

Мария Маринова

ТИБЕТСКАТА КНИГА НА МЪРТВИТЕ – ДУШАТА В ПЛЕН НА СМЪРТТА

I. „Небесното погребение“ и тибетската концепция за смъртта

Погребалният ритуал е повсеместно разпространен феномен, обусловен както от определени общочовешки елементи, така и от специфични етносни фактори, свързани с разнообразни комплекси. В повечето случаи тези комплекси се формират в резултат на взаимодействието между местните особености и културната среда, проявена като групово поведение, социална организация, етнически взаимодействия, етични, възрастови, полови и класови фактори, обичаи и религиозни вярвания. Сравнителният анализ на погребалните ритуали в районите на Австралия, Азия и Европа, показва, че във всички горепосочени ареали съществуват определени общи черти, като например причините за смъртта, значението на погребалния ритуал, страхът от духа на умрелия, специфичното отношение към трупа, траурните обичаи, табута и угощения¹. Индуктивният метод обаче разкрива, че повечето от тези елементи макар и обусловени от съществуващите исторически взаимовръзки между отделните етноси, са се развили по различни психологически канали независимо един от друг, поради което историческият метод сам по себе си се оказва недостатъчен за правилна интерпретация и сравнение на погребалните комплекси без да бъде отчетен и психологическият фактор.

С особено голяма сила това важи за разглежданите от нас погребални обреди, които отразяват тибетската народопсихология и есхатологични представи, като същевременно често предизвикват скептицизма и отвращението на „рафинирания“ западен човек. Не бива да забравяме, че в своето възприемане и интерпретация на източната мисъл и философия ние се основаваме на нашите собствени реалности,

концепции и възгледи. Въпреки това, в редица вярвания и религии можем да открием общи идейни начала, ако в изследванията успеем да се абстрахираме от конкретната форма на духовното послание и потърсим Общия Извор.

Наша отправна точка ще бъде концепцията за смъртта и метемпсихозата, отразена в тибетската погребална литература, чиито корени ще потърсим в ранните предбудистки религиозни вярвания на Хималаите. В изследванията на някои известни съвременни ориенталисти като Л. Н. Гумильов, Б. Кузнецов и М. Мейтарчиян се утвърждава тезата, че будисткото влияние на територията на Тибет е сравнително късно явление (II – VII в. от н. е.) и съвременното състояние на съществуващите там религиозни практики е запазило, макар и в контаминиран вид, идейните начала на съществуващата по тези земи предбудистка религия *бон*²².

По-подробно вж. Кузнецов, Б. И. Древний Иран и Тибет (История религии Бон). Евразия, 1998; Гумилев, Л. Н. и Б. И. Кузнецов. Бон. Древняя тибетская религия. – Доклады ВГО, вып. 15: Етнография, Л., 1970; Мейтарчиян, М. Погребальные обряды зороастрийцев. Москва, 2001. В техните изследвания, базирани на задълбочен анализ на тибетски изворни материали, се посочва пряка връзка на бонската религия с разпространеното в средата на първото хилядолетие в Персия и Иран монотеистично направление маздаизъм, свързано с името на Заратустра (Зороастър), а в зороастрийските погребалните ритуали, описани от М. Мейтарчиян откриваме множество сходни елементи с една от най-разпространените погребални практики на Хималайското плато – „небесното погребение“.

За по-голяма яснота на нашето изследване ще опишем накратко съдържанието и основните идейни моменти на този погребален обряд. Докато болният е на смъртно легло, неговите роднини и приятели се събират край него и тихо напяват погребални молитви до настъпването на смъртта. Те биват съветвани да се сбогуват тихо с умиращия без да създават прекалено драматична ситуация и да търсят издигане на мислите, защото се счита, че духовната нагласа по време на смъртта оказва пряко влияние върху импулса на отиващото си съзнание. Всяка мисъл, която се появи по това време притежава изключителен заряд, затова за индивида е наложително да култивира и поддържа позитивна духовна настройка през всички етапи. С други думи, качеството на

умствената нагласа по време на смъртта се възприема като критичен компонент в определянето на бъдещата съдба и прераждане. Ако разрушителни и подривни внушения могат да бъдат избегнати, като същевременно съзнанието бъде насочено към чисти и добродетелни мисли, обикновеният човек може да успее да контролира позитивно изхода на смъртта³. За да подпомогне постигането на тази цел, духовен водач или лама обикновено чете напътстващи инструкции от сборника със свещени заупокойни текстове, чието предназначение е да ориентират съзнанието на умиращия в междинните измерения или състояния между смъртта и следващото раждане, познати в Тибет като „бардо“.

Когато смъртта настъпи, от тялото се отстраняват всички дрехи, амулети и украшения. С помощта на въжета то се фиксира в ембрионална поза, което символизира, че „човек си отива от земята по същия начин, по който е дошъл“⁴, след което се обгръща в бели повивки. В утрото на определен благоприятен ден погребалните свещенослужители отнасят на гръб тялото до мястото на небесната церемония.

Роднините на починалия наблюдават отдалеч ритуала, който се извършва на специален, заграден от камъни олтар, от двама или повече будистки ламы. След като измият тялото с вода и благовония, докато главният лама чете очистващи душата сутри, неговият помощник, наречен *рагяпа* разчленява тялото с ритуален нож. Отрязвайки парчета от плътта, той ги хвърля върху недалечния планински склон. С помощта на тежки камъни костите се смилат и смесват с кръвта и ечемичено брашно, като от тях се оформят топки, предназначени за орлите и лешоядите. Това действие е тясно свързано с вярата, че ако върху земята не остане и следа от миризма на кръв, значи цялото тяло на починалия се е възнесло на небето.

След като ламата приключи с всички елементи на ритуала, който трае около час, с кратко изсвирване дава сигнал на птиците. Ако тялото бъде напълно изконсумирано, това показва, че починалият не е обременен с грехове, и душата му ще може да се възкачи на небето. Ако, обаче, част от тялото остане върху олтара или лешоядите се колебаят дали да го погълнат, това означава, че душата на мъртвия е тежко обременена и след завръщането си в къщи неговите роднини трябва да повикат лама, който да чете очистващи сутри, и да принесат храна на цялото село, особено на хората, участвали в погребалните ритуали⁵.

Според съвременните китайски интерпретации „небесното погребение“ е резултат от навлизането на будизма в Тибет⁶. Защо тогава

този обряд не се практикува в останалия будистки свят? Пионерските изследвания на норвежкия тибетолог проф. Пер Кваерн доказаха тясната връзка между древните и съвременните представи за смъртта и умирането в Тибет, и дадоха огромен тласък на развитието на изследванията на бонската религия в световен план⁷. Ние също сме по-склонни да потърсим произхода на „небесното погребение“ в древната религия бон и нейната връзка с маздаизма, които са претърпели аналитично изследване най-вече в разработките на руските ориенталисти.

Б. Кузнецов съобщава, че в практиките на зороастризма е имало забрана телата на починалите да се кремират, погребват или хвърлят в реката, защото се е считало, че по този начин се оскверняват свещените стихии на огъня, земята и водата. Затова труповете били отнасяни в специални „кули на мълчанието“ и излагани на разтерзаване от птиците⁸. М. Мейтарчийн счита, че друга важна цел на този ритуал е облекчаването на душата по пътя ѝ към небето, което би се затруднило, ако тялото бъде заровено. Същевременно, съгласно наследени от древността вярвания, инхумацията се е асоциирала с предаването на душата на Владетеля на подземното царство, което е отразено и в зороастрийската доктрина за ада. Той отбелязва, че в една от книгите на Авеста, тълкуващи учението на Заратустра – Видеват („Закон против демоните“), излагането на тялото настоятелно се препоръчва, но въпреки това описание, както и сведенията за погребалните практики на магите от „История“ на Херодот и „География“ на Страбон, редица учени като А. Кейт и Е. Херцфелд предполагат, че излагането не е било специфичен зороастрийски, нито даже ирански обряд. За него се споменава в „Ригведа“, „Махабхарата“, дхарма сутрите и палийските текстове, а в „Атхараведа“ се говори за три общи индоирански погребални ритуала: кремация, инхумация и излагане⁹.

Понастоящем в Тибет кремацията също се практикува в случаите, когато почине някой виден монах или превъплъщение на Буда. Според научното мнение, тази практика се е зародила в Индия още във ведически времена (II хил. пр. н. е.), но се е наложила в Централна Азия едва с разпространението на будизма. Същевременно още през IV в. пр. н. е. един от ранните китайски философи Лиедзь твърди, че „на запад от царството Цин има едно владение, в което ако някой от семейството почине, събират клони и изгарят тялото, и ако димът се издигне право нагоре, казват, че той се е възкачил нависоко.“¹⁰

Историческите материали и археологически находки доказват, че в древността тибетците са имали обичай да погребват в земята своите мъртви. Този факт потвърждават откритите в западен Тибет гробници на тибетските владетели, от времето на Сонгдзенгампо (VII в. от н. е.) насам, но вероятно тази традиция води началото си още от първия легендарен крал Тигум Ценпо (I в. от н. е.)¹¹. Танските хроники (VII – X в. от н. е.), които съдържат първите по-пълни описания на живота в Тибет дават сведения за сакралната и мистична същност на владетеля, проявявана и по време на неговото погребение, когато заедно с него, освен личните вещи, според тибетските исторически анали, са били погребвани и неговите най-близки другари¹². По онова време тибетците вярвали, че „правилното“ погребение, което напълно отговаря на съществуващия канон, гарантира прераждането на починалия, затова погребалният ритуал на тибетските владетели е трябвало да съответства на тяхното величие приживе и на техния статут на „живи Буди“. Така например за Сонгдзенгампо се твърди, че приживе е демонстрирал удивителни способности: едновременно изпращал физическото си тяло в три различни места, в един будистки храм буквално „се разтворил“ във въздуха, а по време на прием в двореца си „влязъл“ в една свещена статуя¹³.

Подобни сведения за мистичните способности на древните владетели откриваме и по нашите земи. Александър Фол говори за орфическия характер на тракийския базилевс от края на II хил. пр. н. е., който властва военнополитически и духовно. „Той е безсмъртен, и то не само с душата си – каквато е елинската вяра в безсмъртието изобщо, а с всичките си прояви, дори и с физическите си, тъй като се превъплъщава в други тела, идва и изчезва.“¹⁴ Царят се отъждествява с господар на социално-политическо равнище, и учител на идеологическо, като „да учи му дава правото на безсмъртие, което олицетворява връзката между небето и земята“. Той поучава само своите приближени, или казано с други думи, само посветените, като ги води към извисяване до неговото съвършенство на божествен син¹⁵.

Есхатологичните представи на древните винаги са имали своето отражение в доктрината на религиозния социум и нейната сакрална литература. Тибетската литературна книжнина се разглежда като периферна в ареала на средновековната източна литература, т. е. като интегрирана в нея и лишена от статута на зонообразуваща. Процесът

на разпространение на будизма извън границите на Индия, започнал още по времето на цар Ашока (III в. пр. Хр.), оказва много силно влияние върху нейното формиране и идеологична насока, но въпреки това има сведения, че още в древността в Тибет е съществувала автохтонна литература с дидактично начало, което не е било продиктувано от строгите будистки предписания¹⁶. През многовековното си развитие тибетската книжнина е ориентирана почти изключително към индийските литературни съчинения, без да изпитва сериозно влияние от страна на други източни (преди всичко китайска и монголска) или западни литератури, което донякъде се дължи и на пословичната затвореност и самоизолация на Тибет¹⁷. Именно поради тази причина в тибетската литературна книжнина можем да открием в консервиран вид множество елементи от есхатологичните представи на древните по тези земи. От друга страна, именно тази традиционна затвореност векове наред е възпрепятствала задълбоченото изследване и вникване в духовната мъдрост на тибетците, което стои като предизвикателство и задача пред съвременната наука.

Сборникът от тибетски заупокойни текстове, наречен „Великото освобождение чрез слушане в бардо“ („Бардо Тодол“), но по-популярен с *terminus technicus* „Тибетската книга на мъртвите“, в същността си представлява комплекс от наставления и молитви. Тяхната основна цел е да предоставят на безплътното съзнание на починалия, пребиваващо в бардо, повтарящи се възможности за просветление, които да предотвратят новото му прераждане в света на страданията (*самсара*). Пътешествието в отвъдното се явява важен период за вземане на решения – душата на мъртвия може да избере да получи просветление като се откаже от своите подсъзнателни желания или предразположености, които неизбежно водят до страдание, или да остане свързана с тях и обречена да премине отново през всички стадии на предишното си съществуване. Затова на преден план в свещения текст са изведени механизмите, които карат безплътната душа да гравитира към прераждане и я насочват към излизане от кръга на страданията чрез трансформация на личността¹⁸.

Тибетската книга на мъртвите традиционно бива приписвана на известния тантрист Падмасамбхава (VIII в.), дошъл според различните версии от Индия или Афганистан. В Тибет той се счита за основател на езотеричната школа нингмапа и според преданията скрил множество

от своите езотерични учения в отдалечени места, така че да бъдат открити тогава, когато тяхното духовно послание би имало най-благоприятен ефект, т. е. в годините на разцвет на будизма. Забележителните хора, които намерили тези свещени текстове били наречени „откриватели на съкровища“. Сред най-известните от тях е Карма Лингпа (XIV в.), който според преданието бил първороден син на великия тантристки учител Нида Сангйе. От ранна възраст той започнал да се занимава с езотерични практики и успял да постигне множество йогистки способности. На петнайсетгодишна възраст Карма Лингпа открил няколко скрити текста на върха на планината Гамподар, сред които и сборник от учения, наречен „Появата на мирните и гневните божества в осветеното съзнание“, който включва и текстовете от „Великото освобождение чрез слушане в Бардо“¹⁹.

Според научното мнение в съставянето на сборника текстове относно смъртта и умирането са участвали множество автори, работили в течение на няколко поколения. Настоящият му пълен вид, от който „Тибетската книга на мъртвите“ е най-популярната и достъпна от големия брой съчинения (главно мантрични и магически), датира от XIV или XV в.²⁰ Въпреки това, в нея се откриват следи от съществувала много преди VIII в. устна традиция²¹.

Тибетският будизъм признава естествения факт, че хората са склонни да отричат смъртта като непосредствена заплаха в живота си, което се приема като фундаментална причина за объркване и невежество, възпрепятстваща духовния напредък. Духовното извисяване се постига не чрез скриване от смъртта, а чрез изправяне лице в лице с нея. За да се улесни конфронтацията с тази сурова действителност, будизмът предлага няколко подробни медитативни стратегии, които дават възможност на будистките последователи да се идентифицират сериозно с истината за преходността на живота и по този начин да осмислят естеството на човешкото битие. Съзнанието за смъртта поражда контрол и свобода – контролът се изразява в обуздаване на желанието за вечност и сигурност, а свободата се постига чрез трайния поглед върху освобождаващата мъдрост на Буда.

Ясните предимства на редовното съзерцаване на преходността и смъртта правят тези медитации върховни сред всички най-различни типове трениране на съзнанието в тибетския будизъм. Сериозното възприемане на този вид духовна практика подтиква към нови духовни

усилия, води към преодоляване на житейските заблуди и повишава възможността за добродетелен живот и добродетелна смърт²².

Традиционно в тибетския будизъм се приема, че пътуването в бардо след смъртта продължава не повече от седем седмици или 49 дена. В края на този период починалият се преражда в земно съществуване, повлияно от неговите минали дела, които в будизма най-общо се наричат карма. Принципът на карма в същността си е простият закон на действие и резултат, откъдето и произлиза принципът, че моралното качество на действията на даден индивид, извършени приживе, определя качеството на бъдещите преживявания. В този случай това е бъдещият живот на човека.

Състоянието на бардо се определя като възможност за промяна, изходна точка за трансформация. То се разбира като пропаст между познатите граници, в която човек успява да съзри истинската същност на Реалността. Чрез цялостно осмисляне на тази истинска природа, душата на мъртвия е способна да прекъсне болезнения цикъл на преражданията и да постигне окончателно освобождение или състояние на Буда. Повечето от медитативните практики на напредналите ученици са предназначени да посрещнат този момент на трансформация в момента на смъртта, но в повечето случаи умиращият е зависим от помощта на ламата, който чете насочващи инструкции от книгата на „Великото освобождение чрез слушане“, с цел да изведе на преден план Реалността.

Думите на ламата предават най-съществената истина, която лежи в основата на следсмъртните преживявания, и са крайната точка на компетенция за това как душата на починалия да осмисля често объркващите и ужасяващи видения в отвъдното. Нещо повече, рецитирането на сакралните текстове в церемониална обстановка дава практическа мъдрост на участниците в ритуалния обряд. Следователно ползата от тези текстове може да бъде разбрана на две нива: чрез рецитиране и тълкуване на тяхното значение умиращият си припомня знания, които е научил приживе; в същото време, членовете на семейството и приятелите получават духовни наставления, които ще подобрят и обогатят настоящия им живот. По този начин тибетската погребална литература предлага не само метод на духовно водачество, но също така и разнообразна програма, включваща литургия, ритуални жертвоприношения, молитви и рецитиране на писанието, интегрирани в

едно цялостно действие, което да осигури положителна съдба както на живите, така и на мъртвите²³.

Тук ще се спрем накратко върху съдържанието на „Бардо Тодол“, за да изведем на преден план основните моменти, които са обект на нашия анализ. Последователността от духовни събития, описани в сборника, най-общо би могла да се сведе до три основни етапа или фази на отвъдното пребиваване:

1) *Чикай бардо* или „междинен стадий на смъртта“: той включва процеса на умиране и разпадане на елементите (вода, земя, огън и въздух), които образуват физическото тяло. По време на този период човек се среща с „изначалната ясна светлина“ или „чистата реалност“, в която трябва да разпознае Божествената природа, и своя собствен разум като нейно проявление. Съюзът между изпразненото от образи и форми съзнание и осветения и блажен ум бива определен като състояние на „*дхармака*“ (духовното тяло на Буда) на Съвършеното просветление“.

Ако на този първоначален етап душата не е обхваната от всепоглъщащо напрежение и успее да прозре същността на ярката светлина, тя би могла незабавно да излезе от самсара. Пропусне ли тази възможност я очаква прогресивно слизване в долните измерения на бардо, което, въпреки многобройните възможности за прекъсване на кармичния цикъл, обикновено завършва с прераждане, защото като правило колкото по-надолу слиза съзнанието, толкова повече се отдалява от освобождаващата истина.

2) В *чениг бардо* или „стадий на изпитване на реалността“ мъртвият преминава от физическата към духовната реалност, където трябва да се освободи от привързаността си към отминалия живот, която ще го обрече на скитане в самсара. Тялото, с което обитава в бардо е „духовно тяло на инстинктите“ и всички образи, които вижда са неговите собствени мислоформи и следва да бъдат интерпретирани като схеми на перцепция в отвъдното. Пред него се появява последователно цял пантеон от мирни божества – великите буди Вайрочана, Ваджрасатва, Ратнасамбава, Амиитаба и Амогасиди, придружени от техните семейства, пазителите на входовете на петте части на света, и други божества, озарени от разноцветни сияния.

Всеки буда и неговото обкръжение символизираат една от петте крайни истини или мъдрости. Едновременно с това душата възприема

и бледи разноцветни източници на светлина, които символизират различни обиталища, в които би могла да се превъплъти, ако бъде подведена от своите страсти (страх, омраза, гордост, завист, привързаност и ревност): света на боговете (*гевалока*), света на титаните (*асуралока*), света на хората (*манакалока*), света на животните (*тирякалока*), света на гладните привидения (*преталока*) и света на преизподнята (*наракалока*)²⁴.

На осмия ден от този стадий, за който се твърди, че трае две седмици, душата се среща със седем легиона от гневни божества и ужасяващи демони с по няколко разноцветни лица, които приближават с пламъци, мечове, триножници и сърпове, окичени с човешки черепи и змии, пиещи кръв и ядещи човешки сърца и дробове. Ако в този момент мъртвият съумее да разпознае в тяхно лице еманацията на мирните божества и проекцията на образите в собственото си съзнание, тази освобождаваща истина би могла да го трансформира в състояние на Буда. Ако обаче не успее да овладее първата реакция на душата си, която е да избяга в страх и ужас, той бива притеглен към следващите нива на бардо.

3) *Сигна барго* или „бардо на стремежа към повторно раждане“ – на този етап мъртвият открива свръхестествените качества, които притежават неговите сетива и мисли, но отново бива предупреден да не се привързва към тях. Един от кулминационните моменти тук е изправянето пред задгробния съд в лицето на Царя на отвъдното Яма Раджа и неговото обкръжение от демони и ангели²⁵. Образът на Яма²⁶ като „първият, проследил пътя до отвъдното“ се среща най-напред в индийската Риг-Веда (XVII – XII в. пр. н. е.), но вероятно първоначалната концепция за Царя на задгробния живот има още по-древни корени²⁷. В Индия богът на смъртта бива наричан още Дхармараджа, т. е. Царя на Учението, Истината или Закона, който след смъртта съди душите на хората именно според това доколко в своето битие те са спазвали предписанията на проповядваното от него Учение.²⁸

Инструкциите в „Бардо Тодол“ на този етап отново подтикват мъртвия да разпознае илюзорната същност на персонажите от задгробния съд и истинската духовна реалност, която ще го трансформира. Същото послание откриваме и в Упанишадите (VIII – IV в. пр. н. е.): „Този, който има знание, след като се потопи в тишина, смирение, търпение и себевладение, ще съзре същността си в Същността, ще види всичко в Същността. Злото не ще го надмогне: но той ще изгори всяко зло.“²⁹

Ако след задгробния съд душата все още не е излязла от цикличния кръг, тя неминуемо бива тласкана към ново прераждане и търси убежище в скални пещери или скривалища, които всъщност са родилни утроби. С помощта на различни способности като молитви, медитация, обръщане към ясната светлина, въздържане от привлекателни ярки илюзии и др., тя може да успее да затвори вратата на утробата и да постигне трета степен на освобождение. Ако и тази последна възможност бъде пропусната, започват да възникват различни признаци, указващи характера на възможното следващо месторождение. „Книга на мъртвите“ завършва с подробни инструкции за това, как човек да повлияе на избора на предстоящото си раждане по най-благоприятен начин.

В последователността от събития, описана в „Бардо Тодол“ откриваме някои твърде сходни елементи със „Зермиг“ – биографията на Шенраб, основателят на бонската религия. В първата глава, посветена на предшествениците на Шенраб се говори за учителя Тогйал Екхен, който проповядвал „учението за живите същества, измъчвани от пет яда: *гордост, страх, гняв, завист и невежество*“, които могат да бъдат победени от бога-жрец *Бяла светлина*³⁰. (срв. с Божествената природа, олицетворявана от „изначалната ясна светлина“ в *чикай бардо*)

Шестте царства или свята, описани в „Бардо Тодол“ като измеренията, в които душата би могла да се прероди, отново срещаме в трета глава на „Зермиг“, където *Бялата светлина* съветва учителя Шенраба: „Не ходи да учиш боговете... те нямат време да слушат учението бон ... Не ходи при *асурите* (титаните), защото те са потънали в мъки от победи и поражения... Не ходи да учиш в царството на животните, защото те са...обезумели и покрити с мрак... Не ходи при *претите* (демоните),... не ходи да учиш в преизподнята..., а иди да проповядваш в царството на хората... там разпространи учението бон.“ По-късно самият Учител проповядва на хората от страната Олмо (според авторите Елам): „Прилагайте усърдие, владейте законите, отдавайте се на съзерцание, учете се на мъдрост, извършвайте молебствия, ...проявявайте сила, притежавайте знания! Избявайки се от петте яда, вие се избавяте от кръговрата на битието.“³¹

В тази духовна концепция отново откриваме основната идея за освобождаващата мъдрост, проповядвана в Тибет много преди

навлизането на будизма. В своята книга „Бон и маздаизъм“ Б. И. Кузнецов издига хипотезата, че в дълбока древност цивилизациите на Шумер, Елам и долината на р. Инд са представлявали единно културно пространство и разпространените по техните земи вярвания са се считали за форми на една и съща вяра, която той идентифицира с иудейската религия за Единия Бог. В своите разработки той отбелязва изследванията на А. Франке³², който също привежда множество примери в търсене на доказателства за връзката между бон и евангелското християнство, като например притчи с евангелско съдържание, приписвани на Шенраб, както и неговото пророчество за идването на „добрия учител“³³, чрез когото силите на доброто ще надделеят над злото³⁴.

Кузнецов също така анализира връзката между съществуващите в руския език иранизми и някои религиозни елементи в култа на източните славяни, като, например, поклонението пред слънцето и небесния бог Ярило, чийто идентичен паралел открива в култа към Дионис, „който има тракийски произход и е родствен на иранския.“³⁵ Общи идеологични елементи с проповядваното от Заратустра учение той открива и в монотеистична концепция на славяните в крайдунавските земи, за които византийският историк Прокопий пише, че вярват в един Бог, Творец на света, който е и единствен Господар над всичко съществуващо³⁶.

Линията на разсъждения, очертана от Кузнецов, намира подкрепа и развитие в статията на Андрей Иванников „Тибето-ирански ключ към природата на Йаджудж и Маджудж от Корана“³⁷. В нея авторът проучва произхода на теонимните двойки в тибетската тантристка традиция Ядуд и Мадуд в паралел с ислямските демонични имена Йаджудж и Маджудж, наречени в Стария Завет Гог и Магог. Като изключва възможността за пряко заимстване на теонимите, поради факта, че в креационното начало на исляма и манифестационния принцип на тибетския будизъм се срещат двата противоположни полюса на евразийската сакралност, авторът поставя хипотезата за общия автентичен извор на религиозните представи, отразени във фонетичните и типологичните сходства на демоничната двойка.

А. Иванников се спира на тантристкото начало в тибетския будизъм, привнесено от Шенраб и Падмасамбхава, които счита за носители на древна и непрекъсната религиозна традиция с център в земите западно от Тибет, населявани от източно-иранските народи. Той

допуска, че терминологията на бон е съхранила във вид на преки заемки някои ирански термини, впоследствие и будистки такива, като именно такава пряка заемка се явява иранската дума „дуд“, която стои в основата на съпоставяните теоними, и в съвременните персоезични народи означава „дим“. Авторът разглежда негативния символизъм на дима у персите през призмата на биномията *оташ-гуд* (огън-дим), в чиито понятия огънят е символ на абсолютното положително начало – светлина, яснота, живот, докато димът олицетворява отрицателното – тъмнина, мрак и смърт. В огнепоклонничеството на иранците той открива не само елементи на историческия зороастризм, но и още по-дълбоки архетипни слоеве на арийската сакралност, на чийто фон зороастризма се явява вторичен като културно проявление на архетипа³⁸.

В потвърждение на своята хипотеза за индоевропейския произход на думата „дуд“ в тибетския език, А. Иванников прави сравнение с индийската дума „мара“, която самите тибетци считат за аналог на „дуд“, а в Индия с това име се нарича демонът на смъртта. Той отбелязва, че в индоевропейските езици фонетичните аналози на индийската „мара“ и персийския „дуд“ образуват редица думи, означаващи дим, завеса (физическа или умствено-психическа), или смърт. Така например аналози на „мара“ са: марево (рус. мараня, мъгла), мрак (рус., бълг. мрак), марать (рус. цапам, калям), морить (рус. тровя, моря), смърть (рус. смърт), мор (рус., бълг. мор); от „дуд“ – чад, дым (рус. дим, пушек), shadow (англ. сянка), tod (нем. смърт), death (англ. смърт) и др. В тази линия на разсъждения авторът посочва и името на древноегипетското божество Тот, което също има връзка със задгробния свят, както и древноегипетското местообиталище на душите на мъртвите Дуат, което според него говори за излизане извън пределите на индо-иранската традиция и насочва към един още по-древен или даже изначален пласт на сакралност³⁹.

До подобни изводи стига и Н. Л. Жуковска в своята монография „Ламаизмът и ранните форми на религията“, според която някои специфични черти и образи в тибетския будизъм пряко или косвено водят началото си от „най-древните религиозни представи и идеи, присъщи на човешката мисъл на най-ранните етапи от нейното развитие.“⁴⁰ Авторката подробно разглежда един от свещените атрибути в тибетския будизъм – мандала, който освен множеството си ритуални приложения в медитативните практики на ламаистите, представлява и пространств-

вена диаграма на Вселената и е свързана с тантристкото начало в будизма. Общият вид на мандала представлява кръг, вписан в квадрат, който на свой ред също е вписан в кръг. Вътрешният кръг схематично представлява лотус, а квадратът, в който е вписан е строго ориентиран по четирите посоки на света. Всяка от тях се бележи с определено цветно поле от вътрешната страна на квадрата – бяло (изток), червено (запад), зелено (север) и жълто (юг). За източните страни, в които будизмът се е разпространил по-късно, е характерна и пета част на света – център със син цвят⁴¹.

На базата на детайлния анализ на елементите и практическите аспекти на мандала в различните форми на будизма, включени в монографията, открихме, че в „Чениид бардо“ на Тибетската книга на мъртвите експлицитно е отразен мандала в неговата тантристка езотерична традиция⁴². Н. А. Жуковска отбелязва, че в индуистките тантри по аналогия се използват схеми, наречени *янтри*, като именно този факт е породил множество теории относно възможните исторически прототипи на мандала. Една от тях е на немския изследовател З. Хумел, който счита, че прототип на мандала са били меглитни съоръжения на територията на Тибет, свързани със специфични религиозни мистерии. Сред целите на научната експедицията на видните учени Ю. Н. Рьорих, Дж. Тучи и А. Франке в началото на миналия век е било и откриването и изследването на тези мегалитни съоръжения. Според мнението на З. Хумел, първоначално мандала е отразявал слънчево-лунния календар и свързаните с него традиции, проследими в евро-азиатския културно-исторически ареал⁴³. Френският учен А. Леруа-Гуран счита, че в древността селищата, храмовете и жилищата на хората са се строили според принципа на мандала като умален модел на Вселената. Това се отнася не само за вътрешната постройка на храмовете и цялостната подредба на сакралните комплекси в Индия, Бирма и Тибет, но също така е характерно и за съоръженията от подобен тип в съвсем отдалечени краища на планетата, например древномексиканските култови постройки⁴⁴.

Универсалността на изходните начала в теологиите на различните етноси от Евроазиатския континент отразява трансмисията на религиозни идеи и вярвания и общия корен на техните религиозно-философски системи. Задълбоченото изследване на идеологичното влияние, което Изтокът е получавал през древността, би могло да доведе

до неочаквани открития и прозрения. Лев Гумилов отбелязва, че „съществуващата в съвременната историческа география представа за пълното отсъствие на връзка на елинската наука със страните от Далечния Изток в първите векове преди новата ера може да бъде преразгледана“⁴⁵ и изказва твърдението, че през древността географските познания в Тибет, както и религиозните, са били заимствани от западните земи⁴⁶.

Ако в светлината на горните разсъждения потърсим извора на идеята за свещения гносис, който способства раждането в по-висши духовни измерения, отразена експлицитно в Тибетската книга на мъртвите, то не бихме могли да пренебрегнем свидетелството на известния древен автор Климент Александрийски (II – III в. от н. е.), който съобщава, че „наставлението и просвещението се нарича от елинските философи *възраждане*“⁴⁷ и че „елините обожествявали гностичния живот, макар и да не знаели как да го достигнат“⁴⁸. По същия начин призивът на бонския учител Шенраб за търсене на освобождаващата мъдрост, стъпва върху същата духовна истина, която у древния автор намира своето образно тълкувание: „Мъдрата душа е като чиста девица, осъзнала своята затьналост в мирското незнание; тя запалва светилника си, пробужда ума си, осветява тъмнината и гони незнанието навън, и в своето търсене на истината очаква дохождането на Учителя.“⁴⁹

II. Тибетската книга на мъртвите и съвременната психология

През 1938 г. проф. Карл Густав Юнг (1875 – 1961) написва своя знаменит психологически коментар към Тибетската книга на мъртвите, който през 1957 г. бива включен в третото англоезично издание на сборника. Тибетските текстове за смъртта за първи път попадат под вниманието на Запада още през 1927 г., когато американския учен д-р Евънс-Уенц (1978 – 1965) компилира и редактира първия английски превод на „Бардо Тодол“, осъществен от тибетския преводач Кази Дава Самдуп, придружавал Александра Дейвид-Нийл в нейните пътешествия из Тибет в края на XIX в.⁵⁰

Проницателният анализ на К. Юнг демонстрира сред широките научни среди приложимостта на тибетския свещен текст извън ограничената сфера на тибетологията, и неговата значимост за антрополозите, философите и психолозите. Неговата психологическа гледна

точка поражда значителен интерес и сред не-академичните среди и пряко повлиява на тълкуванията на някои от по-късните преводи на сборника. Тълкователните концепции в анализа на Юнг биха могли да се сведат до следните основни идейни акценти⁵¹:

1) Сборникът от заупокойни текстове се явява важно изложение на източната „психология“, която по-скоро би могла да се отъждестви с понятието за философия или метафизика. По аналогичен начин думата „съзнание“, която за източните народи има конотация на нещо метафизично, коренно се различава от използвания в западната наука термин, който се е ограничил до обозначаване на „психическата функция“ на индивида, без да допуска или отчита някаква взаимовръзка със съществуващ Универсален разум. Така Карл Юнг критикува превръщането на психологията в наука за феномените, разделени от техните метафизични първопричини, и за съзнанието, изолирано от неговата първоначална връзка с Вселената. Според него този парадокс почива на възприетия от западната критична философия възглед, че материята е осезаемата и познаваема реалност, докато самият автор твърдо заявява, че материята е просто хипотеза, или символ за нещо непознато, което би могло да бъде както нещо духовно, така и самият Бог. Той счита, че науката е извършила „интелектуален грях“ като е изопачила името на върховния принцип на реалността и съществуването, който независимо дали бива назоваван като Бог, материя, енергия или нещо друго, в своята същност остава неизменяем, докато биват променени само символите, които хората употребяват за него.

2) Тясно свързан със съзнанието е интелектът, който съвременната психология интерпретира като умствена функция, зависима от състоянията на душата и обуславяна от множество субективни обстоятелства, както и от влиянията на околната среда. Според Юнг това възприемане на ума като нещо индивидуализирано, дори спорно, също както и душата, го лишава от неговия универсален характер и изначален космичен аспект. Той настоява, че всичко, което човек чувства, мисли или възприема е психически образ и това е единствената категория на съществуване, за която личността има пряко знание, тъй като нищо не може да бъде известно, ако първо не се прояви като образ в нашето съзнание⁵². Само този вид съществуване е непосредствено потвърждаемо, и то до такава степен, че ако светът не приеме формата на психически образ, то той на практика не същест-

вува. Това разбиране с много малки изключения⁵³ отсъства напълно в западната философия. Според Юнг Изтокът се базира на психическата реалност, или казано с други думи, на съзнанието като главното и единствено условие за съществуване. По този начин източното познание се превръща по-скоро в психологически или личностен факт, отколкото в резултат от философски разсъждения. То е типично интровертна концепция, контрастираща със също толкова типично екстревертната концепция на Запада, в чиято философия интровертността е нещо несвойствено, патологично, или спорно. Фройд го отъждествява с автоеротично, нарцистично поведение на ума. На Изток, обаче, твърде ценената от западните философи екстревертност, бива третирана като илюзорна жажда, като верига, теглеща към самсара – кръга на страданията.

За западната психология съзнанието представлява менталното функциониране на душата, докато безличният Универсален разум спада по-скоро към сферата на философията, и то като останка от изначалната човешка душа. В източните разбирания съзнанието е космически фактор, същността на екзистенцията, и оттам – съществена причина за придобиване на мъдрост и познание за света. Според Юнг на Изток не съществува конфликт между религията и науката, тъй като не съществува наука, базирана на акумулирани факти, както и религия, основана само на чиста вяра; там той идентифицира религиозно познание и познавателна религия.

3) В представите на западната религия човек е несъизмеримо малък, а Божията милост е всичко, и от това произтича напълно разбираемото подценяване на човешкото съзнание. Изтокът, обаче, твърди, че човек е Бог и е призван да се върне в това свое изначално състояние, като в себе си открива единствения гарант за своето духовно усъвършенстване и вярва в „само-освобождението“. По този начин съзнанието придобива най-голяма важност; то може да се издигне до състоянието на всепроникващия Дух, или същността на Буда.

Юнг третира това разбиране като основния психологически предразсъдък, който пропига цялото същество на източния човек, и се просмуква във всичките му мисли, чувства и дела, без значение каква вяра изповядва. Той отбелязва, че по същия начин в разбиранията си западния човек по природа е християнин, без значение към коя християнска деноминация принадлежи. Крайността, която той изповядва

е, че вътре в себе си той е малък, почти незначителен и чрез страх, покаяние, обещания, смирение, добри дела и славословия трябва да предразположи към себе си Великата сила, която е напълно извън него самия. Обратно, будизмът изтъква, че дхарма или законът, истината, водителството, се намират не някъде другаде, а именно в просветения ум. По този начин на подсъзнанието се приписват такива способности, които Западът отдава на Бога. Трансцендентната функция показва колко е прав Изтокът в предположението си, че комплексното преживяване на дхарма идва отвътре, т. е. от подсъзнанието. Това акцентира върху интроспекцията, която лежи в основата на източната антропология като важен източник на духовна информация и водителство.

5) Юнг изтъква, че Западът все пак е почерпил нещо от Изтока, и това е разбирането, че душата съдържа в себе си достатъчно съкровища, които не е нужно да издирва навън, и е възможно себеразвитието без божествена намеса. Според него обаче западният човек не би могъл да се заеме с това амбициозно начинание, ако преди това не победи своята духовна гордост и богохулна самоувереност. Това би могло да стане само, ако новото поведение бъде дълбоко обвързано с християнските ценности, а източната интровертност бъде потърсена не извън, а вътре в човека, в неговото подсъзнание. Поради своя страх от подсъзнателното и съпротивителните сили, западният човек се съмнява в това, което за Изтока е твърде очевидно, а именно, способността за само-освобождение на интровертния разум. Обикновеният човек е толкова дълбоко впечатлен от истината за своето вътрешно затворничество и ограничение от собственото си съзнание, че е готов да признае съществуването дори на неща, непознати за него, назовавайки ги „подсъзнание“. По този начин универсалният и метафизичен мащаб на ума бива стеснен до тесния кръг на индивидуалното съзнание, което напълно признава своята почти неограничена субективност и инфантилно-архаична склонност към необмислени проекции и илюзии. Поради страх от неконтролирана субективност много научно настроени хора дори жертват своите религиозни или философски познания и компенсират загубата на своя жив вътрешен свят като се обграждат с планини от факти и подхранват суетната надежда, че това натрупване на факти би могло да състави едно значимо цяло, което да осмисли собственото им съществуване.

6) Юнг анализира интровертното поведение към подсъзнанието, което се отличава с акцент върху априорните факти на умственото

възприемане. Според съвременната психология аперцепцията се състои от две фази, първата от които е перцепцията на обекта, а втората е асимилирането на възприетия образ през призмата на предварително съществуваща схема или концепция, чрез която дадения обект бива „схванат“. Тъй като душата не е напълно лишена от качества, а представлява строго дефинирана система, съставена от конкретни състояния и специфични реакции, всеки нов образ, било той възприятие или спонтанна мисъл, поражда асоциации, които се извличат от хранилището на паметта. Този скок в осъзнатото, който генерира сложната картина на „впечатлението“, според Юнг не е нищо друго, освен вид интерпретация. Подсъзнателната предразположеност, от която зависи качеството на впечатлението той нарича „субективен фактор“. Според него Изтокът различава животинските душевни състояния, които са истинското подсъзнание, включващо инстинктите и полу-психологичните ментални дейности, но това, което бива определяно като „висше съзнание“, никога не се отъждествява с първото впечатление. Обикновено е необходимо да се премине през един твърде мъчен процес на потвърждаване, сравняване и анализ, които да модифицират и настроят непосредствените реакции на субективния фактор.

От тази гледна точка, за съвременната западна наука е почти богохулно твърдението, че човек носи в себе си своето лично освобождение. Нищо в западната религия не насърчава идеята за себеосвобождаващата сила на ума. Същевременно една сравнително по-нова форма на психологията – „аналитичната“ или „комплексната“ психология, се изправя пред вероятността в подсъзнанието да съществуват определени процеси, които посредством своя символизъм да компенсират дефектите и компликациите на съзнателното поведение. Когато тези подсъзнателни компенсаторни механизми биват изведени на съзнателно ниво посредством аналитичния метод, те предизвикват такава промяна в съзнателното поведение, че според автора може да се говори за ново ниво на разум.

Процесите в подсъзнанието почти никога не могат да достигнат до разума без техническа помощ, но когато бъдат изведени на повърхността, те разкриват съдържание, което предлага поразителен контраст с общия поток на осъзнатото мислене и чувстване. Именно поради това те имат компенсиращ ефект, чието първо проявление обикновено е конфликт, тъй като съзнателното поведение се съпротивлява на натрап-

ването на явно несъвместими и несвойствени елементи. При нормални обстоятелства всеки конфликт стимулира дейността на разсъдка за създаване на удовлетворяващо решение. Обикновено в нашето общество разумната гледна точка арбитранно отсъжда против несъзнателната, тъй като всичко произтичащо отвътре предубедено бива разглеждано като по-нисше или погрешно. При метода на аналитичната психология се приема, че очевидно несъвместими елементи няма да бъдат потискани в бъдеще, и че този конфликт ще бъде приет и преживян. В началото всяко решение изглежда невъзможно, и този факт също така трябва да бъде понесен с търпение. Така създаденото очакване, според Юнг, „групира“ подсъзнателните процеси, или казано иначе, предизвиква нова компенсаторна реакция в подсъзнанието. Тази реакция, която често пъти се проявява в сънищата, на свой ред бива осмислена от разума. По този начин той се сблъсква с нов аспект на душата, който поражда различен проблем или модифицира някой стар по един неочакван начин, като тази процедура продължава докато първоначалният конфликт бъде разрешен по задоволителен начин.

Този процес Юнг нарича „трансцендентална функция“, като същевременно го третира и като метод, тъй като определя произвеждането на подсъзнателни компенсации като спонтанен процес, а тяхното осъзнаване като метод. Функцията се нарича трансцендентална, понеже подпомага преминаването от едно душевно състояние в друго чрез взаимна конфронтация на противоположности. По този начин западната психология успява да открие достъп до онова ниво на съзнание, към което е насочено посланието в Тибетската книга на мъртвите, и което е матрица на всички онези схеми, характеризиращи аперцепцията.

7) Ролята на подсъзнанието в живота на човека е основен акцент в теорията на Юнг. Той го идентифицира с матричния разум, на когото е присъща креативността. В него се раждат мисловните форми, така, както в сакралните текстове това свойство се приписва на Универсалния разум. Понеже формите или схемите на подсъзнанието са независими от времевия фактор, и могат да бъдат отнесени към вечността, те носят едно особено чувство на безкрайност, неопределеност и единство, когато биват осъзнати с разсъдка. Чрез трансцендентната функция човек не само получава достъп до Висшия Разум, но също така лично преживява възможността за само-освобождение. Според автора, обаче,

човек не може волево да управлява своите подсъзнателни компенсаторни механизми, нито да ги насочва. За Изтока този изключително важен факт изглежда недостатъчно осъзнат, но именно той дава психологическото оправдание на западното съзнание, което притежава една почти пронизателна интуиция за съдбоносната зависимост на човека от някаква „тъмна“ сила в него самия, която би трябвало да сътрудничи на разума. Когато поради някакви причини това не се осъществи, човек неминуемо изпада в неадекватност, дори и в най-обикновените си дела. Могат да възникнат проблеми с паметта, координацията, интереса или концентрацията, които да доведат до сериозни последици. Зависимостта и уязвимостта на човека от собственото му подсъзнание по един естествен начин го кара да отбягва тази своя „слабост“. По този начин той насочва погледа си навън, което Юнг интерпретира като вид екстроверсия, чрез която човек търси сигурност посредством доминиране в личното си обкръжение. Този вид екстроверсия върви ръка за ръка с недоверието във вътрешния човек, ако въобще има разбиране за неговото съществуване.

Юнг посочва изхода в овладяването на подсъзнанието посредством идентифициране с него. В това идентифициране той открива източния еквивалент на западния фетиш за пълна обективност и сляпото придържане към дадена идея или цел за сметка на пълната загуба на вътрешния живот. За източния мироглед тази пълна обективност е ужасяваща, тъй като тя се равнява на почти пълно идентифициране със самсара. В източните разбирания вътрешният човек винаги е оказвал толкова твърд контрол над външния, че светът не е имал никакъв шанс да го изтръгне от неговите духовни корени. На Запад външният човек е придобил господство до такава степен, че се е отчуждил от най-интимното си естество. Единоумислието, единството, неопределеността и вечността са останали прерогативи на Единия Бог, а човекът е останал малък, нищожен и по същество – грешен.

Карл Юнг вижда недостатъци и в двете концепции, които въпреки че си противоречат, имат своите психологически основания. Той ги разглежда като едностранчиви поради факта, че не отчитат и анализират онези фактори, които са извън границите на техните типични поведенчески модели. Едната от тях подценява света на съзнанието, а другата – този на Общия Разум. Като резултат на това и на двете убягва половината от вселената поради тяхната крайност. Техният живот е отделен от реал-

ността и лесно би могъл да се превърне в изкуствен или нечовешки. По този начин едностранчивостта създава твърде подобни форми на монашество и в двата случая, като гарантира както на отшелника, който се е отделил от всички грижи и радости на живота, така и на учения, който се е превърнал в духовен аскет, преследвайки своите цели и магия за обективизъм, неизбежна праволинейност на предназначението.

Следвайки насоките, които Юнг очертава, Робърт Уикс прави собствена интерпретация на философията, отразена в Тибетската книга на мъртвите като универсално терапевтично средство за персонална промяна⁵⁴. Той определя като условна форма на смърт сблъсъка между собствените на личността модели на очакване и реакция към дадени обстоятелства, които често пъти водят до почти мъртвешка инертност и безразличие към преживяванията. В доктрината, отразена в „Бардо Тодол“ Уикс вижда последователност от практически инструкции, които се доближават до целите на психотерапията и могат да доведат до освобождаване на личността от нейните вътрешни окови и страдания, често пъти съществуващи под формата на подсъзнателни наклонности, проявени като незнание, незадоволими желания, завист, ревност или агресия. В описаните ужасяващи преживявания и повтарящи се възможности за просветление и спасение, авторът съзира едно познато и разумно послание, облечено в религиозни термини, а именно, че човек, който не потърси положителна промяна във вътрешния си живот е осъден болезнено да повтаря грешките си. Той счита, че различните личностни типове могат да открият своето отражение в различните фази от бардо: по-просветлените хора ще се идентифицират с образите от мирните състояния, докато агресивните и егоистично настроените ще почувстват близки виденията от по-долните адови измерения. В този смисъл той определя Тибетската книга на мъртвите като психологически документ, характеризира различните персонални стилове в символичен и сбит, но невероятно реалистичен вид. В непрекъснато повтарящата се инструкция, водеща душата към разпознаване на образите като собствени психологически проекции той вижда освобождаващото действие на осъзнатата истината, че божествените или демонични отражения в човека са също толкова веществени, колкото и трептящото отражение във водата. Възприемането на божествата и олицетворяванията от тях егоцентрични сили на невежество, гордост, завист,

ревност и желание като „празни“ и илюзорни води до прозрението, че психичните сили, които предизвикват лично страдание нямат собствена веществена реалност.

Това схващане за практическата насоченост на посланието в Тибетската книга на мъртвите напълно съвпада с научното мнение на американския ориенталист Р. Еквол, според когото религиозната доктрина на бон „е насочена преди всичко към успеха, здравето и защитата от зло именно в този живот, като същевременно убежището на небесата е от второстепенен интерес за нея.“⁵⁵

В ключовия момент от посланието на „Бардо Тодол“ – прераждането, Юнг вижда символ на единството между двете противоположности – съзнанието и подсъзнанието, постигнато чрез метода на трансцендентната функция. Тъй като тя води до разширяване на съзнанието чрез прибавяне на доскоро подсъзнателни елементи, новата личност се отличава с по-голяма прозорливост, което се символизира от по-ярката светлина, контрастираща с относителната тъмнина на предишното състояние. Робърт Уикс формулира същия извод като потвърждава, че между западната психоанализа и тибетската будистка концепция за прераждането съществува тясна връзка, тъй като успешната психотерапия води до ново раждане на личността. В описанието на етапите на бардо, което започва с познаването на „ярката светлина“ – символ на Божествеността, ученият открива реминисценция от старозаветната концепция за падението на човека, което започва с идеалното състояние на пребъждане в Божествените обиталища и преминава последователно през отделяне от това състояние и постепенното завръщане в него. В този смисъл той намира привидно чуждата на западното съзнание „Книга на мъртвите“ близка до неговата духовна чувствителност. В нея се разкрива дълбоко залегналото послание, че човекът, като креативен субект, може да бъде източник на своите желания, интерпретации, преоценки, радости и страхове, и да постигне новородение не в един откъснат живот, а в настоящото си съществуване, ако и това новородение да се осъществява поэтапно.

Съвременната интерпретация и практическа стойност на Тибетската книга на мъртвите е поредното доказателство за универсалността на закодираното в древната книжнина духовно послание. И нагледен пример за проникателния поглед, който успява да открие знание и

мъдрост във всичко, до което се докосне. За повечето непросветени читатели „Великото освобождение чрез слушане в бардо“ си остава един странен разказ за невероятните и небивали преживявания на душата в отвъдното, изпълнен с твърде сложни образи и видения, облечени с твърде абстрактни имена. Често пъти противоречието бива лековато преодоляно с позицията на невежеството и нежеланието за задълбочаване в нещо непознато и херметично. Скритото послание бива удавено в и без това неясния и изпълнен със странности будистки канон, чиито корени са непознати даже и за мнозина от неговите последователи. Това е продиктувано от склонността на съвременния човек да търси готови решения и рецепти за своето битие и екзистенциални проблеми. От практикуващ духовни истини и състояния, той се превръща в имитиращ техните проявления, и в същността си остава недокоснат от трансформиращата природа на духовното усъвършенстване.

Следователно за човека, чиито търсения прекрачват рамките на будизма и неговите „декори“, заедно с етикетите на религията и доктрината, и който жадува познаване на Божествения образ и естество в себе си, дори привидно неразбираема книга като „Бардо Тодол“ би могла да се превърне в извор на мъдрост. Защото по силата на вярата за онзи, който се стреми да открие Живота и Първоизточника във всяко нещо, образите и символите оживяват, и от прегради за ума и сетивата се превръщат в духовни послания. В този смисъл Книгата на мъртвите е книга за живота на душата и за скритите в нея сили и потенциали. Тя е разказ за свободния избор и пътя към раждането на Новия Човек.

ЛИТЕРАТУРА

1. **Арутюнов, С. А., Н. Л. Жуковская.** Бон-синтоистские параллели. – Мифология и верования народов восточной и южной Азии. Наука, 1973.
2. **Гумилев, Л. Н. и Б. И. Кузнецов, Бон.** Древняя тибетская религия. – Доклады ВГО, вып. 15: Етнография. Л., 1970.
3. **Гусева, Н. Р.** Религиозная обрядность в жизни индусской семьи. – Мифология и верования народов восточной и южной Азии. Наука, 1973.
4. **Жуковская, Л. Н.** Ламаизм и ранние формы религии. Москва, 1977.
5. **Иванников, А.** Тибето-иранский ключ к природе коранических „Иаджудж и Маджудж“, 2000. <http://20rituals/Von/тибето-иранский/ключ.htm>.

6. **Климент Александрийский.** Строматы. Санкт-Петербург, 2003.
7. **Кузнецов, Б. И.** Древний Иран и Тибет (История религии Бон). Евразия, 1998.
8. **Мейтарчиян, М.** Погребальные обряды зороастрийцев. Москва, 2001.
9. **Федотов, Ал.** Дидактичната традиция в тибетската поезия. София, 2002.
10. **Федотов, Ал.** Пътешествие в отвъдния свят: историята на Чойджид-Йогини. София, 1992.
11. **Фол, Ал.** История на българските земи в древността. София, 1981.
12. **Шапошников, А. К.** Древнеегипетская книга мертвых. Слово устремленного к Свету. Москва, 2002.
13. **Bendann, E.** Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites. London, 1930.
14. **Evans-Wentz, W.Y.** The Tibetan Book of the Dead. Oxford, 1957
15. **Grof, Stanislav & Joan Halifax.** The Human Encounter With Death. New York, 1978.
16. **Houston, John.** The Tibetan Book of the Dead. Texas, 1997
17. **Huarui Dongzhi.** Birth and Burial Ritual Unique to Labrang. – China's Tibet Vol. 9, No 1. 1998.
18. **Li Rong.** Tibet's Sky Burial Lives on to Link Death and Nature. – New York Times, July 12, 1999.
19. **Lin Xinreng.** Zhonghua fengsu daguan. Shanghai. 1991.
20. **Wicks, Robert.** The Therapeutic Psychology of „The Tibetan Book of the Dead“. – Philosophy East and West, 1997, Vol. 47, No. 4.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Bendann, E.** Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites. London, 1930, pp. 11–17.

² По-подробно вж. **Кузнецов, Б. И.** Древний Иран и Тибет (История религии Бон). Евразия, 1998; Гумилев, Л. Н. и Б. И. Кузнецов. Бон. Древняя тибетская религия. – Доклады ВГО, вып. 15: Етнография, Л., 1970; Мейтарчиян, М. Погребальные обряды зороастрийцев. Москва, 2001.

³ Аналогични напътствия срещаме в средновековния европейски сборник „Ars Moriendi“ („Изкуството на смъртта“), основен аспект в който се явяват указанията за поведението на умирация в последния час. Той, както и неговите близки биват насърчени ясно и с духовно разбиране да приемат приближаващата смърт, за да може душата да влезе без съпротива в отвъдния живот. Раздражителността, агресивността, импулсивността, алчността и похотта се

считат за препятствия пред настъпването на смъртта и последващото възкресение. Виденията на Божеството и елементите от небесния свят, чувството за благословение, изкупление и спасение, се тълкуват като признаци за завръщане към Божественото начало. Grof, St. & J. Halifax. *The Human Encounter With Death*. New York, 1978, p. 113.

⁴ **Lin Xinreng**. *Zhonghua fengsu daguan*. Shanghai, 1991, p. 571.

⁵ Пак там.

⁶ За китайските власти „небесното погребение“ все още остава странен ритуал на един примитивен народ. Въпреки че през 1960 и 1970 г. то е забранено със закон заедно с почти всички религиозни дейности, тибетците отново получават ограничени права за практикуване на религиозни церемонии през 1980 г. Li Rong. *Tibet's „Sky Burial“ Lives on to Link Death and Nature*. – *The New York Times*, July 12, 1999.

⁷ Вж. **Kvaerne, Per**. *Tibet Bon Religion: A Death Ritual of Tibetan Bonpos*. Leiden, 1985.

⁸ **Кузнецов, Б. И.** Древний Иран и Тибет (История религии Бон), 11–12.

⁹ **Мейтарчиан, М.** Погребальные обряды зороастрийцев. Москва, 2001, 1–10.

¹⁰ Цит. по **Lin Xinreng**. *Zhonghua fengsu daguan*. Shanghai. 1991, p. 572.

¹¹ Срв. **Snellgrove, D. H. Richardson**. *A Cultural History of Tibet*. London, 1968, pp. 29–30.

¹² **Федотов, Ал.** Дидактичната традиция в тибетската поезия. София, 2002, сс. 38–42.

¹³ Пак там.

¹⁴ **Фол, Ал.** История на българските земи в древността. София, 1981, с. 116.

¹⁵ Пак там.

¹⁶ **Федотов, Ал.** Пос. съч., 38–42.

¹⁷ Пак там.

¹⁸ Wicks, Robert. *The Therapeutic Psychology of „The Tibetan Book of the Dead“*. – In: *Philosophy East and West*, Vol. 47, No.4, 1997, pp. 479–494.

¹⁹ По материали на University of Virginia Library, www.lib.virginia.edu

²⁰ Вж. Detlef, Ingo Lauf. *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*, 1977, pp. 3–4.

²¹ St. Grof & J. Halifax. *Op. cit.*, p. 109.

²² В книгата на Grof & Halifax са описани физиологическите, психологическите и духовните промени, настъпили с хора, преживели състояния на смърт и възкресение в резултат на приемане на психотропни вещества, групова психотерапия, хипноза, биоенергетична терапия и др. Според данните при повечето от тези случаи се наблюдават специфични изменения в самовъзприятието и мирогледа, в ценностната система и поведението. При депресивните

и емоционално неуравновесените типове изчезват тревогата и напрежението, както и чувството за вина. Отчуждението се заменя с усещане за хармония с природата, преобладават яснотата и радостта в комбинация с добро физическо здраве. Някои от пациентите споделят, че преживяването на смъртта и възкресението сякаш е снело от сетивата им тънка пелена, която е пречела на пълноценното осъзнаване на реалността, в резултат на което сетивните им усещания са станали по-ярки и наситени. Всеобщо се наблюдава изостряне на чувствителността към музиката, природата и изкуствата, а заедно с това и повишаване на интереса към мистицизма, философията и религията. Почти във всички случаи се извършва преориентация по отношение на времето, като емоционалният акцент пада върху настоящето, а бъдещето се приема със спокойствие. Ценностите, които в миналото са били преследвани с цената на много усилия и енергия, се превръщат в маловажни, а стремежът към власт и материални придобивки изглежда детински и признак на духовна слепота. Смаляването на нереалните амбиции често се съпровожда с растяща способност за смирение.

²³ По материали на University of Virginia Library, www.lib.virginia.edu

²⁴ Основното значение на „loka“ е „място“. Латинската дума „locus“, както и английските „location“ и „locate“ произхождат от същия (санскритски) корен.

²⁵ За по-подробно описание на задгробния съд в тибетските вярвания вж. **Федотов, Ал.** Пътешествие в отвъдния свят: историята на Чойджид-Йогини“. София, 1992

²⁶ Срв. името на египетския бог Амон (ег. imn(w) [Yamana, по-късно Amana, Aman-, Amen, Amon, Amun] или imwnt [Yamauna(t)] – „невидим, незрим“) с древноиндийския теоним Yama „родствен, двоен“ и ср.-, древноиранските образи Yima, Yimак „близнаци“.

²⁷ По-подробно вж. **Bendann, E.** Op. cit., p. 166–170.

²⁸ **Гусева, Н. Р.** Религиозная обрядность в жизни индусской земли. – Мифология и верования народов восточной и южной Азии. Наука, 1973, с. 52.

²⁹ Цит. по **Bendann, E.** Op. cit., p. 170.

³⁰ Гумилев и Кузнецов. Пос. съч., с. 4.

³¹ Цит. по **Гумилев и Кузнецов.** Пос. съч., 4–5.

³² **Francke, A. H.** A History of Western Tibet. London, 1907; **Francke, A. H.** Das Christentum und die tibetische Bon-Religion. -Deutsche Forchung, Heft 5, B., 1928.

³³ За „Добрия учител“ се споменава и в т. нар. „Свитъци от Мъртво море“ с текстове на Кумранската община (I в. от н. е.), издадени в поредицата The Dead Sea Scrolls.

³⁴ **Гумилев, А. Н., Кузнецов, Б. И.** Пос. съч., с. 4.

³⁵ **Кузнецов.** Пос. съч., с. 16.

³⁶ Пак там.

³⁷ **Иванников, А.** Тибето-иранский ключ к природе коранических „Йаджудж и Маджудж“, 2000. <http://20rituals/Воп/тибето-иранский/20ключ.htm>

³⁸ Пак там, с. 7.

³⁹ Подобни аналози са: mr [mar(a), mer(a)] (староег. болен, умрял), mз – hrw [makhrw] (староег. който свидетелства истинно, т. е. починал), mors (лат. смърт).

⁴⁰ **Жуковская, Л. Н.** Ламаизм и ранние формы религии. Москва, 1977, с. 18.

⁴¹ **Жуковская, Л. А.** Пос. съч., 44–50.

⁴² Н. Р. Гусева съобщава, че произход и развитието на тантристките култове, техните исторически и етнически източници, както и пътят на проникването им в индуизма и будизма все още не са изследвани изчерпателно нито от западните, нито от индийските учени. Основна част от тантричната обрядност остава свързването на мъжкото и женското начало като най-висше средство за богопознание, което някои изследователи отнасят към древния култ на плодородието, докато други съзират ясно подчертан метафизичен характер във философската трактовка на тантристките ритуали. Гусева, Н. Р. Пос. съч., с. 62

⁴³ **Жуковская, Л. А.** Пос. съч., 53–54. По-подробно вж. Hummel, S. Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar Sage, – *Anthropos*, Wien, 1965, vol. 60, No. 1–6; Hummel, S. Der Ursprung des Tibetischen Mandalas, – *Ethnos*, Stockholm, 1958, vol. 23, No. 2–4.

⁴⁴ **Жуковская, Л. А.** Пос. съч., с. 56. По-подробно вж. **Leroi-Gourhan, A.** *Le geste et la parole*, t. I–II, Paris, 1965.

⁴⁵ **Гумилев, Л. Н.** Две традиции древнетибетской картографии. – *Вестник ЛГУ*, 1969, № 24, сс. 89–101.

⁴⁶ Пак там.

⁴⁷ **Климент Александрийски.** *Стромати* V, 15 (3).

⁴⁸ Пак там, V, 69 (6).

⁴⁹ Пак там, V, 17 (3).

⁵⁰ **Lopez, Jr. D.** *Prisoners of Shangri-La*. Chicago, University of Chicago Press, 1998.

⁵¹ *The Tibetan Book of the Dead*. Edited by Walter Y. Evans-Wentz and translated by Kazi Dawa Samdup. Oxford University Press, 1960.

⁵² Подобни идеи откриваме и в по-ранни философи, напр. Декарт (XVII в.).

⁵³ Юнг споменава като изключение философията на Шопенхауер, който според него е повлиян от будизма и Упанишадите.

⁵⁴ Вж. **Wicks, Robert.** *Op. cit.*, с. 479-494

⁵⁵ Цит. по **Арутюнов, С. А., Н. Л. Жуковская.** Бон-синтоисткие паралели. – *Мифология и верования народов восточной и южной Азии*. Наука, 1973, 5–6 По-подробно вж. R. Ekvall. *Religious Observances in Tibet: Patterns and Function*. Chicago, 1964.