живота и смъртта – това, според будизма, би ни дало свободата и събраната енергия да изберем как да умрем, а по този начин – и да изберем по-благоприятно следващо прераждане. Защото, за подготвения и постоянно практикуващия смъртта идва не като поражение, а като триумф – и нищо чудно този триумф да не е само концептуален, а буквален – като буквално „изтриване“ на всякакви фантазмени тривиализми (и свързаните с тях страхове) относно умирането и самата смърт. За Ринпоче едно такова достижение е „най-възвишеният и величествен момент от живота“, който обаче няма как да се сподели от западна гледна точка – например тази на упоритото нежелание да се разбира, прониква и практикува.

Типично задълбочаващата специфика на древноизточната религиозност е „изучаване природата на ума“² [Георгиев, 2020:

² Едно такова осъзнаване според будистите е „най-съкровена човешка същност“. Умът е конкретният приносител на всички възможни значения, казано просто – да следиш и изследваш всеки миг какво пра-

214]. Това изучаване е въпрос на смисъл, цел и дисциплина на практикуващия адепт. Същността и спецификата на такъв тип религиозен опит, почти непознат на Запад, както стана ясно, се изразява в дълбоко иманентното „религиознозиране (к.м. – И.Л.) на самия всекидневен живот, до съпреживяването на всеки отделен житейски акт като ритуал, до отъждествяването по този начин на сакрално и профанно, в крайна сметка до интерпретиране на всяко светско като свещено“ [Георгиев, 2020: 258]. Ако условно разделим религиозните преживявания на общностни и лични, би следвало да наблегнем на културно-специфичното за големите учения на Древния Изток – възможността да забележим как общностното на по-задълбочени нива на проникване в дисциплинарно и изследователско отношение (в рамките на школите) и на ниво адепт, се пречупва през личностното като специфика на преживяването. Това може да бъде направено без предварително заемане на тривиалната позиция да подразбираме личностното като производно от общностното – евентуалното наличие или дистанциране от подобен генезис на едното спрямо другото би могло да бъде видяно в рамките на конкретното проследяване на идейното, теоретично и практическо наследство на всяко едно от разглежданите учения. При всички случаи обръщането на специално внимание спрямо въпросното „пречупване“ би екзистенциализирало метода ни; а един екзистенциален метод е философски и психологически силен с това, че обръща внимание на конкретността и дискретността на вътрешното преживяване,

ви твоят ум означава непосредствено да схванеш генезиса и фактора на означаването на перцептивна реалност изобщо. Ето защо изучаването и контролът върху ума са тайнственият ключ към живота и смъртта, доколкото в момента на смъртта умира не нещо друго, а твоят обикновен ум с всичките си заблуди и фалшиви привързаности и в така зейналата пустота се разкрива „същинската вечна безгранична природа“ на твоето същество [вж. Тандзин, 1998: ст. 17], която не пресреща каквото и да е предметно отъждествяване, освен по навик и от невежество. По такъв начин отпада ужасяващата разлика между живота и смъртта, така както я мислят в западната култура и цивилизация.

издействането на синтеза на аперцепцията³ спрямо всеки възможен перцептивен опит [вж. Кант, 1992: 171–81], а това означава само едно – че универсалното присъства във всяка една личност именно като извечно открита възможност за универсализация спрямо разкриващия се опит; за универсално „само по себе си“, т.е. извън една такава конотация, е рисково да се говори [вж. Лазаров, 2023: 52–3, 56]; и няма нищо по-конкретно и достоверно от онова, което ни се разкрива именно в процеса на означаване от самия мен на онова, което бива разкривано. Следователно, Изтокът с неговите мирогледни позиции и задълбоченост на ученията, ни подтиква да отчетем преди всичко *екзистенциални послания* в неговите религиозно-философски и психологически концепции [срв. Байрън-Екхарт, 2006: 31] – важността на въпроси като живота и смъртта, смисълът на съществуването, абсурдът на пребиваването, въпросът за Аз-а, щастието и нещастieto, суицидът⁴ (в контекста на липсата или изгубването на мотив и смисъл да се живее), освобождението от съдбата (карма и самсара) и свободата изобщо, любовта към Бога и към ближния и редица други подобни.

Другата характерна специфика на някои от източните учения, налагаща особености на метода при тяхното философско и

³ Според Им. Кант аперцепцията е всяко изначално „Аз мисля/Аз съм“, очертаващо сферата и пълнотата на перцептивно разкриващото се изобщо. Т.е. тъкмо посредством аперцепцията многообразно разкриващото се бива удържано в единството на смисъла на биващото. Аперцепцията разкрива от самосебе си (априорно), че не е възможен никакъв анализ без синтез.

⁴ Така например според Л. Георгиев „специфичното в азиатските концепции изобщо, се свежда до факта, че те успяват по особен начин да отъждествяват самоубийството като крайна част от сакрализирането на профанното ежедневие чрез вече познатото ритуализиране, тоест освещаване на светското съществуване, с индивидуалното жертвоприношение както в личния суициден акт, така и по отношение на саможертвата. Тази тъждественост може да бъде открита още в Ригведа [вж. 1972], в будистките и конфуцианските трактати, но в най-концентриран вид тя присъства именно в японската култура“ [Георгиев, 2014: 446].

психологическо изследване, се отнася до взаимната обвързаност на екзистенциално и критическо като нива в подхода към разбирането на типично древноизточния начин на мислене и религиозна обхода. Поначало ние няма как да стигнем до екзистенциалното като парадигма и метод ако игнорираме критическото. Според Хайдегер [вж. 1997: 107], екзистенцията е онтологичният резултат, до който достигаем, провеждайки радикално критическата процедура в епистемологията. Философски това означава, че метафизиката на познанието синтетично подsigурява достъп до инстанция, която никога не предхожда значимо битие, а го издейства (означава) актуално откъм саморефлексивна инстанция (Dasein), проективно асамблираща значенията на цялостно разкриващата се фактичност. Тоест, налагащият се извод е, че никаква емпирична картина на света не може да бъде априорно истинна... Психологически това означава, че всяка изява на опит, неотчетена откъм текущата феноменалност на вътрешното преживяване, няма как да бъде достоверна по презумпция – сиреч, ние не можем да наблюдаваме фактите от света и да претендираме за достоверност, ако сме се абстрахирали от фактора, който ги означава, предприема, координира или субординира в предпочитанията си. Въпросният фактор именно затова обладава нихилизираща (критическа) власт – защото е първо удостоверяващ в идеални (мисловни) значения всяка възможна предметност, преди да бъде удостоверен откъм предметите на света; той може да е душата, умът или както бихме могли да наречем още психологическата личност. Важното е обаче да се забележи, че неговата реалност не изпреварва неговата виртуалност [срв. Делюз, 1999: 267-8], както и неговото физично присъствие не детерминира причинно-действено неговата метафизична присъщност, а чисто и просто я разкрива. По този начин онова, което се разкрива изобщо, са феномени на вътрешното преживяване [вж. Brentano, 1995: 68], което душата събира отвън и отведнъж, и чиято психологическа измеримост не съвпада с никоя физическа или даже физиологична такава. Въпросните феномени имат поначало оспорима емпирична природа, макар да ги наричаме „реални“,

доколкото са явими само откъм фонова възможност, задавана *a priori* – откъм трансцендентална аперцепция. Ето защо казваме, че те са реални преди всичко като виртуални. Казано малко по-иначе: емпиризмът, п(р)оглеждащо събран откъм трансцендентална аперцепция, е всякога относителен, оспорим, представляващ дискретна⁵ конфигурация. На свой ред светът никога не е отвлечено физически фундиран без оглед на събраността си до представа-за-света, а всякога вече пресрещашо психологически фундиран от самата представа-феномен, когнитивно удържаща многообразието на предметните му единици в единството на разкривашо се значимо бивашо.

Това съсредоточаване върху „екзистенциалната природа на религията“ [Байрън-Екхарт, 2006: 31] следователно е не просто самоволна творческа прищявка на тези страници, но и иманентна характеристика на древноизточния тип религиозност, включително и своеобразно оправдание за религиозния характер на ученията, които бихме могли да разгледаме. (И това оправдание не е само исторически епохално, то не е обусловено само от онова, което нарекохме „древност“.) По такъв начин тук начеваме опит за даването на свой авторски отговор на въпроса – *как са свързани религиозната с екзистенциалната проблематика изобщо*. Защото нищо друго не е способно да направи абстрактните и дедуктивни методи на философията и критическата психология едновременно с това конкретни и непосредствено приложни, както това е възможно посредством едно съзнателно прокарано „религиозизиране на всекидневието“ [Георгиев, 2020: 258], включително в рамките на посочената натрапваща се характерна специфика на източната религиозна дисциплина на адепта – непрекъснато да съсредоточава ума и да го изчиства, да изучава „природата“ му, с което собствено далновидно да превръща широката (популярна) религиозна култура в критическа саморефлексия и екзистенциално ориентиран гносис. (Но, разбира се, тази тема е само встъпление към аргументацията относно екзистенциални

⁵ Да се разбира: безкрайно нередуцируема към живи еталони или мерни единици конфигурация.

акценти на развитата древноизточна философия и психология в рамките на религиозен мироглед и нямаме никакви илюзии, че темата би могла да се изчерпи в рамките на двадесетина страници и без съответния подробен диференциращ анализ.) Ако трябва да уточняваме подразбирането си, говорейки за религията като указател за древност, ние имаме предвид появата на религията преди всичко в границите на тотемно-култовата първобитна общност и митологията, т.е. подразбирайки мощния хетерономен потенциал на типично религиозното, предхождащ по-късната и по-съвършено развита автономност на философската и психологическата рефлексии. И на този фон, особено на Запад, самото философско и психологическо като силно автономизиращо се, постепенно се превръща в самоцелно спекулативно, или напротив, под влияние на императивите на модерността – в доверчиво към самоцелно емпиричното. Така то постепенно губи критицизма си и в двата случая, допускайки опасно непреодолима пропаст в дуализацията между абстрактно и конкретно, реално и идеално, индивид и общност. Опасни са именно автономните, „предрешаващи“ решения в полза на единия или другия член на предложените дихотомии, което маркира отвлечена спекулативност или идеологичен догматизъм при опитите тези дихотомии да бъдат решени от повечето западни учения. В това отношение по-древните форми на (особено източни) религии ни предлагат доста по-благодатни и здравословни опити за теоретично и практическо решение на разкъсващия дуализъм в човека, по такъв начин отрезвявайки и самите философски и психологически учения. Те се оказват нещо като благодатния синтез на естетично и логично, доколкото бива почитана естествената архитектоника (разбирана от Аристотел като изначално единство на космос и логос), осигуряваща тъждеството между сакрално и профанно в аспекта на един именно древен и все още необсебен от излишъци на автономни залитания религиозен опит. Бих казал, че криптокритицизмът на древната религия – и преди всичко като аскетичен, но все пак „немъченически“ (в западен смисъл) жертвен опит на религиозно отдадения, включително и посредством ефективна интеграция

на смъртта в културните интерпретации – действия отрезвително спрямо всяко едно надценяване, довеждащо картината на света до прекален, преднамерен и в повечето случаи нездравословен (стресиращ и напругаш) обективизъм или, напротив, субективизъм. И тотемно-култовите, и древноизточните азиатски религии имат невероятния потенциал да не допускат физиката и метафизиката на биващото да скъсат връзката си с индивида, и битката за тях (или между тях) да бъде директивно изнесена извън жизнения план на конкретния преживяващ света – без значение кой е той и дали представлява митологичен или реалистичен персонаж. Според Л. Георгиев, така нареченият „уравновесен човек“ на по-ранните човешки общности, който любовомъдрието, психологията и науките за духа непрекъснато търсят и все по-трудно намират в цивилизованото ни съвремие, „не е нито повече, нито по-малко *религиозен човек* – такъв човек, който живее живота си ежедневно като го ритуализира, за да е в състояние със своята сила да постига хармония с божествата, прадедите и хората от общността“ [пак там, 275]. В този смисъл, древното тотемно-култово, а също и типично източното „преклонение пред Небето“, е отрезвяващ подход и автосмиряваща процедура за религиозно отдадения, помагачи му да съхранява религиозното като свещен статус и особена територия на среща в самия него, в качеството му на преживяващ ситуацииите между силите на отсамното и отвъдното. „Небето“ в този случай е митологичният символ на Небитието като извечно предзнаменование на всяка случайна изява, и стоящо в основата на всяка жива диалектика и всеки (само)критицизъм, на свой ред умеещи – чрез конкретиката на дисциплината и отдаването – да преодоляват прекомерната напрегнатост от дуализмите и да смекчават разходимостта между метафизиката и физиката, често отчуждавайки (особено на Запад) човешкото същество и от двете. Без смирение няма продуктивна религия, а без религиозна проповед, ритуал и всякакви други форми на боготърсачество липсва провиденчество или ясновиждане за знаците на съдбата, както и пълноценна интеграция на смъртта в културата, което би смекчило прекомерния страх от смъртта

у всеки представител на древната общност. Ето защо религията, доколкото е морален дълг, съвест, вина, грях и причастност към космос, институции и общност, осигурява в крайна сметка най-важното за древния човек – будност и мотив да не изпадне в забравата на свящото, да осмисля чрез грижовна борба за благоволение откъм отвъдното не просто делниците си, но и миговете си, доколкото в ония ареали и при ония религии е, както изтъкнахме, все още възможно превръщането в свещенодействие на всяко конкретно действие на индивида, противопоставящо се на хаоса и аниhilацията на човешкото – именно в качеството му на мост между отвъдно и отсамно, важащо и биващо, метафизика и физика, и т.п. Тъкмо този източен образец на антропологично предназначение, взет от източната мъдрост, е възсъздаден от Ницше чрез устата на неговия герой, но с решаващото вече типично западни критико-просветителски задачи слово на пророка Заратурстра-Ницше, проповядващ воля за власт на свръхчовека. [Вж. Паси, 1991] Сиреч, прототипът на неklasическия европейски будител е взет без задръжки от героиката на Древния Изток, но това си остава една вторична и творческа героизация, доколкото древният прототип в границите на самия Изток съвсем не се изявява като съвременен супергерой – т.нар. героичен сюжет да възсъединява в самия себе си сакрално и светско, отвъдно и отсамно, за него е просто всекидневие, обвено от целенасочена дисциплина и смирено отдаване.

Занимаването с източната религиозност днес на Запад, както вече става ясно, е по същество опит за преоткриване на религиозното и главно на неговите културоизграждащи и екзистенциални задачи. И културата, и екзистенцията в цивилизационни условия днес изпитват дефицит на разбиране и доверие у популацията. Това се дължи на такива модерни тенденции като десакрализацията на междучовешките взаимоотношения и прагматизацията на живота. Цялата мотивация за живот под влияние на либералната идеология днес е натикана в „отсамното“ и се изразява във воля за материално задоволен живот от страна на милиони потребители. Най-болезнено очевидното е, че у човек

образователно и възпитателно не се изгражда култура на стремежа към преобразяване на живота, както и устойчива мотивация за изтръгване от последствията на един живот, живян без метафизична цел и посока. Хората трудно могат да бъдат религиозни, когато им липсват отношения с трансцендентното, абсолютното или божественото. Заличаването на възможността за такива отношения до голяма степен се дължи на светската западна наука, която предопредели осакатения характер на общообразователните знания. Затова днес в цивилизования Запад е толкова трудно през призмата на „научен мироглед“ да формулираме големите проблеми пред културата и да схванем опасността от фатално изгубване на културната самобитност у народите и отделните хора. Онова, с което изучаването на Изтока помага и просвещава, е именно наличието на иманентна религиозност в достойнията на отделните съставни на източното културно домостроителство – в културоизграждащи области като изкуство, етика, философия, психология, образование, държавно управление, медицина, някои видове спорт и даже в политиката. Субстратът, основата на цялата тази палитра от културни дейности си остава усетът за отвъдно, несамодостатъчността на човешкото и изпитваният срам⁶ заради неговите изкуствено ограничаващи отъждествявания, копнежът по съединяване с цялото, стремежът към достоен, което ще рече мъдър живот, съгласуван с волята на Небето и боговете. Всякога, когато е налице живо отношение с някаква друга, свръхестествена реалност, подразбираме религиозен опит. Свръхестественото е онова, което не се дава от сетивата и разума, което не е налично на земята, т.е. в природата и всекидневния опит. То символизира вяра, надежда и борба за отстояване на идеално човешкото, неопетнено и ненакърнено от грешен живот и безвъзвратна трагедия от загуба на човешката цялост и самия

⁶ На Изток, както забелязват и К.Г. Юнг, и Е. Фром, преобладава културата на срама. На Запад преобладаваща е културата на вината. Всички тези чувства са свързани с доминантните митологични разкази и мирогледи на Изтока и Запада, задавани най-често през религиозните Свещени Писания.

човешки живот. То е неутолим копнеж и стремеж към Автор на образа или Гарант за такава цялост и такъв (неразрушим) живот. Недостигът на една такава свръхестествена цялост, пълнота на знанието и ненакърнима жизненост у човека се компенсира от непосредствена вяра в Свръхестественото, с упование в благата воля на Боговете, и представлява сложен и почти неописуем синтез от ритуали, практики, митологични разкази, съзерцателна и молитвена отдаденост и медитации в името на блажено постигане на въпросната цялост, благодат и святост. Често е казвано, че културата е външен израз на религията, а религията на свой ред е вътрешна насоченост на културата. Четири са основните съставки на всяка религия: *етос*, или специфично интерпретативно схващане на съществуването, *етика*, или морални предписания, *катехизис*, или строги изисквания към духовна обхода, и *етнос*, пребиваване сред общност. Вярва се в божествеността на универсума, в свободната воля на боговете да се намесват в човешките съдби, в способността на човека да осветява живота си чрез жертвено отдаване на съответните ритуали и действия спрямо Свръхестественото.

Според Вл. Градев [вж. 2017] сред компонентите на всяка типична религиозна система, социално обезпечаваша религиозния опит, би следвало да различим категории като *свещено* (вкл. свещено време), *празник*, *място*, *храм*, *ритуал*, *жертвоприношение*, *магия*, *мит*, *вяра*, *молитва*, *Писание*, *общност*, *поклонничество* и, разбира се, *Бог*, като Великата Цел и абсолютна Ценност на култа. Изброените категории без изключение отговарят на облика на всички източни религии, следователно не можем да поставяме под съмнение положението, че би следвало да говорим за пълноценни религии, въпреки съществените признаци на културни различия между Изтока и Запада. Освен това визираният категориален апарат се отнася до древни и съвременни, политеистични и монотеистични религии. Нека напомним, че повечето от източните религии, на които се основават ученията, които подразбираме, са *политеистични*, маркиращи отпратка към по-дълбока древност, за която трябва да се има предвид, че

философското възниква от религиозно-митологичното, а не както е при сравнително късния западен монотеизъм, при който самата доктрина се уповава на съществени интуитивни прозрения и рационални постижения на философския логос, дедуктивиращ биващото съобразно принципа на единство в многообразието. Тук можем да си позволим само накратко и само частично да изтъкнем интригуващото собствено лице на източното културно-религиозно съотнасяне с посочените критериални категории, което още повече би засилило ефекта на казаното до този момент.

Така например *свещеното* е онова, което имплицитно овластява всяко културно домогване и забрана, давайки на всеки член на общността съответната легитимност и възможност за изява в определени граници. Обикновено свещеното [вж. Бачев, 2016] е свързано с изначалния регламент за допустимост на помислите и действията, и се крепи на предписания, авторитети, допуски, забрани, табу-та и т.п. Освен това свещеното е наситеност със сила, харизма, енигма, власт и смисъл, явяващо се през вековете като всеобщо, особено или единично. Свещеното е онова, от чието благоволение свише зависи нашето съществуване и себеуважение. Свещеното в перспективата на Жорж Батай и неговата „свещена социология“ [вж. Батай, 1996], се разчита като някакъв вид „социално несъзнавано“. То е всичко онова, което рутинното всекидневие прави така, че да не го забелязваме, но което се развихря в моментите на криза. Нещо е свещено, защото е неосквернимо и ненакърнимо, което налага то да бъде охранявано със специални забрани и правила за достъп. Препоръката откъм религиите всякога е била да задълбочаваме освещ(еняв)ането на светското, да предефинираме достойнията на последното съобразно древни и класически форми на сакрализация, за да преодолеем негативните последствия от десакрализацията откъм модерната цивилизация, или да низвергнем всяка форма на фалшива свещеност, ориентирана към профанното. Защото противопоставянето на свещено и светско е непреодолимо откъм светското – последното просто довежда до забрава свещеното като един от най-могъщите априорни регулативи за културно изграж-

дане и религиозна себеобхода. [Срв. Георгиев, 2020: 204] На свой ред „необходимото предефиниране на светското битие в свещено може да стане чрез учене и самопознание, без да се налага да се откъсва човек от житейската реалност“ [пак там, 205], и такъв подход, както може да се забележи при по-подробно аналитично вникване в особеностите им, се оказва твърде типичен за културите и религиозните доктрини на Древния Изток.

Що се отнася до конкретизиращата категория „свещено време“, нейното разбиране е твърде типично за източния мироглед като цяло, доколкото тъкмо разбирането на времето поставя мощен отпечатък върху цялостния начин на живот, целеполагане, а също и специалната мистична и гностична практическа обхода в ученията. Мирча Елиаде специално разглежда една формула на Ван дер Льов, според която „свещеното време е митично време“ и то няма нищо общо с реалистичното линейно време, то е символно време. Според Елиаде, налице са „две ключови характеристики на митичното време (или в зависимост от контекста – свещеното, магико-религиозното, йерофанното време): 1. повтаряемост (в смисъл, че всяко съществено човешко действие го възпроизвежда); 2. макар да е свръхисторическо, намиращо се отвъд всички случайни събития, в определен смисъл – във вечността, свещеното време има свое начало в историята, началото му съвпада с момента, когато божеството сътворява или организира света, когато предтечата или културният герой установява праобраза на някаква дейност и т.н.“ [Елиаде, 2012: 413]. „За архаичното съзнание – продължава Елиаде – всяко започване е в началото на времената, а следователно то е своеобразно отваряне към Великото време, към вечността. Марсел Мос правилно отбелязва, че „протичащите във времето религиозни явления съвсем логично и законно се смятат за ставащи във вечността“. Всъщност всяко от тези религиозни явления постоянно повтаря архетипа, с други думи, възпроизвежда случилото се в „началото“, в момента, когато определен ритуал или изпълнена с религиозен смисъл постъпка за първи път са се разкрили пред човека и така са влезли в историята, проявили са се в нея“ [пак там, с. 413-4].

Ето така всяко свещенодействие като висш интуитивно-творчески религиозен и културен акт е влизане в предисторическото време, където всякакви чудеса съобразно тази свръхестествена последователност, стават възможни. Това е начинът човек да не се остави да бъде влачен от стихийния талвег на обективното космическо време, това е възможност за прекъсващ пробив на едно безсмислено изтичане чрез осъществена връзка с героичните характеристики на мита и техните дела, чиито резултати ни отправят от безсмисленото времетраене – в една добра вечност. Слабостта на повечето популярни западни анализи за разбирането на времето в източните учения се състои в това, че особеностите на категорията „свещено време“ като ритуално, екстазно издействано време, остават неразбрани или неправилно тълкувани от авторите им. Пропуска се главно подробността, че става дума за тъкмо религиозно издействано време, основаващо се не на нелогично разбиране, а – както забелязва Л. Леви-Брюл – за „паралогическа менталност“ [Леви-Брюл, 1994] у Изтока, която по съвсем друг (несвоевременен) начин решава за себе си парадоксите и паралогизмите на времето. На пръв поглед изглежда така, сякаш схващането за кръговото време на античния мислител Емпедокъл и цикличното време на Ведите в Древна Индия не оставят никакви надежди за едно екзистенциално измъкване от безличния кръговрат на повтарящите се цикли и процеси. Цикличността на времето се запазва и в по-късните Упанишади – там времето (кала) се свързва със *самсара*, вечния кръговрат на създаване и разрушаване, без начало и без край, символизиран от колелото (чакра). Все пак древноиндийското съзнание схваща *самсара*, кръговрата на времето, като порочен кръг, от който не е невъзможно да се излезе. Индийският мъдрец осъзнава излюзорността на времето вече не просто в контекста на религиозна ритуализация, а посвещавайки се на усилията за овладяване на ума, като енергия на обясненията и привързаностите, която задвижва колелото на времето. Ето защо, аскетично низвергвайки безсмислената повторемост на ежедневието и светските грижи, той не се страхува да изгуби обичайния ритъм на времето, защото знае, че „изгубеното

време” е спечеленото битие, пълнотата на съществуването, единението с чистото вселенско съзнание (Брахман). Към това именно в практически план се стреми йога, която чрез своите дисциплиниращи техники търси да редуцира намерението на възприятието до чистия миг, който парадоксално е извън времето, и увенчава усилията да бъде спрян вътрешният диалог, непрекъснато възпроизвеждащ съучастие в истории и позиционираност на съществуването във времето. Без минало, без настояще и без бъдеще, без спомени, без тревоги и без надежди, този насилствено редуциран миг единствен донася независеща от времето блажена свобода. [Срв. Лазаров, 2016: 241-2] В по-различен културен контекст, западното библейско схващане за времето, противоположно на цикличното, е линейно – то предпоставя логика на монолитното историческо ставане (Хегел). Негов образ е не кръгът, а стрелата, която, пусната от точката на Сътворението, лети към своята цел, към точката на Деня, в който ще бъде поставен есхатологичният край на света и времето. Същественото в библейската перспектива е, че времето не е празно изтичане, а че има смисъл и значение, ценност и цел, защото Творецът осъществява своя промисъл за света и човека във времето и посредством времето. Въпросът тук опира до това доколко едно креационистко схващане на Твореца и творението му е критически и екзистенциално релевантно, и не е ли космологично и исторически ориентираната библейска екзегетика заложница на отчуждаващи от конкретното преживяване културно-религиозни стереотипи за отношение към и изживяване на времето.

Визирайки още един от компонентите на религиозното – място (топос), бихме могли да дадем примера с древнокитайската доктрина за единството на базовите противоположности [вж. Ан Чън, 2015]. Там произходът на *ян* и *ин* е в двете страни – южната, слънчевата, и северната, сенчестата – на хълма. Топиката на *ян* и *ин* предопределя реда във вселената, съгласува названията спрямо посоките. *Ян* и *ин* структурират цялото съществуване, съгласуват космическите, социалните и човешки сили в постоянен гладък ритъм. Впрочем, в символистичен смисъл

свещено-религиозното място у всеки един от нас е „вътре“-то, а то обикновено бива схващано като „изворност откъм душата и духа“ и по-близо до Източника на живота. В този смисъл, никак не е случайно, че главният религиозен празник на християнството, което понастоящем е считано за западна религия, на английски се означава като *Easter*. Конотациите на този термин с *Истината*, освен с *Източен*, също не следва да се изключват.

Ако се обърнем към *храма* като един от следващите компоненти на религиозната символика, на Изток забелязваме например следната специфика: индуисткият храм обикновено е с квадратна форма, четирите му стени представят посоките на света и покровителстващите ги божества. Този храм е център на обществения живот, място за срещи и търговия, своеобразен „лунапарк“ за боговете и хората. Свещеното неизменно присъства, но то е повече игра, развлечение, дава усещане за нещо леко и лесно, сякаш познато от детството. Присъстват статуи и рисунки на многоръки и многоглави богове и богини, герои, животни, чудовища, множене на тела, пренасищане на образи и ярък колорит, понякога гротескно, досущ като в бароково художествено изпълнение. Това е странно за европейца и северноамериканеца, доколкото отношението към свещеното като култов образ на Запад е прекалено сериозно. На свой ред будисткият храм⁷ е *ступа* (санскрит – „могила“), в която е твърде възможно да се съхраняват мощи на Буда. Ступата не е криптохрам, каквито са повечето храмове на зороастризма в Персия, но този явен храм нито се налага излишно, нито се противопоставя на околния свят, доколкото в будизма няма разделение между свещено и профанно. Основната му структура е полусфера. Отвън храмът символизира покрива на вселената, а под него – скритото, тайно пространство на вътрешния свят. Средище на култа и почитанието е статуята на Буда, поставена обикновено в голяма ниша в стената. Буда по-

⁷ Будизмът е по-късна неведическа/неортодоксална религия, представляваща алтернативен метафизичен и символен визионизъм спрямо индуизма.

среща приветливо и благосклонно верните, вдъхва им сигурност, носи им душевен мир, здраве и благополучие.

Магията е компонент и в източните и в западните религии, доколкото магична в дълбочината си е всяка ритуална обредност, изискваща и извикваща свещеното. Счита се тривиално, че магията не принадлежи към рационалната сфера, а към емоционалната, включително и защото рационализациите предпоставят доверие в съществуването на естествена причинност, а напротив – магията е вяра в намесата на свръхестествен фактор за определени цели. Според един от класиците на бихевиоризма Б. Скинър, човек дори и в съвременното си цивилизовано състояние продължава да уповава на магично мислене и действие, защото иска да удържа покровителството си над цялото на явяващото се, а същевременно не може. В този смисъл магията е ритуализирано упование в случване, което би могло да променя съдбата и обстоятелствата; за полския антрополог-функционалист Бр. Малиновски [вж. 2005] тя е преди всичко опит за контролиране на неконтролируемите природни, социални и психични сили. Магичното присъства иманентно например в древноиндийската религиозна традиция, доколкото проявено съществуващото е илюзия (мая), предметните конфигурации са обтекаеми за ясновиждащото око и някои от боговете (Индра, Варуна, Шива) са господари на илюзията. Знанието за чакрите и кундалини не е позитивно-рационално, а магично знание. То не се преподава като емпирично-предметно знание преди възможността за психични визуализации, получавани откъм съвършено друг, йогически откриваем тип внимание, нямащ нищо общо с всекидневното познание и начин на живот. Ведическата Аюрведа и китайската традиционна медицина (и акупунктура) са до голяма степен магично-ритуални лечителски влияния и техники, залагащи не само на изначално холистична представа за света, но и на директно енергийно въздействие спрямо органите и физиологичното изобщо. В общокултурен смисъл, без възстановяване и поддържане на усета за магично, отнасящо се дори до ортодоксализирани църковни ритуали в границите на Запада, ние не бихме могли да си въз-

становим автентичните аспирации на културата спрямо цивилизацията, и особено в контекстите на представите за духовност, древност и способност да осъзнаем митичното време.

Всяко религиозно е митологично. Предразсъдък е, че философията мисли и анализира мита, с цел да го деконструира оттук нататък завинаги и навсякъде. Философското има задачата само да отграничи митологичното съзнание от други видове съзнание, и евентуално да разкрие генезиса на митологичното и генеалогииите на преучредена свещена реалност откъм митовете. Вече изтъкнахме откровението на Леви-Брюл, че митологичното не е антилогично, нито даже дологично, то е по-скоро паралогично. „В началото на времената, в епохата на мита (ако имаме дързостта и фантазията да преобърнем времето – б.м., И.Л.) всичко е възможно.“ [Георгиев, 2020: 463] Виталитетът на мита се поддържа на несъзнавано ниво – архетипите на колективното несъзнавано по К.Г. Юнг са типични митологеми. Сънищата ни (откъм подсъзнанието) понякога са изпълнени с митологични образи и видения. Осъзнаването на несъзнаването (по Юнг) е преди всичко осъзнаване на творческата сила на мита да изнамира и поддържа свещенодействието и да възпроизведе героизма на преданието. Митът не е само религиозен, но и теоретико-познавателен ориентир и това се забелязва, разглеждайки особеностите на източните философски и психологически учения. На Изток целта на познанието не е да прогони мита, а да използва силата му за творчески визуализации откъм съзнателната обработка и продуктивното въображение, които имат силата да извлекат или даже да създадат архетипи, образи и символи, осигуряващи интуитивно и медитативно ниво на самопознание, както и внезапно просветление след положени неимоверни усилия по концентрации, аудиовизуализации и ауровибрации откъм ума... или напротив, стопирайки обичайната ментално-перцептивна активност. Изтокът с лекота отглежда и представя велики майстори (гуру) и факири, съвместители на митологично и реално, на сакрално и профанно, на енергийно и телесно във всички области на културна изява.

Изтокът също е известен със своите *поклонничества*. В тибетските Хималаи се намира върхът Кайлаш, един от шестхилядниците, свещено място за няколко религии на Изтока. Заснежният връх, особено зиме, е като инкрустиран. На Кайлаш пребивава, според индийската митология, бог Шива с неговата съпруга Деви-Парвати – Кайлаш е нещо като естествен храм на всички тантристи. На свой ред джайнистите вярват, че на него първият тийртханкар на традицията им е получил просветлението си. В района на планината е живял и действал и основателят на тибетския будизъм Гуру Ринпоче. От незапомнени времена всяка година хиляди поклонници тръгват на път, някои изминават повече от три хиляди километра и търпят негодите на изключително неблагоприятните атмосферни условия. Център за поклонничество в Индия, свързан с будизма, е мястото (смокиново дърво), където Буда е получил просветлението си. Поклоннически центрове на Изток са налице в Китай (пещерата на Лао дзъ, гроба на Конфуций, манастирът на китайските бойни изкуства Шао лин), Япония (свещената за шинтоисти и дзен-будисти планина Фуджи) и др.

Разбира се, поклонничеството като свещенодействие е важно за разбиране на широкия източен религиозен контекст с неговите особености, но в зададения контекст, както вече нееднократно изтъквам, нас ни интересува преди всичко познавателното и самопознавателно наследство на останените от културата на Изтока учения, както и спецификата на методите за преподаване на знанията. Защото това са знания, изправящи ни пред един на пръв поглед нерешим парадокс: как да убием вредните привички и вкопчвания на всекидневието с неговото профанно, западащо съзнание и същевременно да умеем да възпроизведеме свещеността на древното учение именно като всекидневна дейност. Точно това вкопчване в предметното и репродуктивните сенки на миналото с неговия привързващ се ум е източникът на всичките проблеми на хората. И това в съвременни условия не изключва и религиозната привързаност, която избива в идолопоклонство и в определен смисъл е по-опасна и по-токсична за психиката ни.

Западните хора, устремили се към гонене на щастие и наслади, не умеят да разчитат непостоянството на живота; за тях то означава терзание, затова и се вкопчват в нещата отчаяно, въпреки че всичко около нас се променя, разкапва или просто започва да ни убягва. Изпитваният ужас при мисълта, че животът и притежанията ни могат да бъдат изпуснати или изгубени безвъзвратно, представлява всъщност ужас от това, че живеем. Защото, според източната мъдрост, да се научиш да живееш означава да се научиш да се отказваш. В този смисъл, най-безобидното свещенодействие е търсенето на безусловна свобода, опит за самодостатъчност, без прекомерно залагане на външни авторитети, псевдопочит и псевдолюбов, които ни оплитат в паяжините на своята прелест откъм всекидневието. В крайна сметка, обобщаващият дар-откровение на Древния Изток е този, че *животът е постоянство в непостоянството*, това е завет включително към самокритицизиране на религиозното чрез достоянията на философското и психологическото, но това е най-вече порив към приложно самопознание (под скиптъра на устойчивост на волята), умеещо да освещава чрез дисциплина на ума всеки жив миг от съществуващото оттук нататък. В такъв план следва да отнесем и споделянето на С. Ринпоче относно естествените последствия от този дар в контекста на една конкретна и жива източнообагрена религиозност: „Да се научите да медитирате е най-големият подарък, който можете да си направите през живота, защото само чрез медитация ще можете да предприемете пътуването към истинската си природа и така да откриете увереността и стабилността, които са нужни за живота, а и за смъртта. Медитацията е пътят към просветлението!“ [Ринпоче, 1993]. Усвояването на този уникален древноизточен дар, разбира се, няма как да бъде самоинициатива на индивида, ето защо тук опираме до другата голяма и типично източна култова фигура на Учителя (гуру)⁸,

⁸ На Запад съвсем профанно нерядко разбират Учителя като нещо между свещенослужител и психотерапевт, но една такава представа е доста далеч от истината. Възможно е в съвременни условия ученикът никога да не срещне своя Гуру в ежедневни условия и като телесно

който е един неемпиричен, но заедно с това и неимоверно жив и ненаатрапващ се външно посредник на ученика в самопознанието и неговите духовни пътешествия към себе си. Учителят е преди всичко виртуозен водач в неизвестното и опитен реорганизатор на кармата на ученика си. Той не е упълномощаван от никакви „земни“, „светски“ или псевдосвещенически власти, той рядко се явява в ежедневно-реалистичен план, защото духовният план е напълно достатъчен за ръководство, и доколкото след отварянето на определени енергийни канали на душевно-телесната конфигурация този план се оказва не по-малко реален от онова, което схващаме на нивото на обичайната си перцептивна последователност. Учителят е нещо като митологична фигура, но това не означава, че е мним; той пребивава в митично време, и само той има силата да тласне своя ученик в причудливия свят на едно такова време, което умее да мистифицира значенията и да разгадава названията. Но все пак, макар и жив, това не е персонаж с някаква устойчива идентичност, той прави всичко възможно да не допусне превръщането си от ученика в някакъв затормозяващ култов обект или фетиш на раболепно преклонение. Защото важен тук е не толкова Учителят или ученикът, важен е Духът, чиито неповторими прояви проблясват в магично-мистичната конкретност на неповторимите взаимоотношения между двамата. И характерът на тези отношения е много труден за описващо споделяне. Ето все пак едно от тях, въпреки че рискуваме дори и с такова обяснение: „Какви са качествата на добрия Учител? Най-напред Учителят трябва да е подготвен според традицията – в противен случай той може просто да си измисля правилата или напътствията за практикуване по силата на собствената си горделивост или като разпространява неправилното си разбиране за прочетеното в книгите. Освен това има огромна, но фина сила в това да получава напътствия от Учител, подготвен съгласно установената традиция: силата на взаимозависимостта... Когато (на

въплътен и да не се наложи да диалогизира с него „лице в лице“, и въпреки всичко той през целия си живот би могъл да изпитва в себе си благодатните последствия от неговото духовно наставничество.

Изток – б.м., И.Л.) работите с подготвен Учител от приемствена линия, вие се превръщате в част от „семейството“ на неговото традиционно потекло. Точно както сте усвоили негласни, но важни уроци от рожденото си семейство, (така – б.м.) ще получите безценни уроци и като наблюдавате и общувате с Учител от истинска приемствена линия“ [Ринпоче, Й. 2007: 322].

Тази статия предостави нещо като прелюдия към едно по-обстойно изследване на особеностите на традициите в съответните региони на разпространение на по-важните от древноизточните религиозни учения и духовни практики. На такава база в друго, много по-подробно съчинение, би могла да се открие възможност те да бъдат видени както в исторически и сравнително-културен, така и в уникално концептуален план.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Книги:

Батай, Ж. (1996). *Теория на религията*. София: ИК „Христо Ботев“.

Бердяев, Н. (1994а). *Смисълът на историята*. София: ИК „Христо Ботев“.

Бердяев, Н. (1994б). *Смисълът на творчеството*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Георгиев, Л. (2014). *Критическата психология на политиката и историята*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Георгиев, Л. (2020). *Критическата психология на екзистенциалните преживявания*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.

Градев, Вл. (2017). *Това не е религия*. София: Фондация „Комунитас“.

Дас, Р. (2013). *Как да обуздаем силата на ума?* София: ОКС.

Дельоз, Ж. (1999). *Различие и повторение*. София: Критика и хуманизъм.

Дельоз, Ж., Ф. Гатари (1995). *Що е философия?* София: Критика и хуманизъм.

Елиаде, М. (1998). *Сакралното и профанното*. София: Хемус.

Елиаде, М. (2003). *Образи и символи*. София: Прозорец.

- Елиаде, М.** (2012). *Трактат по история на религиите*. София: Изток-Запад.
- Кант, И.** (1992). *Критика на чистия разум*. София: БАН.
- Лао Дзь** (1990). *Дао Дъ дзин*. Прев. Л. Димитров. София: Самиздат.
- Леви-Брюль, Л.** (1994). *Сверх-естественное в первобытном мышлении*. Москва: Педагогика-Пресс.
- Малиновски, Бр.** (2005). *Научна теория за културата*. Функционална теория за културата. София: Изток-Запад.
- Ницше, Фр.** (1991). *Тъй рече Заратустра*. София: ИК „Христо Ботев“.
- Религиозните традиции на света* (цит. Байрън-Екхарт). София, 2006: Изток-Запад.
- Ригведа*. Москва, 1972: Наука.
- Ринпоче, Й.** (2007). *Радостта да живееш*. София: Прозорец.
- Ринпоче, С.** (1993). *Тибетската книга за живота и смъртта*. София: Абагар.
- Тандзин, Л.** (1998). *Олтарна сутра на Шестия патриарх Хуей-нън*. София: Шамбала.
- Хайдегер, М.** (1997). *Кант и проблемът за метафизиката*. София: Аноубис.
- Шопенхауер, А.** (2020). *Светът като воля и представа*. Т. 1. София: ИК „Захарий Стоянов“.
- Шпенглер, О.** (2014). *Залезът на Запада*. Т. 1. София: Изток-Запад.
- Шпенглер, О.** (2015). *Залезът на Запада*. Т. 2. София: Изток-Запад.
- Успенский, П. Д.** (1992). *В поисках чудесного*. Санкт Петербург: Чернышева.
- Юнг, К. Г.** (2002). *Човекът и неговите символи*. София: Леге Артис.
- Юнг, К. Г.** (2014). *Психология на източната религия*. София: Леге Артис.
- Ясперс, К.** (1994). *Въведение във философията*. София: Гал-Ико.
- Brentano, F.** (1995). *Psychology from an empirical standpoint*. New York: Routledge.

Статии:

Вацов, Д. (2012). Упорството на критиката и суверенността. – В: Манчев, Б. *Логика на политическото*. София: Изток-Запад.

Паси, И. (1991). Философия и проповед. – В: Ницше, Фр. *Тъй рече Заратустра*. София: ИК „Христо Ботев“.

Фром, Е. (2016). Дзен будизъм и психоанализа. – В: *Съчинения*. Т. 6. София: ИК „Захарий Стоянов“.

Публикации в сборници:

Лазаров, Ив. (2016). Към въпроса за перцептивното време. – В: *Психология. Теоретични и приложни перспективи* (сборник). Варна: УИ „Черноризец Храбър“;

Лазаров, Ив. (2020). Относно кризата на представителството, но не в политически, а в онтологичен смисъл. – В: *Човекът – мярка на всички неща? Предизвикателствата на постиндустриалното информационно общество* (сборник). София: Издателство на ТУ.

Лазаров, Ив. (2023). Научен универсализъм vs. чиста способност за универсализация: как естественонаучният универсализъм, прилаган в антропологията, помага на тоталитаризмите. – В: *Философията, демокрацията и съвременният свят* (сборник). Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“.

Шпенглер, О. (1995). Културите и техните цивилизации. – В: *Цивилизацията* (сборник). Ч. 1. София: Просвета.

Електронни издания:

Бачев, М. (2016). Свято и свещено. Рудолф Ото и „Das Heilige“. – В: *Електронно списание Liternet*, № 1, 20.01.2016.

Чън, Ан (2015). *История на китайската мисъл*. https://iztoknazapad.com/?page_id=9756