ДУХОВНОСТ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ НА ИЗТОКА

сборник с доклади
от научната конференция
проведена от специалност Японистика
в Софийски университет „Св. Климент Охридски“
24 март 2017 г.

СЪСТАВИТЕЛИ:
проф. дфн Бойка Цигова
д-р Вяра Николова
Людмила Кирилова

Издателство •ПРОПЕЛЕР•

Сборникът се издава с финансовата подкрепа на
Мицубиши Корпорейшън и
Специализирана консултантска фирма АФА ООД

Mitsubishi Corporation

Mitsubishi Corporation supports this publication

АФА ООД
Специализирана консултантска фирма

© 2017 Бойка Цигова – съставителство и корица
© 2017 Вяра Николова, Людмила Кирилова –
съставителство и техническа обработка
ISBN 978-954-392-442-4

СЪДЪРЖАНИЕ

ДОКЛАДИ

Татяна Евтимова/ Tatyana Evtimova
Разсъждения върху дхарма в огледалото на приказките 7

Милена Братоева/ Milena Bratoeva
Епическите героини Сита (Sītā) и Ахаля (Ahalyā) в перспективата на хиндуисткия етически модел на съвършената съпруга (pativratā) 21

Гергана Русева/ Gergana Rousseva
Взаимовръзка и взаимопроникване на тялото и съзнанието: дъхът прана 35

Боряна Камова/ Boryana Kamova
Ценностна основа на древноиндийския варнов социален модел 55

Мони Алмалех/ Moni Almalech
Духовност и морални ценности в юдаизма: Престъпление и наказание в Стария завет 70

Александър Федотов/ Alexander Fedotoff
За приноса на Корея в разпространението на будизма в Япония 87

Александър Алексиев/ Alexander Alexiev
Обяснения на конфуцианския принцип *Жън* с помощта на фонетично съзвучие в Беседите на Конфуций 103

Яница Иванова/ Yanitsa Ivanova
Чонбукьо – Църква на Небесния Отец 117

Бойка Цигова/ Boyka Tsigova
Особености на шинтоистката ритуалност 134

Евгений Кандиларов/ Evgeniy Kandilarov
Японската публична дипломация – еволюция, стратегия и развитие 162

Людмила Кирилова/ Lyudmila Kirilova
Дзен-будизъм – духовност, религия, морал 179

Ивайло Костов/ Ivaylo Kostov
Психологически предпоставки на Източните религиозни системи при формиране на моралните ценности в съвременния свят 194

Програма на конференцията 211

Резюмета на докладите, представени на конференцията 215

ДОКЛАДИ

РАЗСЪЖДЕНИЯ ВЪРХУ ДХАРМА В ОГЛЕДАЛОТО НА ПРИКАЗКИТЕ

Татяна Евтимова

В качеството си на непреходен символен, или метафоричен език на общността, приказките са надежден извор и популярна словесна илюстрация за смисъла, който съответната общност намира в едно или друго духовно понятие. За начина, по който тя го тълкува, по който го вплита в разбирането си за своя свят и за света наоколо.

Знанието както за публичната, така и за домашната култура на общността не може да бъде пълно без разбиране, без разгадаване на нейната фолклорна енигма, на мъдростта от приказките ѝ. Тук, макар и съвсем бегло, ще се опитам да представя идеята за *дхарма*, огледана в индийския устен фолклор.

Приказките изначално преследват постигането на една основна цел – да посочат смисъл и поука, да ги обосноват извън времето и пространството, и да ги утвърдят като надежден, поддържащ авторитет – веднага ми идва на ума да заменя всичко казано с понятието *дхарма*.

Само в тази своя целева перспектива приказките се превръщат в едновременни пазители и разпространители на всичко, научено от общността – за правилата на живота, за непреходната колективна мъдрост и за

здравия разум. В индийската гносеология има специален термин, *шрути*[1], или колективното познание. С риск да бъда обвинена във волнодумство, ще си позволя да интегрирам и приказките към този безспорен източник на познание.

Да разпространяват познание съвсем не е някаква тяхна модерна или съпътстваща образователна роля, която те изпълняват „вечер край огнището“, наред с високотехнологичните и глобални механизми за обучение. Да разпространяват познание е техен същностен атрибут.

Вероятно поради това познавачите на индийското фолклорно наследство наричат разказвачите на приказки „първите бродещи гуру“ – учещи хората „на ум и разум“, още от времената на несъбраното в свещени книги и писания знание. В един от своите прочути коментари на дванайсетте основни Упанишади философът Шанкара[2], известен и с прозвището Ади Шанкарачаря[3], или „Първият Учител“, разказва (или поне така се вярва) приказката „Отвъд реката, но без себе си“.

Една вечер, докато Гуру и неговите дванайсет ученици бродели в свето поклонничество, достигнали бреговете на една река. Гуру ги предупредил: „Не припар-

---

[1] Шрути (санскр., букв. *чуто*) – термин от гносеологията на джайнизма. Един от петте вида достоверно познание, доближаващ се по смисъл до понятието „колективно познание“. Бел. авт.

[2] Шанкара (788 – 820 г.) – индийски философ, религиозен водач и поет. Бел. авт.

[3] *Ачаря* – титла, давана на видни, заслужили философи и учители в хиндуизма. Бел. авт.

вайте, тази река е коварна, погълнала е мнозина. Ще я почакаме да заспи. И помолил едного от учениците да иде да провери – дали вече е заспала или не. Ученикът взел една горяща главня от огъня и внимателно я потопил. Водата мигом просъскала и извила дим. „Свами[4], не е сега моментът, реката е будна и още как!“, задъхано съобщил ученикът. „Е, радостното е, че ти оцеля, сега ще я поизчакаме да заспи!“.

Друг ученик допълнил: „Прав е Гуру, ще чакаме, тази река е много опасна, знам го от чичо си. Беше голям търговец, продаваше сол с две магарета. Веднъж и на него му се наложило да минава оттука. Чак на другия бряг разбрал, че реката му е изяла всичката сол и дисагите му са празни. Крадла и негодница е тази река, от мене да го знаете!“.

На сутринта Гуру пак изпратил ученика на реката. Ученикът взел оставеното от вечерта на брега дърво, внимателно го потопил, но този път реката нито помръднала, нито звук някакъв издала. След добрата новина учениците тихомълком влезли във водата, хванати ръка за ръка. Стъпка по стъпка стигнали на другия бряг – щастливи, че са се справили с изпитанието. Един обаче бил все още нащрек: „Я дайте да се преброим, да сме сигурни, че сме всичките! Защото може и да не сме!“. И започнал да брои: изброил всички, но себе си пропуснал. И тутакси захлипал: „Ето, изяла е някого, Речището!“. Всички се изредили да броят, дори

[4] Свами – прозвище и обръщение към странстващ аскет. Бел. авт.

и Гуру, и все излизали с един по-малко. Налегнала ги мъка. „Какво има?“, попитал ги някакъв странник. Разказали му, а той бодро отсякъл: „След две минути ще ви върна спътника!“.

После наредил на всички да коленичат и да опрат нос в мокрия пясък. Послушали го. „А сега се изправете и пребройте колко са отпечатъците!“. Този път всички преброили до тринайсет.

Със сигурност Шанкара не е авторът на тази приказка, но тъкмо тази приказка със сигурност му е помогнала да осмисли докрай централната идея на своята философия. Когато успееш да прекосиш реката на земните обвързаности и суета и постигнеш *брахман*[5], ти губиш *атман*[6], надмогваш егото си.

Не са рядкост обвиненията към индийските книжовни творби, че са подчертано назидателни, прекалено умозрителни и като цяло – лишени от чувство за хумор. Идеалният контрапункт и отрицание на наложения оценъчен стереотип са приказките.

Ето какво разказва една южно индийска приказка за това как Тенали Рама станал придворен шут на царя на Виджаянагар[7]. В малкото селце Тенали живеело едно много умно и находчиво момче. От брахманско

---

[5] Брахман (санскр.) – ключово понятие в древноиндийската философия, висша същност и вселенски абсолют. Бел. авт.

[6] Атман (санскр.) – ключово понятие в древноиндийската философия, своето, Азът. Бел. авт.

[7] Виджаянагар – едно от най-богатите и просперираща средновековни индийски царства, намиращо се в южна Индия. Бел. авт.

семейство, казвало се Рама. Бродещ аскет, *саняси* минал оттам и останал впечатлен от остроумните му отговори. Научил го да пее и да слави боговете с химни и му заръчал: „Иди в Храма на Кали, повтори наученото милион пъти и тя ще се яви. Ще ти даде каквото пожелаеш, но при едно условие – ако не се изплашиш от вида ѝ!“.

Звездите посочили точния ден, Рама отишъл в храма и изпълнил заръката на *саняси*. Появила се и страховитата Кали – двуръка, с хиляда, кое от кое по-грозни лица. Рама избухнал в неудържим смях. Богинята била не по-малко стъписана: „Как дръзваш да ми се смееш в очите, ти малък обеснико?!“.

„О, Велика Майко, ние хората, имаме само по един нос и пак едва смогваме да го избършем. Ами ако ти настинеш и хванеш хрема, как ще успееш да се изсекнеш само с две ръце при тия хиляда носове?!“. Кали се разлютила: „Задето ми се присмя, от сега нататък смехът да ти е прехрана! Ще станеш *викатакави*[8], ще станеш един шут!“.

„О, Майко, страхотно! Та ти току-що изрече същински палиндром[9] – *ви-ка-та-ка-ви*, *ви-ка-та-ка-ви* – звучи по еднакъв начин и отпред назад и отзад напред!“. Страшната Кали се възхитила от ума на момчето, което

---

[8] Викатакави (санскр.) – придворен шут и поет. Бел. авт.

[9] Палиндром (грц.) – езикова фигура – дума (число, израз), която се чете еднакво отляво надясно и отдясно наляво (в зависимост от типологията на писмото, посоката може да е обърната, а буквите да са срички). Бел. авт.

превърнало в смешка дори нейното проклятие! И добавила: „Е, умнико Рама! Да, ти ще бъдеш шут, но ще бъдеш шут на самия цар!“.

Историите на Тенали Рама илюстрират как често пъти индийските приказки поучават чрез директно осмиване – използват един много действен механизъм на наратива, какъвто е „буквализирането“ (както на текста, така и на ситуацията), като го превръщат в източник на неподправен комизъм (по Рамануджан 1991:xxix). Ето как.

Разправят, че когато разгневеният цар на Виджаянагар изгонил от двореца своя шут Тенали Рама с думите „Да не съм ти видял очите повече!“, на другия ден същият се появил в покоите на царя с една делва на главата. А пък когато една досадна жена го помолила да ѝ обясни как точно е изгорял дворецът в столицата на демона Равана, Рама взел една главня, подпалил колибата ѝ и казал: „Ами, ей така!“.

Приказките приемат и обговарят в буквален смисъл дори метафори. Подобно „буквализиране“ на стилистичната фигура води до „оживяване“ на инак неуловимите за първичните сетива чувства и мисли. „Буквализирането“ им вдъхва живот, те се превръщат в живи същества като самите нас. Приказката е сякаш едно живо общество от думи. Това общество е извоювало правото си на живот със самата поява на приказката и може да продължи да живее, само ако тя непрекъснато се разказва.

Приказките трябва да бъдат разказвани, а защо не „приказвани“, за да живеят. Иначе умират. Убива ги онзи, който не ги разказва. Говори се, че имало един, бил сладкодумец и знаел много приказки, но все отказвал да изпълни молбата на приятелите си и да им разкаже поне една. Тогава приказките, които живеели в корема му, се разгневили и се наговорили: „Че то това живот ли е? Нашият живот е навън, сред хората! А този ни държи тук затворени, не ни разказва на никого и ни погубва! По-добре ние да погубим него! И да отидем да живеем при друг! При някой, който ще ни разказва!“. Речено-сторено: през нощта, докато човекът спял, всички приказки до една излезли навън и го убили.

Дали лично или колективно, дали придобито или наследено, познанието трябва да бъде споделяно. Още повече – познанието и мъдростта, съдържащи се във фолклора. Народните приказки са онази ословесена *амрита*[10], онази „жива вода“, която поддържа и „преражда“ отново и отново всяко едно общество, като създава у членовете му спойващото чувство за принадлежност.

Фолклорът е надежден източник за светогледа на общността. Разпръснатите из цяла Индия *дхармасала* и *чхатти,* подобно на нашите ханове и страноприемници, са служели през вековете и до днес като „интерактивна паниндийска информационна система“ (Чо-

[10] Амрита (санскр.) – божествен нектар, напитка, даряваща безсмъртие. Бел. авт.

удхри 1985:v) за обмен на мъдрост и поучения. В тях приказките наистина оживявали и мигрирали от поколение на поколение, през времена и пространства. Преживели до днес, стигнали и до нас. И продължават да са източник на любопитство дори за съвременните високообразовани и технологично ориентирани люде.

Сигурно не е трудно да се намери професор астроном, който да се захласва като дете по вълшебните приказки за това как бог Сома напада Луната и я изпива до дъно, пропускайки ги отвъд научното си познание за фазите на Луната и Слънчевите затъмнения.

По силата на същия детски примитивизъм, извън аналемите и констелациите върху тях, той ще слуша с широко отворени очи и за *гаи хора*, или *Пътя на кравите*, които всяка нощ преминават по небето и оставят след себе си диря от стелещ се между звездите бял прах. А на другия ден може да изнася академична лекция за Млечния път като спираловидна галактика с лещовидна форма, с диаметър между 100 и 120 хиляди светлинни години, съдържаща между 100 и 400 милиарда звезди.

В Кашмир, първото „държавно пространство“ на будизма в Индия, разказват приказка за това как един юноша тръгнал по Пътя на *дхарма*. Владетелят на Кашмир бил всеотдаен последовател на учението на Буда, такива били и почти всичките му поданици, и затова земята му била осеяна с будистки обители, *вихара*. Ала синът на един от съветниците му упорито отказвал да

се отрече от *хиндудхарам*[11] и да и да поеме по спасителния Път на Буда. Бил непреклонен, оставал глух за бащините набожни клетви и съвети, дори заплашил, че ще напусне дома си, но ще остане предан на вездесъщия *брахман*.

Вместо да порицае верния си съветник за неспособността му да преклони волята на младежа, владетелят казал: „Остави го на моите грижи, аз ще му помогна да намери светлината!“. И заживяло момчето недалеч от царските покои. Една вечер царят го повикал, дал му един запален светилник, *дипак*, и му наредил: „Занеси този *дипак* на баща си, но на сутринта те искам пак тука! И много внимавай вятър да не угаси пламъка! Инак ще бъдеш посечен на място!“.

Младежът тръгнал, а по петите го следвали двама войници, готови във всеки момент да изпълнят царската воля. Вятърът спирал дъха му, а от бързия ход юношата го усещал като истински ураган. Запъхтян стигнал до дома си. Баща му се втурнал да го прегърне, но само успял да зърне лицето му и чул: „О, татко, не ме докосвай, че ако само за миг този пламък изчезне, аз ще загубя главата си!“. И забързал обратно към двореца.

Като го видял, доволният цар загрижено попитал: „Е, синко, как мина пътят ти, срещна ли някого, дочу ли нещо?“ – „О, ваше Величество, аз толкова внимавах да не изгасне пламъкът в *дипак*, че нищо друго нито чух, нито видях!“. Усмихнал се царят и казал:

---

[11] Хиндудхарам (санскр.) – хиндуизъм, хиндуистка религия. Бел. авт.

„Синко, това беше твоят първи урок по вглъбяване. От него ти научи, че когато изцяло фокусираш ума си върху едно-единствено нещо, ти преставаш да усещаш света около себе си. А на какво ни учи *буддхадхарам*[12]? Учи ни, че истината не се вижда с очите, тя се вижда с дълбоко вглъбения върху съвършенството ум. Когато заживеем с тази истина, ние се избавяме от цикъла на прераждания“. В този момент в нозете му коленичил най-новият последовател на Буда.

Дали тази приказка е успяла да привлече още адепти в лоното на будизма едва ли някой би се наел да каже, но ние и днес я „виждаме и чуваме“ като един истински гуру, като изкусен проповедник или мъдрец поклонник. Независимо от личността си, всеки разказвач ѝ вдъхва живот – бил той цар, бродещ аскет или бардът от съседното село. Ако никой не я разказва, приказката вече не е никаква приказка.

Освен за хинду[13] и будистки владетели, приказките от Кашмир пазят спомени и за мюсюлмански султани и падишаси. Независимо от аристократичната титла, владетелят е онзи, който „държи“ управлението, олицетворява „държавата“ си като такава. Не случайно подбирам думи производни от един и същи корен, корена *държ*-, тъй като той съвършено неслучайно бележи много близко сходство (семантично и дори звуково) с индоиранския корен *дхар*-, който буквално означава

[12] Буддхадхарам (санскр.) – будизъм, будистка религия. Бел. авт..

[13] Хинду – роден в хиндуизма, хиндуист. Бел. авт.

„поддържам“. Производното от този корен съществително име *дхарма* недвусмислено имплицира значението закон, устав, поддържане. Какво, ако не закон, т.е. *дхарма*, е волята на владетеля?! Приказките често разказват за това.

Група бродещи *факири*[14] стигнали до един град, който много им харесал, а и имали нужда от почивка и решили да поживеят в него известно време. Скоро обаче забелязали нещо странно – на пазара всичко се продавало на една цена. „Не им е чиста работата на тези, я бързо да се махаме!“, рекли си. Един обаче останал заради послушника си. „Вие вървете,“ – казал – „аз утре ще ви настигна!“.

Същата нощ в града била извършена дръзка кражба и набързо обвинили факира като пришълец. Хвърлили го в тъмница. Султанът заповядал след една седмица да бъде обесен публично насред пазара. Мълвата разнесла султанската заповед. Стигнала и до ушите на сподвижниците на клетия факир. Мъдрият им *пир*[15] побързал да се върне в онзи град, бързо открил затворника и, докато пазачът не гледал, успял да му прошушне нещо.

Точно след седмица пазарът се изпълнил със зяпачи, извели затворника пред приготвената бесилка, дошъл и султанът. В това време към него се приближил стар и дрипав факир, паднал в нозете му и замолил: „О, Падишахо мой, не беси този, той не заслужава, нареди

---

[14] Факир – странстващ аскет мюсюлманин. Бел. авт.

[15] Пир – духовен наставник, водач на суфитски орден. Бел. авт.

да обесят мене!“. Щом чул това, осъденият извикал със все гърло: „О, Владико на света, не допускай тази неправда, обеси мен, както обеща, а не този дрипльо!“.

„Какво става, къде се е чуло и видяло – тези и двамата искат да умрат, даже се прежеждат“, помислил си султанът недоумяващ. Мъдрият старец бързо му отговорил: „В нашите свещени книги е записано, че днес според звездите е най-благоприятният ден да се умре. Който умре на този ден, му е писано да отиде направо в Рая, независимо от сторените грехове. Е, сега вече и ти знаеш, че…!“.

Султанът не го изчакал да довърши, а се обърнал към палачите и заповядал: „Този го оставете, обесете мене! Това е заповед! Моята воля е закон! Чухте ли? Ме-не! Вед-на-га!“ Палачите си свършили работата.

А ние? – Ние трябваше да дадем дрехите си за пране и затова набързо се прибрахме вкъщи, където перачът вече ни чакаше. Това е една от най-популярните завършващи словесни формули на приказки, която на мен пък ми е любима.

Приказките са като отделен, „трети свят“. Извън реалното, но и извън иреалното. На границата. Те ни учат, поучават, забавляват. Те ни помагат да прескочим поне за малко отвъд границите на „този наш луд, луд свят“, преди да е дошъл човекът за прането. Те са ни оставени в дар. Единственият, който, макар и безценен, не бива да оставяме само за себе си.

Като този „дар“ от южна Индия: Късно през нощта една старица отчаяно търсела нещо на улицата пред дома си. Случаен минувач я попитал: „Загубила ли си нещо, майко!“, а тя рекла:

„Да, ключовете. Вече има цял час откак ги търся, и нищо!“

„А ти къде ги загуби?“

„Не знам точно, може би някъде из къщата.“

„Тогава защо ги търсиш отвън!?“

„Ами, как защо? Защото вътре е тъмна-тъмница. Всички светилници са празни. А тука, на уличната светлина, виж как добре се вижда!“

Тъкмо такъв е и обичайният академичен маниер – изследването на индийската цивилизация да се прави в светлината на санскритската класика, да е осветено от култови писмени паметници. Няма да се намери кой да оспори ценността на получените при това резултати. Няма да го сторя и аз. В Индия се знае, че знанието е светлина, а знанието е в писанията.

Но дали не може да се открие някой изгубен ключ и в тъмната, или поне не толкова ярко осветена къща на фолклора?! Възможно е, разбира се, нищо подобно да не се случи, но приказното приключение си заслужава. Дори накрая да ни остане само то.

Дхарма е истина, светоглед, мъдрост, личен дълг, състрадание, праведност, закон и поведенчески кодекс на човека. Всяко едно от тези същностни качества на

дхарма може да се открие във фолклора, в приказката. За себе си съм убедена, че изследванията върху индийската култура и богата разнолика душевност не трябва да се фокусират и ограничават единствено с писмената и високоавторитетна класика. Устната традиция и фолклорът, приказките в частност могат да бъдат не по-малко стойностен източник на сведения и основа за достоверни изводи. Скромен повод за аргументация може да се окаже и настоящият мой доклад.

Източници

Рамануджан 1991: Ramanujan, A. K. (edit.) *Folktales from India. A Selection of Oral Tales from Twenty-two Languages*. Pantheon Books, New York.

Чаудхри 1985: Choudhuri, Bani Roy (edit.) *Folk Tales of Kashmir*. Sterling Publishers private limited, New Delhi.

ЕПИЧЕСКИТЕ ГЕРОИНИ СИТА (SĪTĀ) И АХАЛЯ (AHALYĀ) В ПЕРСПЕКТИВАТА НА ХИНДУИСТКИЯ ЕТИЧЕСКИ МОДЕЛ НА СЪВЪРШЕНАТА СЪПРУГА (PATIVRATĀ)

Милена Братоева

Мястото на епоса *Рамаяна* (Rāmāyaṇa) в живота на съвременния индиец

Колко Рамаяна? Триста? Три хиляди?
Рамануджан[1]

Епосът *Рамаяна* не може да бъде сведен до конкретен епически наратив или литературен текст, защото е жива традиция в Индия, „многогласна даденост“ (Richman 1991), която се моделира от конкретния исторически, културен, религиозен контекст, в който се вписва разказването на историята за владетеля Рама (*Rāmakathā)*. Неин своеобразен оригинал е поемата на Валмики, почитан в традицията като „първи поет“ (*ādikavi*), автор на първия същински образец на художествената литература на санскрит – епическата поема *Рамаяна*, наричана и до днес „първата поема“ (*ādikāvya*)[2]. Поемата на Вал-

[1] Вж. Ramanujan 1991: 22.

[2] Това определение се тълкува от една страна като показател за изключителната древност на текста, но от друга – за недостижимите му литературни и естетически достойнства. Въпреки сложността на проблема с датировката на паметника, може да се твърди, че същинската част на поемата на Валмики е била факт в периода края на IV в. пр. Хр. – III в. пр. Хр. Като цяло е прието, че и двата древноиндийски епоса – *Махабхарата* (Mahābhārata) и *Рамаяна* – са създавани в периода IV в. пр. Хр. – IV в. сл. Хр. За повече подробности по темата вж. Brockington 1988: 379–381.

мики вдъхновява стотици знайни и незнайни поети да създадат свои версии на вълнуващата история за драматичните колизии, през които преминава съдбата на главните герои – Рама и Сита. Към днешна дата съществуват повече от 300 такива версии на различни средновековни и съвременни индийски езици[3]. Към тях трябва да прибавим десетките варианта на сказанието на китайски, тибетски, синхалски, тайвански и т.н. Историята за епическия герой Рама оживява днес в множество телевизионни и анимационни адаптации. В последните десетилетия огромна популярност придоби телевизионният сериал *Рамаяна*, чието излъчване по държавната индийска телевизия стартира в периода 1987-1990 и се превърна в емблематично събитие с огромен резонанс в обществения и културен живот в страната.

Легендата за Рама е инкорпорирана дори в политическия дискурс, „превръща се в език, на който се изразява политическата фантазия“ (Pollock 1993: 290) в Южна Азия. Началото на този процес е поставено още през средновековието, когато в периода XII – XIV в. постепенно се оформя култът към царя бог Рама и започват да се строят храмове в негова чест. Започва създаването на своеобразна политизирана теология, в

[3] Най-емблематичните сред тях са *Адхятма Рамаяна* (Adhyātma Rāmāyaṇa, букв. „Духовна Рамаяна“, ок.XII в.) на санскрит, *Рамчаритмана*с (Rāmcaritmānas, букв. „Езеро от делата на Рама“, ок. XVI в.) на поета Госвами Тулсидас на средновековните литературни езици авадхи и брадж, *Рамаяна* на поета Критибас (XV в.) на бенгали, *Рамаяна* на тамилския поет Камбан (XII в.), множество джайнски версии, най-популярната сред които *Паумачарям* и други.

чийто център е поставен Рама като обожествена персонификация на идеалния владетел – образът на бога цар. През средновековието е засвидетелствано трайното присъствие на Рама в царските едикти и в литературно-исторически поеми, възхваляващи местни владетели победили чужди нашественици, най-вече моголски, особено след създаването на Делхийския султанат през XIII в.

Може да се обобщи, че и към днешна дата епосът *Рамаяна* продължава да задава семиологичната парадигма на родовата памет на индиеца, на културната му идентичност, съответно различност, на религиозната му принадлежност, национално самосъзнание. Той служи като фундамент на различни политически каузи, платформи и идеологии (например на хиндутва[4]), на определен тип социално поведение, на доминантни в индийското общество етически норми и принципи.

Идеалът *пативрата* (pativratā) – ядро на хиндуисткия етически кодекс, регламентиращ поведението на жената, наречен *стридхарма* (strīdharma)

Етическата доктрина за „дълга на жената“ (strīdharma) е детайлно и последователно разработена в комплекса от текстове, дефиниращи социалните,

---

[4] Терминът „хиндутва“ е въведен в обръщение още през 1923 г. в книгата на Винаяк Дамодар Саваркар Hindutva: Who Is a Hindu? (1923). Това е форма на религиозен фундаментализъм, който интерпретира индийската култура през призмата на хиндуистките ценности и етически норми. Проявление е на своеобразен културен и дори етнически национализъм.

религиозни и юридически правата и задължения на представителите на основните съсловия, касти и прослойки в традиционното индийско общество, известни като Дхармашастри (Dharmaśāstra).

Определено може да се твърди обаче, че основен дидактико-религиозен инструмент за нейното ефективно налагане и утвърждаване в индийското общество стават двата епоса – *Махабхарат*а и *Рамаяна*, в които са изваяни образите и разказани вълнуващите истории на такива героини като Драупади[5], Гандхари (Gāndhārī)[6], Савитри (Savitrī)[7], Дамаянти (Damayantī)[8], Мандодари[9]

---

[5] Съпругата на Арджуна, която впоследствие става съпруга и на другите четирима братя Пандави по заръката на тяхната майка Кунти. Родената от пламъците на ритуален огън, Драупади се превръща в съзидателна енергия (śakti) за своите съпрузи и в своеобразен инструмент за унищожението на техните врагове, Кауравите. Войната на Курукшетра, възпята в епопеята *Махабхарата,* избухва до голяма степен заради нейната поругана чест.

[6] Съпругата на слепия цар Дашаратха, бащата на Кауравите в *Махабхарата*. Макар и зряща, тя поставя черна лента на очите си още по време на женитбата си с Дашаратха, защото като почтена и предана съпруга не желае да превъзхожда по нищо слепия си съпруг. Тя не сваля тази лента до края на живота си.

[7] Едно от най-емблематичните превъплъщения на идеала за съвършена съпруга в индийската култура. Савитри избира за свой съпруг Сатяван, комуто е съдено да умре само година след сватбата им. Споделя с него суровия аскетичен живот в гората и когато богът на смъртта Яма идва, за да прибере съпруга ѝ, тя тръгва след него, умолявайки го да възкреси любимия ѝ. Макар и много трудно, тя успява да убеди Яма да върне живота на съпруга ѝ. Нейната преданост и любов трогват дори бога на смъртта. Историята на Савитри е преразказана в третата книга на *Махахарата*.

[8] Героинята на един от най-популярните вставени сюжети в епоса *Махабхарата* – за Нала и Дамаянти, съхранен в третата книга на епопеята. Преданата съпруга Дамаянти търпеливо чака своя съпруг, наказан с изгнание заради слабостта си към играта на зарове.

[9] Преданата и любяща съпруга на демона Равана, която безутешно оплаква мъртвия си съпруг след неговата кончина в битката с Рама.

и прочие. Но неговата най-цялостна рефлексия е засвидетелствана именно в поемата на Валмики, възпял по неповторимо въздействащ начин любовта на владетеля Рама към любимата му Сита – епитом на женското съвършенство, добродетелност и целомъдреност.

Пативрата (pativratā), както вече беше посочено по-горе, означава буквално „съпруга, следваща религиозни обети в името на съпруга си“. В по-древната ведическа традиция, в чиито текстове понятието вече е засвидетелствано, pativratā означава единствено целомъдрена, вярна съпруга, но все още няма статута на етически модел за съвършено женско поведение. Във ведическите сакрални текстове доминира етическият модел на съпругата, идеален партньор на мъжа в неговата ритуална практика – *сахадхармини* (sahadharminī), тоест съпругата се реализира цялостно именно чрез ритуалната си роля, която макар и второстепенна, гарантира успешното провеждане на ритуалите на нейния съпруг.

В класическия хиндуизъм етическата доктрина за pativratā се надгражда постепенно над тази за sahadharminī, свидетелства за което са съхранени в древноиндийския епос *Махабхарата*, най-вече в конкретни събития, свързани с образа на Драупади.

Pativratā dharma се разработва в хиндуизма като цялостна стратегия за форматиране на женското поведение и за психологически контрол над женското мислене, емоции и най-вече желания, в това число и

плътски. Той е така изкусно разработен, че постепенно прераства в ефективен механизъм за самоконтрол, самонаблюдение и самодисциплина, който жените интернализират и следват дори подсъзнателно.

Това, което е изключително съществено в този процес е, че представата за съвършена реализация на жената като идеална съпруга в хиндуизма започва да се осмисля в парадигмата на бхакти (bhakti) идеологията, тоест предано служене, отдаване и посвещаване (sevā) на бога (īśvara). Съпруг и бог стават абсолютно равнопоставени в този етически модел.

Сита vs. Ахаля в перспективата на идеала pativratā

В *Рамаяна* са инкорпорини цели две версии на легендата за необикновено красивата съпруга на аскета Гаутама, съблазнена от бог Индра в отсъствието на съпруга ѝ[10]. Всъщност епосът е най-древният текст, в който за първи път историята на Ахаля е подробно пресъздадена: едната в първата книга (*Книга, повествуваща за детето Рама*, Bāla kāṇḍa, 47. 11–48), другата – в последната (*Заключителна книга*, Uttara kāṇḍa, 30. 15–42)[11].

---

[10] Видно е подобието между древноиндийската легенда и старогръцкия мит за земната красавица Алкмена и нейното съблазняване от бога Зевс, в резултат на което се ражда Херакъл/Херкулес.

[11] Във ведическите ритуалните текстове от комплекса на брахманите и араняките (например в *Шатапатха брахмана* и в *Таиттирия араняка*), богът Индра е наречен „любовник на Ахаля“ в ритуални формули за приканване на боговете да присъстват на определени ритуали. Препратки към историята за Ахаля в са засвидетелствани също в *Махабхарата,* множество версии на легендата са съхранени в комплекса на пураните, които обаче със сигурност са по-късни.

В контекста на настоящата тема по-важна е версията на легендата в първата книга на *Рамаяна*, затова ще се спра по-подробно на нея[12].

Рама и брат му Лакшмана научават за съдбата на красавицата Ахаля от мъдреца Вишвамитра[13], заедно с когото са се запътили към столицата на царството Видеха, Митхила. Поводът за тяхното пътуване към Митхила е предбрачното състезание (известно като сваямвара, svayamvara) за ръката на принцесата Сита, дъщеря на владетеля на Видеха, цар Джанака. Героите минават покрай светата обител (āśram) на аскета Гаутама и неговата съпруга Ахаля. Съзирайки изоставения ашрам, те проявяват любопитство да разберат каква е причината. Тогава Вишвамитра им разказва подробно за прелъстяването на Ахаля от бог Индра. Това се случило веднъж, когато богът се появил в отшелническата колиба на семейството аскети, докато Гаутама бил отишъл до близката река, за да извърши обичайното си ритуално къпане. Преобразен като него, Индра съблазнил красивата му, млада съпруга. Веднага щом

---

[12] Във фокуса на втората са генезисът и природата на демоничните същества от класа ракшаса (rākṣasa) и пленяването на самия бог Индра от тях. Тази втора версия е разказана на тримата герои – Рама, Сита и Лакшмана (Lakṣmaṇa), любимия брат на Рама – от мъдреца Агастя (Agastya), когото те срещат в една гора след края на стълкновението между Рама и Равана, в което последният намира смъртта си.

[13] Viśvāmitra, един от най-прославените мъдреци в древната индийска традиция. Почитан като автор на химните в третата мандала на *Ригведа*. В *Рамаяна* е наставник на Рама и Лакшмана, който им предава знанието за бойните оръжия и ги научава как да воюват победоносно срещу демонични същества.

се прибрал, великият аскет тутакси разбрал за сторения грях и разгневен проклел и двамата. Ахаля – да прекара стотици години в крайно уединение и строга аскеза, докато измършавее и погрознее дотолкова, че да стане невидима за околния свят; а Индра – да остане без тестиси. По думите на мъдреца Ахаля ще бъде спасена накрая от Рама, който ще мине покрай колибата ѝ[14]*, както и става.*

Изключително семантично и функционално натоварени са контекстът, в който е поместена версията, адресантите и съответно адресатите на наратива.

Историята на Ахаля е разказана на Рама и Лакшмана **преди** сватбата на Рама и Сита, чиято *сваямвара* вече е обявена и стотици принцове и дори богове са се запътили за двореца на баща ѝ, за да се опитат да я спечелят за своя съпруга. Единственият, който успява да опъне лъка на Шива – условието за победа в пребрачното състезание, е разбира се Рама, който става законен съпруг на божествено красивата дъщеря на цар Джанака. В този смисъл може да се твърди, че историята на Ахаля очертава нравствено-етическия хоризонт, в който се разгръща образът на Сита като идел за съвършена съпруга.

[14] В по-късните версии в пураните се разказва, че Ахаля е превърната в камък чрез енергията, концентрирана в проклятието на аскета.

Сита	Ахаля
Sītā[15] означава буквално „бразда“. В епоса е разказано, че тя е родена от недрата на земята чрез ритуалното изораване на полето от бездетния цар Джанака. – Сита е продукт на силното желание на баща ѝ да се сдобие с потомство, материализирано чрез ритуал.	Ahalyā означава буквално „която не бива да бъде изоравана с [плуг]“; името се тълкува също като „с безупречна, съвършена красота“[16]. – Ахаля е продукт на силното желание на бог Брахма да сътвори съвършено същество, материализирано чрез потенциала на творческото му въображение.
Споделя по собствено желание лишенията и опасностите на 14-годишното изгнаничество на своя съпруг в гората.	Споделя безропотно лишенията на аскетичния начин на живот в гората, на който е отдаден съпругът ѝ Гаутама.
Става жертва на насилие – подмамена и отвлечена от **демона Равана**[17], който се появява в колибата на тримата герои, преобразен като беден, гладен аскет[18].	Става жертва на насилие – подмамена и прелъстена от **бога Индра**, който се появява в обителта на двойката аскети, преобразен в съпруга ѝ Гаутама.
Устоява на предложението на демона да му стане съпруга и пълновластна господарка на царството му.	**Поддава се** на изкушението да бъде любима на могъщия бог[19].

[15] Богиня със същото име е засвидетелствана още в някои от химните в Ригведа. Тя е визирана като съпруга на бога на дъждовете Парджаня или на самия бог демиург Индра. Ведическата богиня, както и нейният епически еквивалент са тясно обвързани с идеята за плодородие и благодат. Епическата Сита препраща към древния мит за умиращото и възкръсващо божество, засвидетелстван в митологиите на всички земеделски цивилизации. В края на епическата поема тя е прибрана обратно в земните недра от самата богиня на земята Притхиви.

[16] Съгласно пураническите вресии тя била сътворена от бог Брахма като съвършено същество, коренно различно от всички останали същества, които обитавали вселената до този момент.

[17] Предводител на демоничните същества, наричани *ракшаси*, изобразяван като десетоглаво, страховито чудовище, което може да се преобразява във всякакви същества, защото е kāmarūpin, тоест „приемащ образ по [собствено] желание“. Равана е изключително могъщ и непобедим дори от боговете. Благодарение на строгата си аскетична практика, продължила десет хиляди години, той се сдобил с благословията на бога демиург Брахма, съгласно която можел да постигне надмощие над божествени и полубожествени същества, птици и змии. Единствен, който можел да го победи, бил човекът, защото Равана го изключил от благословията, която поискал от Брахма. Считал го за слабо и безопасно същество, което за него е просто храна. Затова Вишну се превъплътил именно в човек – земния владетел Рама и по този начин сразил демона, заплашващ съществуването дори на самите богове. Равана, освен това, е символ на неконтролируемата и агресивна сексуалност. В поемата са пресъздадени множество истории за похитени от него жени, част от харема му в царството му на остров Ланка. Самата героиня Сита е представена като преродена жена аскет на име Ведавати (Vedavatī), която в предишното си рождение била прелъстена от Равана. Тя се заклела да се прероди, за да стане причина за унищожението на своя похитител.

[18] Всъщност същинският повод за решението на Равана да отвлече съпругата на Рама е необузданото влечение на неговата сестра, демоницата Шурпанакха (Śūrpaṇakhā) към Рама, която иска да го притежава като свой любим на всяка цена. Когато той я отблъсква, подчертавайки че е семеен и обича съпругата си, тя насочва сексуалните си желания към брат му Лакшмана. Той обаче също я отхвърля, дори в гнева си отсича носа и ушите й. Разгневена и обидена, тя моли брат си, демона Кхара (Khara) да унищожи Рама и Лакшмана, но двамата герои успяват да победят многохилядните армии от демони. Тогава Шурпанакха се обръща за помощ към могъщия Равана и го моли да отмъсти за поруганото й достойнство. Тоест в основата на конфликта стои неконтролируемото сексуално желание на демоницата, персонифицираща женската енергия. Показателен за значимостта на този мотив в традиционната хиндуистка етика е фактът, че той е засвидетелстван и в *Махабхарата*, където е пресъздадена историята на любовта между демоницата Хидимби (Hiḍimbī) и един от братята Пандави, Бхима (Bhīma).

[19] В текста е подсказано, че Ахаля разпознава бога, но се чувства поласкана от мисълта, че е харесвана от самия повелител на боговете Индра. Употребено е словосъчетанието devarājakutūhalāt (1. 47. 19), което означава буквално „поради [проявено] любопитство към господаря на боговете“.

Сита	Ахаля
Спасена от своя съпруг, благодарение на победата му над Равана и армиите му от ракшаси.	**Наказана** от своя съпруг заради проявената слабост и неспособност да устои на чара на бога.
Покорно изтърпява подозрителността на Рама и негласното му обвинение в изневяра и се подлага на agniparīkṣa – изпитване на целомъдрието ѝ чрез преминаване през разпалена огнена клада.	Покорно изтърпява наказанието си заради своята изневяра и чрез аскеза се сдобива с правото да бъде спасена.
Спасена е от бога на огъня Агни.	**Спасена** е от бога цар Рама – инкарнация на бог Вишну.

Заключение

Въз основа на краткия сравнителен анализ на образите на двете епически героини се опитах да илюстрирам тезата си, че чрез наративите за техните съдби във фокуса на етико-религиозното послание на повествованието се поставя темата за контрола и самоконтрола над плътските желания като необходима предпоставка за съвършената житейска реализация на хиндуистката жена като pativratā, защото женската енергия, поставена извън контрол, се мисли като разрушителна в социален, морален, емоционален и дори онтологичен план. Както е постулирано в основополагащия текст от традицията на Дхармашастра, известен като *Манусмрити* (Manusmṛti, „Законите на Ману“, 2. 67-69), докато е неомъжена девойката трябва да бъде под контрола и

надзора на своя баща, след женитбата – на своя съпруг, а на стари години – на своя син.

В една по-широка перспектива тази тема е аспект на ключовата за индийската култура тема за желанието (kāma), чийто потенциал може да бъде както конструктивен, така и деконструктивен. Неконтролируемото желание се осмисля в традицията като основен първоизточник на човешкото страдание, защото привързва духа в оковите на егото и егоизма, чийто метафоричен израз, всъщност, е демонът Равана с десетте си глави, изобразяващи десетте сетивни органа (indrīya).

Източници

Bhatt 1960-1975: Bhatt, Govindlal Hargovind, et al. Ed. The Vālmīki‘s Rāmāyaṇa. 7 vols. Baroda: Oriental Institute, 1960-1975.

Goldman 1994: Goldman, Robert P. Ed. The Rāmāyaṇa of Vālmīki. An Epic of Ancient India. Vol. 1: Bālakāṇḍa. Transl. by Robert P. Goldman. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Rāmāyaṇa of Vālmīki: GRETIL: Ramayana of Valmiki (trad.): Ramayana (input by Muneo Tokunaga) 1st revised version by John Smith, Cambridge (available in CSX encoding).

Biardeau 1989: Biardeau, Madeleine. Hinduism: The Anthropology of a Civilisation. Delhi: Oxford University Press, 1989. (Transl. of L’hindouisme: Anthropologie d’unecivilisation. Paris, 1981).

Brockington 1988: Brockington, John L., John L. *The Sanskrit Epics*. Leiden: Brill, 1998.

Doniger 1976: Doniger O'Flaherty, Wendy. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press, 1980. 1st ed.1976.

Feller 2003: Feller, Danielle. The Sanskrit Epics Representation of Vedic Myths. Motilal Banarsidas, NewDelhi, 2003.

Hopkins 1974: Hopkins, E. Washburn. *Epic Mythology*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1915. Repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

Mylius 1988: Mylius, Klaus. *Geschichte der Altindischen Literatur*. Leipzig: Scherz, 1988.

Oldenberg 1883: Oldenberg, Hermann. „Das altindische Ākhyāna, mit besondrer Rücksicht auf das Śūrpaṇakhā". In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 37 (1883): 54-86.

Patton 1996: Patton, Laurie L. and Wendy Doniger. Ed. *Myth and Method*. Charlottesville and London: The University Press of Virginia, 1996.

Pollock 1993: Pollock, Sheldon. „Rāmāyaṇa and Political Imagination in India". In: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2 (May, 1993), pp. 261-297.

Ramanujan 1991: Ramanujan, A.K. „Three Hundred Rāmāyaṇas: Five Examples and Three Thoughts on Translation", in Many Rāmāyaṇas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia. (22-49). Ed. Paula Richman. Berkeley: University of California Press, 1991.

Richman 1991: Richman, Paula (Editor). *Many Rāmāyaṇas*. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia,. University of California Press, Berkeley & Los Angelis, 1991.

Söhnen-thieme 1996: Söhnen-Thieme, Renate. „The Ahalyā Story through the Ages“. In: *Myth and Mythmaking*. Continuous Evolution in Indian Tradition. (39-62). Ed. Julia Leslie. Richmond: Curzon Press, 1996.

ВЗАИМОВРЪЗКА И ВЗАИМОПРОНИКВАНЕ НА ТЯЛОТО И СЪЗНАНИЕТО: ДЪХЪТ *ПРАНА*

Гергана Русева

Усещането на дъха и вятъра е всепроникващо. Вятърът, движението на въздуха, дишането е в основата на нашия живот. Усещаме как дъхът влиза в нас с вдишването, как излиза от нас с издишането, как докосва кожата, как ни затопля, охлажда ни, успокоява ни с ритмичния си ход и ни унася. Чуваме дъха, когато въздъхваме, когато дишаме по-интензивно. Ако обърнем внимание, веднага усещаме дъха си – как вселената влиза в нас чрез вятъра, а после от нас излиза дъхът. Това е най-интензивното и силно усещане на взаимодействие, единение със света около нас. Не случайно думите в българския език (а и не само в българския език) – дъх, дух, душа, дишам, са сродни – те отразяват природата на духа – същност, която няма ясно определени граници и се простира отвъд очертанията на тялото; същност, която като дъха е неразривно свързана с живота и света.[1] Вятърът и дъхът са осезаеми и невидими, физически и неуловими, точно какъвто е и духовният свят. Затова и идеите, свързани с вятъра и дъха, се припокриват с представите за дух, душа, бо-

[1] Санскритската думата *атман* (*ātmán*) с първоначално значение „дъх“ във ведийски впоследствие развива значения на душа, дух, живот, себе си. Вж. Русева 2012.

жество, дъх, миризма, сянка.[2] Интересно е и как вятърът и дъхът се движат между областите на възприятие, на символите, на метафорите, как са в основата на феноменологията на възприятието.

В самата концепция за дъха е залегнала идеята, че той е и в тялото и извън него, той е и в душата, и в тялото, той е и вътре, и вън, той е и в човека, и в света. Но за разлика от древните гърци, които въвеждат опозициите ум и тяло[3], в Индия предпочитат да съпоставят, да създават или по-скоро да осъзнават връзки и съответствия между нещата, между микро- и макрокосмоса. Жизненият дъх *прана* (*prāṇá*, м.р.) е мостът между същините, той е както движението, така и самият принцип на движение, на цикличност, на пулсиране.

Думата *прана* в множествено число (*prāṇā́ḥ*) освен жизнени дихания или живот може да означава и възприятия. Както посредством вдишването (отново *прана*) човек „прибира“ света вътре в себе си, така и посредством сетивата си човек „прибира“ света вътре в себе си – посредством портите на възприятието. Така, че *прана* преди всичко задава функцията на взаимодействие със света, защото е и обобщаващо название на всички дихания – на вдишването и на издишването, на възприятията и на ума (умът – *манас*, *manas*, „сетивото“, което синтезира данните от възприятията, е едно от проявленията на жизнения дъх *прана*). Той е самият живот – това по-

[2] Лоу, Хсу 2007.

[3] По-подробно вж. Лойд 2007.

стоянно преливане на дъх от света към съществото и от съществото към света. *Прана* не е просто самият дъх, а и принципът на дишане и процесът на дишане – както при много други основни концепти в индийската култура.[4] В този смисъл *прана* носи много по-богато значение – освен дъх, обобщения процес на дишането, като вдишване вътре в себе си и издишване навън от себе си, като определящо за „вътре“ и „вън“ и като обединяващо „вътре“ и „вън“. *Прана* е едновременно и материалната (движещ се дъх, въздух) и функционалната (движение на дъха, въздуха, или самото движение) връзка между различни модуси и нива на съществуване – между ума и тялото, между тялото и околния свят, между *атман*[5], аза (субекта) и *брахман* ((трансцендентния) свят), между живота и смъртта, между движението и неподвижността. В този смисъл и вятърът (*вата*, *vā́ta*, *ваю*, *vāyú*) е идентичен на *прана* – той носи в себе си потенцията на движението и дишането, той може да взаимодейства с тялото и да го лекува, може да влиза в тялото и да излиза от него, той е дъхът на вселената, с който се слива при смъртта дъхът на човека.

В тази връзка думата *прана* се използва в *Упанишадите* и със значение „вятър“. Понякога и думите *ваю*, *вата*, обикновено обозначаващи „вятър“, се използват като синоними на дъха *прана*. В значенията си „жизнен принцип“, „принцип на движението“ двете

[4] Например *ахамкара* (*aham-kāra* – букв. „аз-правене“) не е просто „правенето на аз-а“, „еготизмът“, а и самият процес на създаване на аза, и самият аз.

[5] По-подробно за *атман* и *брахман* вж. Русева 2012, Братоева 2017.

думи означават не само това, което свързва частите на цялото тяло заедно, но също и това, което свързва заедно частите на цялата вселена.[6] В уводните стихове към *Таиттирия упанишад*, а също и в 1.12 се казва:

> *namo brahmaṇe. namaste vāyo. tvameva pratyakṣaṃ brahmāsi. tvāmeva pratyakṣaṃ brahma vadiṣyāmi.* (*ТаитУ* 1.12)[7]
>
> Поклон на *брахман*! Поклон на теб, Ваю! Ти си видимият *брахман*. Теб ще наричам видимия *брахман.*[8]

Според коментаторът Амарадаса[9] тук *брахман* означава *sūtrātman*, *атман*, който свързва заедно всички части на космоса. Видимият за нас, свързващ с нишки всички неща животодаряващ вятър *пранаваю* (*prāṇavāyu*) е всеобщ, а *прана* е аспектът му във всяко същество. Този интегриращ принцип е един и същ както в микрокосмоса, така и в макрокосмоса – това е жизненият принцип.[10] В *Таиттирия упанишад* 2.3.1 се казва:

> *prāṇaṃ devā anu prāṇanti. manuṣyāḥ paśavaśca ye.*
> *prāṇo hi bhūtānāmāyuḥ. tasmāt sarvāyuṣamucyate.*
> *sarvameva ta āyuryanti. ye prāṇaṃ brahmopāsate.*
> *prāṇo hi bhūtānāmāyuḥ. tasmāt sarvāyuṣamucyata iti...*
> (*ТаитУ* 2.3.1)

---

[6] Вж. също Раджу 1954.

[7] Текстовете на санскрит са според ГРЕТИЛ.

[8] Преводите от санскрит навсякъде са на автора, освен ако изрично не е посочено друго. За подробни обяснения на различните основни концепти на индийската култура като *атман*, *брахман*, *тапас*, *прана*, *пуруша*, *дхарма*, *риши* и др. вж. Братоева 2017.

[9] Вж. Амарадаса 1927: 154.

[10] По-подробно вж. Раджу 1954.

Боговете дишат в съответствие с дъха (*прана*). А също и хората и животните.

Защото дъхът е животът на съществата. Затова го наричат всеобщ живот.

Пълен живот достигат тези, които почитат дъха като *брахман.*

Защото дъхът е животът на съществата. Затова го наричат всеобщ живот.

Така е казано...

Дъхът *прана* е посочван като най-висша, първична същност още в *Атхарваведа*.[11] В много откъси от *Упанишадите прана* се разглежда като най-висша реалност.[12] Дори според Коноли (1997) концепциите за *атман* и *брахман* в *Упанишадите* често инкорпорират черти, първоначално използвани да характеризират *прана*. В *Катха упанишад* 3.2, например, се казва следното:

yad idaṃ kiṃca jagat sarvaṃ prāṇa ejati niḥsṛtam

mahad bhayaṃ vajram udyataṃ ya etad vidur amṛtās te bhavanti. (*КУ* 3.2)

Всичко живо, дето е тук,
щом се появи, се движи в диханието.

---

[11] В *Ригведа* се среща само пет пъти. Вж. Бодевиц 1992. В химн II.4. от *Атхарваведа* жизненият дъх *прана* е описан като основен източник, контролиращ всичко, първичен световен принцип. Тук трябва да имаме предвид това, че не един от основните за индийската култура концепти са посочвани като изначални, вселенски принципи във ведическата литература.

[12] Има няколко откъса в *Упанишадите*, в които *прана* се представя като върховен принцип. Например, *Брихадараняка* 1.6.1-3, 2.3.1-6, 3.9, 4.47, 4.4.22; *Чхандогя упанишад* 3.15.4, 4.3.1-4, 4.10.4-5; *Каушитаки упанишад* 4.20 и др. В някои откъси, например в *Брихадараняка упанишад* 3.9, *прана* се представя като единствен източник с много проявления. По-подробно вж. Коноли 1997.

Голям е страхът, надвиснала е мълнията.
Които узнаят това, стават безсмъртни.

В настоящото изследване първоначално ще се спрем върху основните значения на думата *прана*, после ще разгледаме последователно ролята на *прана* в процеса на умиране, в състоянията на сън и на дълбоко спане без сънища. След това ще обърнем внимание на някои текстове от *Упанишадите*, които предполагат съществуването на практики за култивиране на *прана.*

Основни значения на думата *прана*[13]

1. дъх, жизнен дъх, дишане (букв. „предно дишане“);

2. жизнена сила, жизнена енергия, живот;

3. в множествено число (*prāṇāḥ*) – петте движения на дъха: *прана, апана, самана, удана, вяна*;[14]

4. в множествено число (*prāṇāḥ*) – сетивните функции.[15]

---

[13] Тези различни значения на думата *прана* се появяват в различни контексти и поради това, че на български език тя няма точен еквивалент, ще бъде предавана описателно и/или посочвана. По-подробно за значенията на думата *прана* вж. Блезер 1992, Евинг 1901, Зиск 1993, Бодевиц 1992.

[14] *Апана* (*apāná*, букв. „дишане надолу или навън“) се определя като вятърът, който се движи надолу и основното му местонахождение са анусът и половите органи, но също така бедрата, коленете, стомаха; асоциира се с речта, ума и мускулите, с дейността на отделителната система. За *вяна* (*vyāná*, букв. „дифузно дишане“) е казано, че е вятърът, който поддържа *прана* и *апана* и циркулира в целия организъм; функционално е обвързан със слуха и плътта. За *самана* (*samāná*, букв. „сгъстено, концентрирано дишане“) – че е по-висша разновидност от *вяна,* която контролира храносмилането и метаболизма, взаимодейства с ума и с костния мозък. *Удана* (*udāná*, букв. „дишане, [насочено] нагоре“) е вятърът, циркулиращ между *вяна* и *самана*, свързан с поглъщането на храната; локализира се в гърлото, в ставите, дланите и стъпалата; асоциира се с речта и с костната система.

[15] Обоняние (*прана*, дъхът в носа), реч *вач* (*vāc*, в устата), зрение (*cákṣus*), слух (*śrótra*), ум (*mánas*).

Ролята на *прана* в процеса на умиране

При своите наблюдения индийците в древността свързват същността, духа, който изчезва при смъртта, със заминаващия си дъх, който пък от своя страна е микрокосмичният корелат на вятъра. Затова те идентифицират духа с вятъра или въздуха.

В *Брихадараняка упанишад* 4.3.36, 4.3.38–4.4.1 мъдрецът Яджнавалкя описва детайлно ролята на *прана* в процеса на умиране пред царя на Видеха, Джанака:

> *sa yatrāyam aṇimānaṃ nyeti jarayā vopatapatā vāṇimānaṃ nigacchati. ... evam evāyaṃ puruṣa ebhyo 'ṅgebhyaḥ saṃpramucya punaḥ pratinyāyaṃ pratiyony ādravati prāṇāyaiva*. (*БАУ* 4.3.36)

> Когато се изтощи това (тяло) от старост или се изтощи от заболяване..., тогава този човек (*пуруша*), освободил се от частите на тялото, се връща отново към източника – тъкмо в *прана* (жизнения дъх).

> *... evemam ātmānam antakāle sarve prāṇā abhisamāyanti. yatraitad ūrdhvocchvāsī bhavati*. (*БАУ* 4.3.38)

> ...по време на смъртта, когато издиша за последно, всички *прана* (жизнени дихания/сетива) се събират около този *атман*.

> *sa yatrāyam ātmābalyaṃ nyetya saṃmoham iva nyeti. athainam ete prāṇā abhisamāyanti. sa etās tejomātrāḥ samabhyādadāno hṛdayam evānvavakrāmati. sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṅ paryāvartate. athārūpajño bhavati.* (*БАУ* 4.4.1)

... tasya haitasya hṛdayasyāgraṃ pradyotate. tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati. cakṣuṣṭo vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ. tam utkrāmantaṃ prāṇo 'nūtkrāmati. prāṇam anūtkrāmantaṃ sarve prāṇā anūtkrāmanti. sa vijñano bhavati. saṃjānam evānvavakrāmati. taṃ vidyākarmaṇī samanvārabhete pūrvaprajñā ca. (*БАУ* 4.4.2)

Когато този *атман* изпадне в слабост, сякаш става безчувствен, тогава тези *прана* го обграждат. Като взима със себе си тези частици светлина, той се спуска до самото сърце. Когато този човек (*пуруша*) в окото се върне назад, тогава той вече не познава образи.

... Краят на сърцето му започва да свети. С тази светлина излиза този *атман* през окото или през главата, или през друга част на тялото. *Прана* (жизненият дъх) следва издигащия се *атман.* Всички *прана* (сетива/ жизнени сили) следват следващия [*атман*] *прана* (жизнен дъх). Той (*атман*) става разпознаване, тъкмо познанието следва надолу [той]. Знанието, действията и предишният му опит се прилепват към него.

Описанието в *Брахадараняка упанишад* 4.4.2. предполага „слизане заедно“ в нова утроба (*йони*, *yoni* освен като „източник“ може да се предаде и като „утроба“, а глаголът *авакрам*, *avakram* – букв. „слизане“ се използва в будистката литература като термин за слизане в утроба).[16]

[16] Вж. Мониер-Уилямс 1992: 96.

Тук трябва да отбележим факта, че в *Упанишадите* рядко се представя последователно учение относно която и да е същност, а по-скоро има множество паралелни или различни идеи и представи.[17] Дори самият Яджнавалкя отрича пред Джараткарава Артабхага по време на смъртта различните *прана* да напускат тялото:

> *yājñavalkyeti hovāca. yatrāyaṃ puruṣo mriyata ud asmāt prāṇāḥ krāmanty āho neti. neti hovāca yājñavalkyaḥ. atraiva samavanīyante. sa ucchvayati. ādhmāyati. ādhmāto mṛtaḥ śete.* (*БАУ* 3.2.11)
>
> – Яджнавалкя, – рекъл той, – когато човекът умира, излизат ли от него различните *прана* (жизнените дихания/сетива) или не?
>
> – Не, – отвърнал Яджнавалкя, – те се събират в него. Той се подува и раздува. Лежи мъртъв и надут.

В *Прашна упанишад* също се говори за *прана* във връзка със смъртта. В трета част (3.6–12) се говори за фините канали *нади* (*nāḍī*), които се простират по цялото тяло и по които текат различните *прана* или дихания. По време на смъртта едно от диханията – *удана*, се издига по тези канали (вероятно по *сушумна*, *suṣumnā*, централната *нади*), за да отведе човека при смъртта към по-добро прераждане, определено от делата му в този живот. Познаването на тези *прана* – жизнени дихания, се казва, че води до безсмъртие.[18]

---

[17] Вж. например Коноли 1992: 45, Матхур 1972: 395.

[18] Вж. Упанишади 2017, Бърнс 2010.

Образът на излизането от тялото, който се среща често в текстовете на *Упанишадите*, свързани със смъртта, е пространствена метафора за преживяването на недостъпността и неконтролируемостта на тялото и неговите функции при прехода от будно в спящо състояние на съзнанието или от живот към смърт. Метафората за трансцендиране на пространството и времето, за изоставяне на тялото и материалния свят символизира смъртта.[19] В *Брихадараняка упанишад* 4.3.7 се казва следното:

> *katama ātmeti. yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hṛdy antarjyotiḥ puruṣaḥ. sa samānaḥ sann ubhau lokāv anusaṃcarati dhyāyatīva lelāyatīva. sa hi svapno bhūtvemaṃ lokam atikrāmati mṛtyo rūpāṇi.* (*БАУ* 4.3.7)
>
> – Кой е *атман*?
>
> – *Пуруша*, състоящ се от познание, разположен сред диханията (*прана*, сетива/чувства/ жизнени дихания), светлината вътре в сърцето. Оставащ един и същ той се движи из двата свята, сякаш мисли, сякаш се клати. Защото когато е заспал той отива отвъд този свят, [отвъд] формите на смъртта.

Когато човек заспи, само *пуруша* напуска тялото. Различните *прана* или дихания/чувства/сетива остават в пространството вътре в сърцето и „пазят гнездото“. Затова заспиването не се счита за пагубно, както умирането:

> *prāṇena rakṣann avaraṃ kulāyaṃ bahiṣkulāyād amṛtaś caritvā.*

[19] По-подробно вж. Блезер 1992.

sa īyate ’mṛto yatrakāmaṃ hiraṇmayaḥ puruṣa ekahaṃsaḥ. (*БАУ* 4.3.12)

Посредством дъха пази малкото си гнездо.

Като излезе от гнездото, безсмъртен,
той безсмъртният отива, където си пожелае,
златният *пуруша*, единият лебед.

Ролята на *прана* при прехода от будно в спящо състояние на съзнанието

Смъртта на невежия човек намира своя паралел в състоянието на сънуване. Когато човек заспи, именно в жизнения дъх *прана* се разтварят жизнените сили/сетивата. В *Чхандогя упанишад* се казва:

vāyur vāva saṃvargaḥ. yadā vā agnir udvāyati vāyum evāpyeti. yadā sūryo ’stam eti vāyum evāpyeti. yadā candro ’stam eti vāyum evāpyeti. (*ЧхУ* 4.3.1) *yadāpa ucchuṣyanti vāyum evāpiyanti. vāyur hy evaitān sarvān saṃvṛṅkte. ity adhidaivatam*. (*ЧхУ* 4.3.2)

athādhyātmam. prāṇo vāva samvargaḥ. sa yadā svapiti prāṇam eva vāg apy eti. prāṇaṃ cakṣuḥ. prāṇaṃ śrotram. prāṇaṃ manaḥ. prāṇo hy evaitān sarvān saṃvṛṅkta iti (*ЧхУ* 4.3.3)

tau vā etau dvau samvargau. vāyur eva deveṣu prāṇaḥ prāṇeṣu. (*ЧхУ* 4.3.4)

Вятърът наистина е поглъщащият. Когато огънят угасне, именно във вятъра влиза той. Когато слънцето залязва, именно във вятъра влиза то. Когато луната залязва, именно във вятъра влиза тя.

Когато водите изсъхнат, именно във вятъра влизат те. Защото само вятърът поглъща всичко това. Това е във връзка с божествата.

А сега във връзка с тялото. Дъхът (*прана*) наистина е поглъщащият. Когато [човек] спи, именно в дъха влиза речта, в дъха [влиза] зрението, в дъха [влиза] слухът, в дъха [влиза] умът. Защото само дъхът поглъща всичко това.

Това са двамата поглъщащи – единствен вятърът сред боговете, единствен дъхът сред жизнените сили.

Според *Брихадараняка упанишад* в съня жизненият дъх *прана* обитава сърцето:

> *... yatraiṣa etat supto 'bhūd ya eṣa vijñānamayaḥ puruṣas tad eṣāṃ prāṇānāṃ vijñānena vijnānam ādāya ya eṣo 'ntar hṛdaya ākāśas tasmiñ chete. tāni yadā gṛhṇāti. atha haitat puruṣaḥ svapiti nāma. tad gṛhīta eva prāṇo bhavati. gṛhītā vāg. gṛhītaṃ cakṣur. gṛhītaṃ śrotram. gṛhītaṃ manaḥ.* (*БАУ* 2.1.17)

> Когато този тук заспи, състоящият се от разпознаване човек (*пуруша*) взима с разпознаването и разпознаването на жизнените дихания и лежи в пространството вътре в сърцето. Когато ги вземе, тогава наистина този човек (*пуруша*) спи. Тогава е взет дъха, взета е речта, взето е зрението, взет е слухът, взет е умът.

Ролята на *прана* при прехода към дълбоко спане без сънища

В *Каушитаки упанишад* (4.20) по следния начин се описва състоянието, в което „човек заспал, не вижда никакви сънища“:

athāsminprāṇa evaikadhā bhavati tathainaṃ vāksarvairnāmabhiḥ sahāpyeti manaḥ sarvairdhyātaiḥ sahāpyeti chakṣuḥ sarvai rūpaiḥ sahāpyeti śrotraṃ sarvaiḥ śabdaiḥ sahāpyeti manaḥ sarvairdhyātaiḥ sahāpyeti. sa yadā pratibudhyate yathāgnerjvalato visphuliṅgā vipratiṣṭherannevamevaitasmād ātmanaḥ prāṇā yathāyatanaṃ vipratiṣṭhante prāṇebhyo devā devebhyo lokāstad yathā kṣuraḥ kṣuradhyāne hitaḥ syādvishvambharo vā vishvambharakulāya evamevaiṣa prājña ātmedaṃ śarīramanupraviṣṭa ā lomabhya ā nakhebhyaḥ… (*КаушУ* 4.20)

Така той става единен в дъха (*прана*). В него влиза речта с всички имена, влиза зрението с всички образи, влиза слуха с всички звуци, влиза разума с всички мисли. Когато се събужда, както от запален огън се разлитат във всички посоки искри, така от този дъх (*атман*) се разлитат във всички посоки жизнените дихания (или сетивата), от жизнените дихания – боговете, от боговете – световете. Този [дъх], който е разпознаващият *атман*, е проникнал във въплътения *атман* чак до косите, чак до ноктите…

Култивиране на жизнения дъх – *прана*

В *Упанишадите* една от най-разпространените форми на интериоризация на ведическото жертвоприношение разглежда самия живот и физиологичните функции, които поддържат живота, като едно непрекъснато жертвоприношение. В тази връзка дишането се счита за едно постоянно приношение. При липса на жертвен огън пътуващите *брахмани* трансформират жертвения огън в

собствения си дъх и заявяват, че жертвоприношението *Агнихотра*[20] е дишането или самият живот, а аскетите дори не палят отново жертвения огън – *Агнихотра* се изпълнява додето дишат.[21] В *Упанишадите* този тип приношение измества ведическия ритуал и заема централно място.[22] Откъсите в по-старите *Упанишадите*[23] обаче, които разглеждат дишането като вид вътрешно приношение, не казват нищо за контролирането на дъха (*пранаяма*, *prāṇayāma* – букв. „възспиране, контрол, овладяване на дишането“), а се занимават само с несъзнателния и непрестанен процес на дишането. Например, в *Брихадараняка упанишад* се казва:

athaiṣa śloko bhavati.
yataś codeti sūryo ’staṃ yatra ca gacchatīti.
prāṇād vā eṣa udeti prāṇe ’stam eti.
taṃ devāś cakrire dharmaṃ sa evādya sa u śva iti.
yad vā ete ’murhy adhriyanta tad evāpy adya kurvanti.

tasmād ekam eva vrataṃ caret prāṇyāc caivāpānyāc ca. nen mā pāpmā mṛtyur āpnavad iti. yady u caret samāpipayiṣet teno etasyai devatāyai sāyujyaṃ salokatāṃ jayati. (*БАУ* 1.5.23)

---

[20] Приношение на мляко или ориз с топено масло в огъня, изпълнявано два пъти дневно – по изгрев и по залез.

[21] Вж. например Бентор 2000, Оливел 1992: 89, Бодевиц 1973:64, 237-238.

[22] Вж. *Аитарея араняка* (Кейт 1909: 257), *Каушитаки упанишад* 2.5, *Пранагнихотра упанишад.*

[23] Тук става въпрос преди всичко за *Брихадараняка* и *Чхандогя упанишад.* В *Каушитаки* и *Маитри упанишад* и най-вече в т.нар. *Йога упанишади*, които се считат за по-късни и излизат от обхвата на настоящото изследване, има подробни описания на различни практики за овладяване на дишането *пранаяма.*

Ето има такъв стих:

Откъдето изгрява слънцето и където залязва.

От дъха (*прана*) наистина изгрява, в дъха залязва.

Него боговете са го направили *дхарма*[24],

само той е днес, само той – вчера.

Точно каквото те са решили тогава, това правят те днес.

Затова нека човек изпълнява само един обряд. Нека да вдишва и издишва [като си казва:] „Нека не ме достига злото на смъртта!“ И ако го изпълнява, нека желае да го завърши. Така той ще се слее с този бог и ще живеят в един и същи свят.

Въпреки това още във *Ведите* се споменава това, че контролът на дишането води до натрупване на *тапас* (*tapas*, „огън“, „топлина“, „аскеза“).[25] Всички тези практики са насочени към вътрешна трансформация, която се свързва с интериоризираните огън или вятър[26], въплъщения на промяна и трансформация.

С течение на времето *брахманите* аскети усещат взаимовръзката между дишането, движението на дъха и различните състояния на съзнание, като достигат и до алтернативни състояния на съзнанието посредством манипулиране на дишането. В тези алтернативни състояния на съзнанието осъществяват съзнателната връзка с духовния свят – този фин свят, доловим по-

---

[24] В случая най-вероятно със значение „неизменен, вечен закон“.

[25] По-подробно вж. Зиск 1993.

[26] Или интериоризация на огъня, *тапас*, посредством дишането или контрол над дишането.

средством дъха и все по-фините вдишвания, издишвания и задържания на дъха. Осъществяването на трансформацията е изследвано подробно от древните *риши* и има множество постведически трактати, описващи систематично различните функции на жизнения дъх *прана* и неговите производни дихания и разкриващи резултатите от култивирането му. Така концептуализацията на дишането като жертвоприношение придобива съвсем нови измерения в ученията йога и тантра, като става основата за йога на финото тяло – учението за *прана* се развива до учение за сложната система от канали/нишки, от които е съставено финото тяло.[27]

В някои от *Упанишадите*[28] се предписва контрол на дишането. В откъс от *Шветашватара упанишад* се препоръчва сдържане на дишането:

> *prāṇān prapīḍyeha sa yuktaceṣṭaḥ kṣīne prāṇe nāsikayocchvasīta. duṣṭāśvayuktam iva vāham enaṃ vidvān mano dhārayetāpramattaḥ*. (*ШвУ* 2.9)
>
> Сдържайки диханията си тук (в тялото), овладявайки движенията си, той трябва да издиша през носа[29], щом започне да диша леко. Знаещият трябва да владее зорко ума си, подобно на колесница, запрегната с буйни коне.[30]

---

[27] По-подробно вж. Бентор 2000.

[28] Вж. например *Маитри упанишад* 6.18–26, *Шветашватара упанишад* 2.9, *Катха упанишад* 5.3.

[29] Съществителното *nāsikayā* в инструментал единствено число може да се преведе и „през едната / с едната ноздра“.

[30] Преводът тук и предходната бележка са на Милена Братоева. Вж. Упанишади 2017.

В шеста глава на *Маитри упанишад* (считана от някои индолози за по-късно добавена, вероятно съвременна на самата *Йогасутра* или дори по-късна) се говори подробно и систематично за йога практика и за *прана.*[31] В началото на *Маитри упанишад* (1.1) се говори за ведическото жертвоприношение и се казва, че при построяването на олтара жертващият трябва да медитира върху *атман* във формата на *прана.* Тук става въпрос не само за интернализиране на ритуала, но и за идентификация на *прана* с *атман* като върховен принцип. В *Маитри упанишад* 2.6. се разказва историята за Праджапати, който при съзиданието се превръща в *прана* и съживява съществата, като влиза в тях във вид на жизнена сила и се разделя вътре в тях на петте разновидности на *прана – прана, удана, апана, самана, вяна.* В шеста глава *атман* е представен като притежаващ два аспекта – *прана*, представящ вътрешния аз, и слънцето. В *Маитри упанишад* 6.18 се говори за шестчастната йога, чиято първа част е *пранаяма* – контролът на дишането:

> tathā tatprayogakalpaḥ prāṇāyāmaḥ pratyāhāro dhyānaṃ dhāraṇā
>
> tarkaḥ samādhiḥ ṣaḍaṅgā ityucyate yogaḥ...
>
> Сдържането на дъха (*пранаяма*), прекратяване на дейността на сетивата, съзерцание, съсредоточаване, съзерцателно изследване и медитация. Това наричат шестчастната йога. (*МаиУ* 6.18)

[31] По-подробно вж. Бърнс 2010.

В *Маитри упанишад* 6.21 се говори за много важната в йога *сушумна нади. Сушумна* се издига нагоре с дъха. Когато дъхът *прана* се съедини със сричката ОМ и с ума, дъхът може да излезе от тялото, преминавайки по *сушумна.* Резултатът е *кевалатва* (*kevalatva*, букв. „състояние, в което си сам от само себе си“, „състояние на абсолюта“). Думата *кевалатва* има същия корен *кевала*, *kevala* – „сам“, „единствен“, като думата *каиваля* (*kaivalya*) – състоянието, което е обявено за крайната цел на йога в *Йогасутра* на Патанджали.

Източници

Амарадаса 1927: *Ekādaśopaniṣadaḥ with commentary of Amaradasa.* Motilal Banarasi Das. Lahore. 1927.

Бентор 2000: Bentor, Yael. *Interiorized Fire Rituals in India and in Tibet*. – *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 120, No. 4 , 2000, pp. 594–613.

Блезер 1992: Blezer, Henk. *Prāṇa. Aspects of Theory and Evidence for Practice in Late Brahmanical and Early Upaniṣadic Thought* – In: Ritual, State and History in South Asia. Essays in Honour of J. C. Heesterman. Leiden. Brill 20–49. 1992.

Бодевиц 1973: Bodewitz, Hendrik. (tr.). *Jaiminīya Brāhmaṇa, I, 1–65. With a study: Agnihotra and Prāṇāgnihotra*. – Orientalia Rheno-Traiectina, Vol. xvii., xix, Leiden. Brill. 1973.

Бодевиц 1992: Bodewitz, Hendrik. *King prana*. – In: Ritual, State, and History in South Asia: Essays in Honour of J. C. Heesterman. Leiden. Brill. 1992.

Братоева 2017: Братоева, Милена. *Въведение.* – В: *Упанишади.* Изд. Индологическа фондация „Изток-Запад“. 2017. (под печат)

Бърнс 2010: Burns, Graham. *Vedic and Āyurvedic Roots of the Haṭha Yoga Theory of Prāṇa.* Dissertation. SOAS. University of London. 2010.

Гретил: GRETIL – Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages and related Indological materials from Central and Southeast Asia: http://gretil.sub.uni-goettingen.de

Евинг 1901: Ewing, Arthur. *The Hindu Conception of the Functions of Breath. – A Study in Early Hindu Psycho-Physics.* – Journal of the American Oriental Society, Vol. 22, 1901, pp. 249–308.

Зиск 1993: Zysk, Kenneth. *The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India.* Journal of the American Oriental Society, Vol. 113, No. 2, 1993, pp. 198–213.

Кейт 1909: Keith, Arthur. *Aitareya Aranyaka* – English Translation by A. B. Keith. London. 1909.

Коноли 1992: Connolly, Peter. *Vitalistic Thought in India.* Delhi: Sri Satguru Publications. 1992.

Коноли 1997: Connolly, Peter. *The Vitalistic Antecedents of the Ātman-Brahman Concept.* – In: Indian Insights: Buddhism, Brahmanism and Bhakti. Eds. P. Connolly, S. Hamilton. London. 1997.

Лойд 2007: Lloyd, Geoffrey. *Pneuma between Body and Soul.* – The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 13, Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives, 2007, pp. 135–146.

Лоу, Хсу 2007: Low, Chris. Hsu, Elisabeth. *Introduction.* – The Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 13, Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives, 2007, pp. 1–17.

Матхур 1972: Mathur, D. C. *The Concept of Self in the Upanishads: An Alternative Interpretation. Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 32, No. 3, 1972, pp. 390–396.

Мониер-Уилямс 1992: Monnier-Williams, Monnier. *A Sanskrit-English Dictionary.* Oxford. 1992.

Оливел 1992: Olivelle, Patrick. *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation.* Translated with Introduction and Notes by Patrick Olivelle. New York. Oxford. Oxford University Press. 1992.

Раджу 1954: Raju, Poola. *The Concept of the Spiritual in Indian Thought*. – Philosophy East and West, Vol. 4, No. 3. 1954, pp. 195–213.

Русева 2012: Русева, Гергана. *Граматика на идентичността: за развитието на думата ātmán в индоарийските езици.* Изд. „Индологическа фондация Изток-Запад. София, 2012.

Упанишади 2017: М. Братоева, Г. Русева – прев. от санскрит, *Упанишади*. Индологическа фондация „Изток-Запад“ 2017 (под печат).

ЦЕННОСТНА ОСНОВА НА ДРЕВНОИНДИЙСКИЯ ВАРНОВ СОЦИАЛЕН МОДЕЛ

Боряна Камова

Традиционната индийска социална система[1] – едно от най-специфичните явления на индийската традиционна култура, произлиза от т. нар. варнов модел[2] и бележи индийската социална реалност през почти целия историческия път на Индия като се явява съществена нейна отличителна черта и важна социо-културна специфика на Индия. Тя е същностно обвързана с фундаментални за индийската цивилизация представи, има значимо място в хилядолетната еволюция на индийската традиция и в някои аспекти и не малка роля за поддържането ѝ, а дължи устойчивостта си във времето на тясната обвързаност на варновия социален модел с основополагащи за индийската култура идеи и ценности. Формирана в характерната индийска културна среда тя е определено уникален и специфично индийски феномен, за което главна предпоставка е

[1] Разграничаваме така по-обхватното явление от популярната представа за него като за кастова система, тъй като тя възниква като само един от етапите на същностни промени в хода на историческото развите на този социален модел и по своята същност, с определеното съдържание, което понятието „каста“ носи, не отговаря на първоначалния, на древноиндийския варнов модел, макар и да произлиза от него.

[2] Названието идва от древноиндийската социална категория „варна“ (varṇa), обозначаваща съсловие.

обусловеността на варновия модел от ценностната основа на древноиндийската културна традиция, както и фактът че оформилите се в тази конкретна среда институции и практики в социалните отношения се опират на отличителните за мисловната традиция на Индия светогледни представи и схващания за природата на съществуването.

Четирите основни, първоначално формиращи традиционния индийски социален модел деления – съсловията или варните брахмана (brāhmaṇa, най-висшето, чийто белег са духовността и знанието), кшатрия (kṣatriya, следващото надолу в йерархията, чийто главен определител е властта), вайшя (vaiśya, третото, свързвано с богатството и създаването на материалните блага) и шудра (śūdra, най-нисшето съсловие, с основна характеристика зависимостта) – очертават опорната рамка, в която моделът се развива през вековете, и макар и в характеристиките на самите варни да настъпват във времето редица промени, чрез запазването на принципната им подредба и роли вградените във варновия модел ценности се утвърждават в практиката на социалните отношения, а повлияват и обществено-политическите и обществено-икономически модели на взаимоотношения в Индия. Традиционният индийски социален модел се явява един от механизмите за пренасяне през вековете на опорни за индийската цивилизация ценности и идеи, макар и обратната зависимост също да е ясно проследима, а именно как съхраняване-

то в течение на хилядолетията на изконни за индийската културна традиция схващания и идеали е способствало за оцеляването на този социален модел.

Плод на брахманистката културна традиция, варновият социален модел несъмнено се превръща в част от общоиндийската и не просто като неин елемент, а като моделира принципа на взаимоотношения в цялото индийско общество. Самата древноиндийска култура също не може да бъде отъждествена с брахманистката, но доминиращата позиция на брахманистката традиция в нея е безспорна. Това прави свързаните с варновата система въпроси значими в мащабите на общоиндийската културна традиция. Варновите норми се явяват реално основополагащи в древноиндийското общество. А и засягат всички сфери на човешкото съществуване и регламентират поведението както в обществения, така и в личния живот. Базират се на авторитета на *Ведите* и се явяват едновременно отражение и фактор за утвърждаване на морално-ценностната система на древноиндийското общество.

Варновият социален модел е съществен елемент от древноиндийската представа за порядъка. Отразен в понятието дхарма (dharma) – централно в индийската мисловна традиция и многообразно по съдържание, справедливо определено като едно от най-трудните за предаване и неподдаващо се на еднозначен превод на какъвто и да е език (Kane, 1968: 1) – идеалът за порядъка изразява схващането за вселенските и зем-

ни измерения на съществуването, за неговите закономерности и опори и се основава на представата за съществуването като необходимост да се съблюдава изначалния естествен ред с неговата хармонична балансираност, възприеман като присъщо качество или същностна черта, като фундаментална характеристика на природата на Вселената. От този идеал произтичат и основополагащите ценности на древноиндийското общество. Разпределението на социалните роли в рамките на древноиндийския варнов модел се явява своеобразен социален превод на тази представа за порядъка.

Но в социален план дхарма има и конкретизирано съдържание – своя присъща дхарма имат отделните социални общности – за съсловията това е т. нар. варнадхарма (varṇadharma), т. е. варнова дхарма (съвкупността от предписаното за всяко съсловие), своя специфична дхарма имат и различните възрасти или етапи от живота на човека и сързаният с тях начин на живот – т. нар. ашрами (āśrama) – ашрамадхарма (āśramadharma), владетелят – раджадхарма (rājadharma), жената/съпругата – стридхарма (strīdharma), и т. н. Наред с това, че изразява ключовата в брахманистката представа за съществуването идея за порядъка, дхарма е и онова, което поддържа, чрез което се постига този порядък, тя е „фундаментален принцип във Вселената“ и „мотивиращата индивида сила“ (Rice, 1980: 118). Използването на „дхарма“ в значение на „религия“ подчертава като

основа на вярата в древноиндийската брахманистка традиция поддържането на този порядък, в който морално е закономерното. В идеята за варновата дхарма се преплитат всички основни значения на термина[3] – варнадхарма е предписание, чието следване се вменява като дълг и е въпрос на морал, тя произтича от отличителните характеристики, от същността и природата на отделните разграничавани в обществото социални групи, и се издига в норма, която има и религиозни, и етически, социални и правни аспекти. Подобно е принципното съдържание на дхарма и в други социални нейни измерения включително дхармата на отделния индивид – т. нар. свадхарма (svadharma).

Древноиндийската представа за порядъка има за важен свой елемент идеята за единната същност на всичко съществуващо, лансирана като най-важната истина за съществуването и представена в упанишадската традиция с тъждеството между Брахман (brahman) и Атман (ātman). Идеята за единство и свързаност на всичко съществуващо е централна в индийския светоглед и основополагаща в индийската културна традиция, както и за спецификата на индийската културна среда, включително социалните отношения. Тя намира изражение в характерния за индийските нагласи стре-

[3] Разнообразните възможни преводи на санскритската дума „дхарма“, като „морал; обичайна практика или норма (религиозна, етическа, социална или правна), предписание, дълг; същност, природа; основно качество, отличителна характеристика или същностна черта“ изразяват различни, свързани помежду си и в известна степен в смисловата си дълбочина припокриващи се страни на единното по своята същина понятие.

меж към вписване в цялото и единение в общността. Варновият модел изразява в конкретния аспект на социалните отношения индийската представа за съществуването, в която значението на единицата като част от цялото е водещо. Луи Дюмон отбелязва, че т. нар. традиционни общества (към които се причислява и индийското) са доминирани от идеята за „колективния“ човек или иначе казано от идеята за човечеството като колектив, не сбор от индивиди (Dumont, 1988: 8), а Мирча Елиаде посочва, че „основна характеристика на индийската душевност е жаждата ѝ за това изначално Цяло, за Единното цяло отпреди Сътворението“ (Елиаде, 1994: 94).

Друга опора на древноиндийската представа за порядъка е идеалът за равновесието, който допълва идеята за същностната единност на проявения свят. В контекста на представата за единната същност зад всичко съществуващо, чиито проявления само са многобройни, хармоничното съществуване, наред с необходимите за него неконфронтационно съжителство и ненасилие се възприемат като естествени състояния на цялото, тъй като схващането за единосъщността на мирозданието изначално обезсмисля противопоставянето. Според разбирането в индийската традиция, равновесието е достижимо чрез подчиняване на заложения във Вселената ред. Идеалът за равновесието намира място в социалната действителност на Индия с лансирането на разпределението на социалните функции във

варновия модел, включително определянето на специфична за отделните социални групи сфера на дейност и занятие.

В перспективата на характерната за индийската традиция система от възгледи, варновата дхарма се явява олицетворяваща порядъка в рамките на съсловните очертания, а съвкупността от съсловната дхарма на всички варни – онзи социален ред, който поддържа съществуването. Така опора на всеобщия порядък е следването на варновата дхарма, в което упражняването на присъщо за варната занятие е основно средство, а изборът на занятие е обвързан с моралната ѝ страна и със схващането за важността на изначално заложеното – според варновите представи отредените съобразно социалната позиция занятия произтичат от заложените като присъщи на хората по природа дадености (МДхШ I.30). А и в личната дхарма (свадхарма) са вплетени и характеристики на общността, към която човек принадлежи – тя се обуславя от предишните рождения, но и от варновата позиция. На фона на цялостната представа за порядъка, свадхарма е дългът на всеки към цялото, към поддържането на реда и равновесието. Затова една от водещите принципни норми във варновите порядки утвърждава необходимостта всеки да се стреми преди всичко да бъде добър в това което е, т. е. в изпълнението на своя варнов (или друг, съответстващ на положението му по занятие, възраст или пол) дълг (МДхШ X.97). Във варновата представа за строеж на

обществото всяка част от цялото има не само своето място, но и своето значение за цялото.

Дхарма се утвърждава като висша ценност в древноиндийското общество, а съблюдаването на реда, дълга, общността и естествеността на различността – в главно мерило за стойност, достойнство, морал и социална значимост. Значимостта, която се отдава на дълга на владетеля да отстоява дхарма и да следи за съблюдаването ѝ от поданиците повлиява формирането на управленските подходи в Индия в разните исторически времена. Индийската политическа традиция ражда управленски концепции като дхармавиджай (dharmavijaya)[4] и Дхарма на маурския император Ашока[5]. Великият Могол Акбар отменя събирането на религиозен данък от немюсюлманските поданици на империята и избира от собствената си ислямска традиция да следва т. нар. сулх-кул политика, която освен, че е по същество близка на индийската представа за необходимостта владетелят да поддържа равновесието в обществото и да е в мир с всички „включва и проява на усет за духа на времето или за това, което в *Махабхарата* се нарича юга-дхарма (yugadharma)[6]“, както отбелязва Савитри Чандра (Chandra, 1992: 31-37).

Една от характеристиките на варновия порядък е йерархичната подредба на социалните групи. Дюмон

---

[4] Постигане на победа не с военни, а с мирни средства.

[5] Управленски принцип целящ да утвърди в обществото толерантността и ненасилието като ценности, спомагащи за постигането на единение.

[6] Т. е. дхарма на епохата.

изтъква йерархията като основен принцип в съсловно-кастовата система (Dumont, 1988: 2) като смята, че това градиране се опира на религиозните практики и светогледни представи и не е свързано с власт и сила, а преди всичко разграничава и подрежда отделните изграждащи обществото единици съобразно ценностната скала и ролите им в и за цялото (Dumont, 1988: 65-66). Както уместно отбелязва Ромила Тхапар, при анализа на явления от древноиндийската традиция е важно да се вглеждаме в приоритетите в рамките на самата индийска реалност в Древността, не да проектираме в нея нашите днешни (Thapar, 1993: 22). В светлината на представата за дхарма йерархичността на варновия модел се очертава повече като схващане за порядъка, отколкото като механизъм за експлоатация, какъвто често се вижда в нея, а градацията на варните по определен начин видимо изразява ценностна скала, която функциониращият варнов социален модел превръща в ценностна ориентация на обществото. За открояването на ценностната основа на традиционния индийски социален модел е важно да се отграничи ролята му като утвърждаващ определен светоглед и идеали от тази на механизъм за социално доминиране и подтисничество, в която бива въвлечен в хода на обществено-икономическото развитие с появата на отношенията на социално-икономическа експлоатация каквито всяко човешко общество е породило.

Областта на дейност е важен белег на варновата принадлежност, а градирането на варните в именно този ред – с брахманите начело, е знакова характеристика на варновата система. Но варновата йерархия не оценява по принцип различните дейности чрез градирането на варните, нито заклеймява отредените за по-нископоставените в йерархията. Значимостта на различните занятия е съизмерена с полезността им за цялото в перспективата на представата за порядъка. В професионален план най-високопоставената варна се асоциира с дейности, които способстват за поддържането на нравствените и светогледни устои на индийското общество – брахманите наставляват, учителстват, правораздават и пазят за поколенията духовното и интелектуално богатство на общността, те се очертават като пазители на порядъка в обществото, техен дълг е и да напътстват другите да спазват законите.

Задържането на върха във варновата йерархия на занимаващите се, макар и в по-късно време преимуществено, а не единствено с духовна дейност – брахманите, е сред труднообяснимите развития в историята на традиционния индийски социален модел. Но то демонстрира доминирането на ценностната скала над властовите лостове във варновото общество. Въпреки историческите превратности брахманите, които олицетворяват образоваността, духовността и нравствеността и чието основно кредо са усвояването и разпространението на знания, духовното наставничество

и свещенослужението, запазват през целия период на хилядолетно съществуване на този социален модел най-високата съсловна позиция.

В традиционното индийско общество брахманите въплъщават характерните за него идеали – подобаващо поведение, чисто потекло и добро име (ШБ XI.5.7.1). Т. нар. дакшина (dakṣiṇā), която им се полага[7] включва не само материални придобивки, но и подобащо отношение към тях в духа на високия морал, уважение, истинност, справедливост (ЧхУ III.17.4). Основното богатство на брахманите – придобитото от *Ведите* познание, ги поставя в привилигирована позиция, придава им ценност, на която се основават и предписанията за тяхната закрила от посегателства (Герасимов, *Касты в Индии*, 1965: 82-83), но и ги задължава. В контекста на съществувалите в традиционното индуистко право разграничения на варнова основа[8] брахманите обичайно понасят най-леките наказания. За определени простъпки обаче, те понасят най-тежките наказания[9] и това е така защото те са „наясно с достойнствата и простъпките“ (МДхШ 8.338).

---

[7] Съгласно варновата представа за порядъчност брахманите не бива да работят за отплата, по традиция ги възнаграждават с дарове (Bhattacharya, 1978: 41).

[8] Принадлежащите към различните социални нива понасят различни наказания за извършването на едни и същи престъпления срещу личността.

[9] Като напр. даването на подкуп или злоупотреба със свидетелски показания, за които обичайно се наказва с глоба, за брахманите е определено изселване (*Яджн* II.81(83), 82(84)), а за кражба наложената им глоба е с най-голям размер (МДхШ 8.337-338).

Знанието и степента на владеенето му са сред ключовите основания за подредбата в йерархията на варните. Те са достойнство и добродетел, но и пораждат достойнството и добродетелта. И тъй като според варновите порядки и представи в низходящия ред на варновата система принадлежащите към всяко следващо ниво все по-малко владеят ведическото познание, или иначе казано – вечните истини на съществуването, те носят и по-малка отговорност при извършването на нарушаващи порядъка деяния. Преклонението към знанието е определено един от най-отличителните аспекти на индийската културна традиция. Важно е обаче, че макар несъмнено да включва и уважение към достиженията на човешкия разум, то произтича главно от характера на ведическото познание, т. е. онова познание, което съдържа представите за съществуването не в ограничените рамки на конкретния момент или място, а в измеренията на вечността и вселената и е знание по-скоро за законите на съществуването. В индийската традиция в опознаването на тези закони се вижда смисълът на земното съществуване на човека, тъй като те са ключът към самото съществуване. Затова варнов дълг на стоящите най-високо в социалната стълбица е да се посветят на овладяването на това познание и да го предадат на останалите. Затова най-високата варнова позиция е за хората на знанието – брахманите. Те са сътворени от Създателя за да го опазят, а с него и порядъка (*Яджн* I.198(196)). На фона на теорията за

карма заслужава да се отбележи, че за усъвършенстването на човешката природа индийската традиция дава дори предимство на знанията пред действията – както се твърди в *Бхагавадгита*, огънят на знанието стопява натрупаната карма без остатък (БхГ IV.36-37). А „който не изучава и не следва Веда, макар и дважди роден[10] […] се превръща в шудра още приживе“ (МДхШ 2.168). Чрез механизма на варновите порядки, в почитта към брахманите традицията утвърждава познанието като висша обществена ценност и идеал, като най-голямо богатство и сила.

Вграждането в обществените практики – социални, политически, правни или други, на фундаментални за индийската цивилизация идеи и ценности способства за пренасянето на тези представи и идеали през вековете и за съхраняването на устоите на индийската културна традиция. Идеалът за брахманството поддържа важната за обществения напредък ценност на знанието, в което градираната подредба във варновата йерархия има утвърждаваща роля. Но не по-малко значими от това своеобразно подреждане на житейските приоритети са и други послания на традиционния индийски социален модел – че уважение се дължи не на дадена позиция, а на достойното ѝ заемане, че стойност за цялото има всеки от съставя-

[10] Т. нар. двиджа или двиджати са принадлежащите на първите (в низходящ порядък) три съсловия във варновата йерархия, на които само се полага посвещение във ведическото знание. Изучаването на Ведите се приема в индуистката традиция като второ рождение.

щите го елементи независимо на кое стъпало стои, че израстването на човек не е равнозначно с изкачване на социалната стълбица, че непреходните ценности осмислят съществуването.

Източници

Бхатачаря, С, 1978: Bhattacharya, S. C. *Some Aspects of Indian Society – from 2nd Century BC to 4th Century AD.* Calcutta, 1978.

БхГ (Бхагавадгита) 1976: *Srimad-Bhagavad-Gita*. With tr. by Swami Swarupananda, Calcutta, 1976.

Герасимов, А. В. 1965: „Варновое деление и характеристика жречества по данным Атхарваведы“ в Касты в Индии, отв.ред. Г. Г. Котовский. Москва, 1965.

Дюмон, Луи. Dumont, L. 1988: *Homo Hierarchicus.The Caste System and Its Implicatons*. Delhi, 1988.

Елиаде, М. 1994: Митът за вечното завръщане. София, 1994.

Кане, П. В. Kane, P.V. 1968: *History of Dharmasastra. Volume 1, Part 1*. Poona, 1968.

МДхШ (Манавадхармашастара) 1991: *The Laws of Manu*. Tr. by Wendy Doniger with B. K. Smith, Penguin Books, 1991.

Райс, Е. Rice, E. 1980: *Eastern Definitions*. New York, 1980.

Тхапар, Ромила. Thapar, R. 1993: *Interpreting Early India*. Oxford University Press, 1993.

Чандра, Савитри. Chandra, S. 1992: „Akbar’s Concept of Sulh-Kul, Tulsi’s Concept of Maryada and Dadu’s Concept

of Nipakh: A Comparative Study“ in *Social Scientist,* Vol. 20, No. 9/10, Sep. – Oct. 1992.

ЧхУ (Чхандогя упанишад). 1879: *The Upanishads*. Pt I. Transl. into English by F. Max Muller. In: The Sacred Books of the East. Vol. I. Oxford, 1879.

ШБ (Шатапатха брахмана). 1900: *The Satapatha-Brahmana*. Pt V. Transl. into English by J. Eggeling. In: The Sacred Books of the East. Vol. XLIV. Oxford, 1900.

Яджн (Яджнавалкясмрити). 1994: Книга *мудреца Яджнавалкьи*. Перевод на рус. А. М. Самозванцева. Москва, 1994.

ДУХОВНОСТ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ В ЮДАИЗМА: ПРЕСТЪПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ В СТАРИЯ ЗАВЕТ

Мони Алмалех

Когато говорим за духовност, морал и законност в Стария завет, трябва да си припомним, че 613-те заповеди са едновременно и закон, и множество морални постулати. Едната част са „положителни“, а другата – „отрицателни“, както се наричат в юдаизма. Отрицателните са забраните – „Не кради“, „Не лъжесвидетелствай“ и пр. Положителните са от типа „Почитай баща си и майка си“.

Могат да се дадат различни примери за престъпленията и наказанията на израилтяните, затова тук ще бъдат разгледани само някои. Примерите са от епохата на пророците, която приключва около средата на 3 в. пр.н.е. Характерно за тази епоха, е че има не само държавни, официални, храмови пророци, а много други – не само частни, царски пророци, наричани в преводите и „гледачи“ – но и безименни пророци, наричани също „Божи човек“. В иврит се използват три думи за тази дейност: *пророк* [навѝ], *гледач* [роѐ] (1 Царе: 9:9) и [хозѐ]. Логическите признаци, вложени в трите думи са различни – [навѝ] е обвързано с думи като *говорител* [навѝ], *пророкувам* [навà], докато другите две – [роѐ] и [хозе] са корени с производните *гледам, виждам* [раà]

провиждам, провиждам в бъдещето, видение [хазà].

Поучителни са нарушенията на моралните аспекти на заповедите и техните наказания не само при лидерите на дванадесетте племена, а и на „редовите“ пророци, както и на населението, повличащо се след царе отстъпници от монотеизма.

Трябва ясно да се подчертае, че пророческата ера е време на по-голямо придържане към моралните стойности. Израз на упадъка на законността и морала е липсата на обучен първожрец, който да е в състояние да борави с двата „съдни камъка, Урим и Тумим“ при възстановяването на храма през 6 в. пр.н.е. (Ездра 2:63; Неемия 7:65): „На съдебния нагръдник да положиш и Урима и Тумима, които да бъдат на Аароновото сърце когато влиза пред Господа; и Аарон да носи винаги съда на израилтяните на сърцето си пред Господа.“ (Изход 28:30); „И той да стои пред свещеника Елеазара, който ще се допитва до Господа за него според съда на Урима; и по неговата дума да влизат, той и всичките израилтяни с него, и цялото общество.“ (Числа 27:21). Тези два камъка – бял и черен – са единственото място и начин израилтяните да се допитват за тяхното бъдеще и съдбата на техните планове и действия. Това става чрез посредничеството на обучен първосвещеник, а не чрез „запитвачите на зли духове нито към врачовете“. Липсата на обучен първожрец означава, че няма достатъчно чист в морално отношение свещеник, чието посредничество да се използва за даване на отговори за бъдещето.

ЦАР САУЛ

Цар Саул е наказан със смърт, при това чрез самоубийство (1 Царе 31), и с гибелта на всички негови синове – не заради нарушаване на една от 613-те заповеди, а за това, че не е спазил еднократното нареждане на Господ, предадено чрез пророк Самуил – да убие и хората, и добитъка на амаликитците. Царят им е пощаден, а хората на Саул взимат от добитъка – овце, кози и говеда, които да използват за жертвоприношение на Бог.

Престъплението на Саул се състои в това, че не е послушал заръката, предадена чрез Самуил (1 Царе 15). В обвинителната реч на Самуил е споменато и друго нарушение, което Саул извършва преди битката с филистимците, в която умира – допитването до „запитвачите на зли духове и врачовете“ (1 Царе 28). Друг е въпросът, че никой от пророците/гледачите не дава никаква информация на Саул какъв ще е изходът от битката с филистимците (1 Царе 28). Ето думите на Самуил:

> Нима за Йехова приносите за изгаряне и другите жертви са толкова приятни, колкото послушанието спрямо гласа на Йехова? Виж, послушанието е по-добро от жертвите и подчинението е по-добро от тлъстината на овните, защото бунтовничеството е грях като гадателството и самонадеяността е като магьосничеството и идолопоклонството. Понеже ти отхвърли словото на Йехова, то и той те отхвърля и няма да бъдеш вече цар! (1 Царе 15:23)

Нарушена заповед

Левит 19: 31; Левит 20:6; Второзаконие 18:10-11

Да се не отнесете към запитвачите на зли духове нито към врачовете; не ги издиряйте та да се осквернявате чрез тях. Аз съм, Господ вашият Бог. (1940)

Не се обръщайте към ония, които извикват мъртъвци, и при магьосници не ходете, и не се оставяйте да ви осквернят. Аз съм Господ, Бог ваш. (1992)

Саул е обвинен и в неспазване на церемониалния закон, че е водил служба вместо пророк Самуил (1 Царе 13). От една той страна избива политеистичните жреци, но от друга – избива монотеистичните свещеници, които са на страната на Давид (1 Царе 22:17). Саул е ревностен в спазването на заповедта да не се яде месо с кръвта (1 Царе 14: 6-45) до степен да провъзгласи, че синът му трябва да умре.

Навярно опитите да убие Давид също са нарушение на заповедта „Не убивай“, но това остава в правомощията на Господ да решава чие убийство е разрешено (1 Царе 18:10-11; 19:1-10; 24:2; 26:2)

След като загубва одобрението на Бог, Саул е наказан със зли духове. Интересно е запознанството на Саул с Давид по повод на душевните пропадания на Саул: „А Господният Дух беше се оттеглил от Саула, и зъл дух от Господа го смущаваше.“ (1 Царе 16:14-23).

Саул нарушава много по-малко заповеди, а Давид е първенец сред лидерите на израилтяните в нарушенията. В традицията Давид е считан за най-обичания човек от Господ. Самото име Давид означава *възлюблен, обичан*, *любов, обич*.

ЦАР ДАВИД

За греховете на обичания от Господ цар Давид може да се говори дълго. 1 Летописи 21 разказва, в стил, от който съвременните трилъри могат много да учат, как при едно от прегрешенията на Давид Господ праща ангел, който наказва всички израилтяни.

Заповед, нарушена от Давид в този епизод.

Заповедта е свързана с преброяването на пълнолетните мъже и храмовия данък, с който те (без жените и децата) се облагат.

> И Господ говори на Моисея, казвайки: При преброяването на израилтяните, когато вземеш цялото им число, тогава да дадат откуп Господу, всеки човек за живота си, когато ги преброяваш, за да не ги нападне язва, когато ги преброяваш. Ето какво да дават: всеки, който се причислява към преброените, половин сикъл, според сикъла на светилището (един сикъл е двадесет гери); половин сикъл за принос Господу. **Всеки, който се причислява към преброените то ест, който е от двадесет години нагоре**, да даде тоя принос Гос-

поду. Богатият да не даде повече, и сиромахът да не даде по-малко, от половин сикъл, когато давате тоя принос Господу, за да направите умилостивение за живота си. А като вземеш парите за умилостивението от израилтяните, да ги употребиш в службата на шатъра за срещане; и това ще бъде за спомен на израилтяните пред Господа, за да бъде умилостивение за живота ви. (Изход 30:11-16)

Давид си има работа със самия Сатана, който „се повдигна против“ еврейския народ. За да постигне целта си, Сатаната успява да повлияе на еврейския герой, Давид.

Появата на ангел Господен, който „стои между земята и небето с гол меч в ръката си, прострян над Ерусалим“ и въобще целият сюжет е повод за много размишления и коментари, но за мен най-ярък е следният казус. Управата на обществото, монархическа или републиканска, изправя лидерите на един народ пред множество изкушения, които само изглеждат добра кауза. Това е урок за всеки политик и днес, когато те са своеборазни брокери между обществения и личния интерес.

За отбелязване са още поне няколко любопитни подробности:

■ Йоав не е подмазвач и съзнателно пропуска да преброи две племена, защото „царската дума беше гнусна на Иоава“.

■ мястото, където е застанал ангелът Господен след сечта и мора (гумното на евусеца Орна), трябва да стане олтар на Господ.

■ Походният храм е извън Ерусалим, а Давид не иска да отиде до Походния храм, защото, въпреки че е изградил олтар в гумното на Орна, и е принесъл жертви, продължава „да се бои от меча на ангела Господен“.

■ Ангелът Господен разговаря със сподвижниците на Давид („Давидовия гледач Гад“), които да му предадат съобщението.

■ Давид за сетен път успява да се коригира по много точен начин, като поема отговорност за личните си действия, отказвайки да приеме даром земята, където трябва да издигне олтар, както и воловете, житото и дървата на Орна – плаща всичко на пълна пазарна цена със злато.

Много показателно и поучително е, че политик и лидер на един народ е атакуван лично от Сатаната, за да бъде навредено на този народ.

Всичко това е описано в 1 Летописи 21 и ми се струва, че всякакъв по-нататъшен коментар би замъглил ясното и поучително за всеки от нас съдържание на текста.

Давид нарушава още една, комплексна, заповед:

> Не пожелавай къщата на ближния си, не пожелавай жената на ближния си, нито слугата му, нито слугинята му, нито вола му, нито осела му, нито какво да е нещо, което е на ближния ти. (Изход 20:17)

Историята на Давид и майката на Соломон е в 2 Царе 11-12. Витсавее (протестантски превод) Вирсавия (православен превод) е съпруга на Урий, войник от армията на Давид. Вирсавия е не само жена на хетееца Урия. Тя е и внучка на Ахитофел, един от най-приближените съветници на Давид – Ахитофел, който е от племето Юда, от което е и Давид.

Вирсавия забременява от връзката си с Давид. Когато разбира това, Давид нарежда мъжа ѝ, Урий, да дойде в Ерусалим от бойното поле. Целта на царя е да вкара съпруга в семейното ложе и така да прикрие бременността на Вирсавия. Урий обаче е лоялен войник и отказва да прекара приятно в дома си, остава да спи в двореца, при слугите. Тогава Давид пише писмо до Йоав, който ръководи войските, да прати Урий в най-проблемните участъци от битката, за да бъде убит. Праща писмото чрез самия Урий: „Поставете Урия там, гдето сражението е най-люто; сетне се оттеглете от него, за да бъде ударен и да умре“ (2 Царе 11:13-15). Урий е убит в боя. Вирсавия скърби за мъжа си, но когато минава траура, приема предложението на Давид и се жени за него.

В 2 Царе 12 пророк Натан вменява на Давид още един аспект на нарушение чрез оприличаването на цялата история на пожелаване на добитъка на бедния ближен. Показателно е мнението на Давид, че човек нарушил тази заповед трябва да се накаже със смърт:

2 Царе 12:1-7

Тогава Господ прати Натана при Давида. И той като дойде при него, каза му: В един град имаше двама човека, единият богат, а другият сиромах. Богатият имаше овци и говеда твърде много; а сиромахът нямаше друго освен едно малко женско агне, което бе купил и което хранеше; и то бе пораснало заедно с него и чадата му, от залъка му ядеше, от чашата му пиеше, и на пазухата му лежеше; и то му беше като дъщеря. И един пътник дойде у богатия; и нему се посвидя да вземе от своите овци и от своите говеда да сготви за пътника, който бе дошъл у него, но взе агнето на сиромаха та го сготви за човека, който бе дошъл у него. Тогава гневът на Давида пламна силно против тоя човек; и той каза на Натана: В името на живия Господ, човекът, който е сторил това, заслужава смърт; и ще плати за агнето четверократно, понеже е сторил това дело, и понеже не се е смилил. Тогава Натан каза на Давида: Ти си тоя човек.

Първото наказание е, че първото дете на Давид и Вирсавия умира. Второто наказание се простира над синовете на Давид: „сега, прочее, няма никога да се оттегли меч от дома ти, понеже ти Ме презря, та взе жената на хетееца Урия, за да ти бъде жена.“ (2 Царе 12:10). Амнон, първородният син на Давид, изнасилва Тамар, сестрата на третия

син, Авесалом. Авесалом изчаква хитро и нарежда да убият Амнон. Същият Авесалом вдига бунт срещу баща си и е убит, въпреки заповедта на Давид да го хванат, но да не го убиват. По този повод текстът неколкократно посочва мъката на Давид по този син (2 Царе 16-19). „Сине мой Авесаломе, сине мой, сине мой Авесаломе! да бях умрял аз вместо тебе, Авесаломе, сине мой, сине мой!“ 2 Царе 18:33). Нещо повече, в 2 Царе 19 Давид е критикуван от верния си генерал Йоав, че обърква верните на Давид хора с тази неестествена скръб за Авесалом.

МОЙСЕЙ

В традицията Мойсей е най-високият пророк сред всички останали, а не Соломон: „Не се издигна вече в Израиля пророк като Моисея, когото Господ познаваше лице с лице.“ (Второзаконие 34:10).

Мойсей е наказан да не влезе в Обетованата земя (понеже за миг изгубва вяра, че може да извлече с жезъла си вода от скала), но никой от народа му не носи последствия от неговото наказание. Освен това Мойсей е водач и пророк, а не цар, на когото служат с ангария всички племена, като царят е и върховен съдия (Царе 8:11-17; 1 Летописи 21). За разлика от Мойсей, наказанията на Соломон се простират не върху него самия, а върху целия етнос и върху държавата.

ЦАР СОЛОМОН

Нарушени заповеди:

Да нямаш други богове освен Мене. (Изход 20:3)

Не си прави кумир, или какво да било подобие на нещо, което е на небето горе, или което е на земята долу, или което е във водата под земята; да не им се кланяш нито да им служиш. (Изход 20:4-5)

Не прелюбодействувай. (Изход 20:14)

Който от израилтяните, или от заселените в Израиля чужденци, даде от семето си на Молоха, непременно да се умъртви; людете на земята да го убият с камъни. също и Аз ще насоча лицето Си против оня човек и ще го изтребя изсред людете му, защото е дал от семето си на Молоха, та е омърсил светилището Ми и е осквернил светото Ми Име. И ако по какъв да е начин людете на земята затворят очите си, за да не видят тоя човек, когато дава от семето си на Молоха, и не го убият, тогава Аз ще насоча лицето Си против тоя човек и против семейството му, и ще изтребя изсред людете им него и всички, които го последват в блудството, за да блудствуват след Молоха. И човек, който се отнесе към запитвачите на зли духове и към врачовете за да блудствува след тях, против оня човек Аз ще насоча лицето Си и ще го изтребя изсред людете му. (Левит 20:2-6)

Престъпленията:

А цар Соломон залюби, освен Фараоновата дъщеря, много чужденки, моавки, амонки, едомки, сидонки, хетейки, от народите, за които Господ каза на израилтяните: Не влизайте при тях, нито те да влизат при вас, за да не преклонят сърцата ви към боговете си. Към тях Соломон се страстно прилепи. Имаше седемстотин жени княгини и триста наложници; и жените му отвърнаха сърцето му. Защото, когато остаря Соломон, жените му преклониха сърцето му към други богове; и сърцето му не беше съвършено пред Господа неговия Бог, както сърцето на баща му Давида. Защото Соломон отиде след Астарта, богинята на сидонците, и след Мелхома, мерзостта на амонците. Така Соломон стори зло пред Господа, и не следваше съвършено Господа, както беше сторил баща му Давид. В това време Соломон издигна високо мястото на Хамоса, мерзостта на Моава, и на Молоха, мерзостта на амонците, в хълма, който е срещу Ерусалим. Така направи и за всичките си чужденки жени, които кадяха и жертвуваха на боговете си. А Господ се разгневи на Соломона, понеже сърцето му се отвърна от Господа Израилевия Бог, Който му се яви два пъти, и му заповяда за това нещо, да не отива никак след други богове; но той не опази онова, което Господ заповяда. (3 Царе 11:1-10)

Наказанието

Затова, Господ каза на Соломона: Понеже това е сторено от тебе, и ти не опази завета Ми и повеленията, които ти заповядах, непременно ще откъсна царството от тебе, и ще го дам на слугите ти. Но заради баща ти Давида, в твоите дни няма да направя това; от ръката на сина ти ще го откъсна. Обаче, няма да откъсна цялото царство; едно племе ще дам на сина ти, заради слугата Ми Давида и заради Ерусалим, който избрах. (3 Царе 11:11-13)

Ровоам, синът на Соломон, го наследява на трона. Почти веднага след възкачването на трона Ровоам утежнява данъците на населението. Това води до бунт и разделяне на дотогавашната държава на южно (Юдея) и северно царство (Израил). В Израил царува Еровоам. Ровоам царува седемнадесет години в Ерусалим, а Еровоам двадесет и две години в Израил, който обединява десет племена (3 Царе 14:20-21). Това положение се запазва до падането и на двете царства през 6 в. пр. н.е. под властта на Вавилон и разрушаването на Соломоновия храм.

Наказанието на Соломон, че вдига олтари на езически божества в двора на храма, не пада върху него, а върху загиването на царството му, т.е. наказанието на Соломон е върху целия народ, върху всички дванадесет племена. (3 Царе 11: 9-43).

С поведението си Соломон е навредил на народа си.

Докато наказанието на Мойсей пада върху него самия, а дванадесетте племена не е пострадват от наказанието му.

Всъщност има още едно наказание, този път лично – Соломон живее по-кратко време от своите съвременници. Той царува 40 години, като се възкачва на трона млад мъж (3 Царе 11:42-43).

СМЪРТТА НА БЕЗИМЕННИЯ ПРОРОК

Историята е разказана в историческата книга 3 Царе 13:13; 23-24.

Той умира, защото не е изпълнил докрай напътствията на Бог. Действието се развива скоро след смъртта на Соломон, когато държавата се разцепва на две. Еровоам е лидер на десет от племената в северното царство, Израил. Безименният човек е наречен „Божий човек“. Той критикува Еровоам, че кади на полтеистичен жертвеник. Самият Еровоам е наказан за това си действие с изсъхване на ръката, когато иска безименният пророк да бъде умъртвен. Царят реагира с молба към Божия човек да измоли прошка от Бог и ръката му възвръща здравия си вид. Еровоам кани човека на угощение, но той отказва, защото му е казано „чрез Господното слово: Да не ядеш хляб, нито да пиеш вода там, нито, като се върнеш, да отидеш през пътя по който си дошъл.“

Проблемът е, че във Ветил има „стар пророк“, който праща сина си да догони безименния пророк и да го покани на свое, монотеистично угощение. Старият

пророк излъгва, че ангел му е заръчал да върне пророка от пътя за Юдея, а след това сам изговаря присъдата: „понеже ти не послуша Господното слово, и не опази заповедта, която ти даде Господ твоят Бог, но се върна та яде хляб и пи вода на мястото, за което Той ти рече да не ядеш хляб, нито да пиеш вода там, затова тялото ти няма да се положи в гроба на бащите ти.“ (21-22) След угощението човекът от Юдея си тръгва, по пътя лъв го умъртвява, но не го изяжда – нито него, нито магарето му. Старият пророк погребва безименният пророк и заръчва, когато умре да го погребат в същия гроб „турете костите ми при неговите кости; (32) защото непременно ще се изпълни това, което той извика чрез Господното слово против жертвеника във Ветил, и против всичките капища по високите места, които са в самарийските градове.“ (32)

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Монотеизмът е сложна, на пръв поглед дори противоречива, вяра и религия.

„Старият пророк“ в историята за смъртта на безименния пророк не само може да лъже, но и тази лъжа е капанът, в който попада безименният пророк. Историята е високо символна и малко прилича на греха на цар Саул – безименният пророк е наказан не за нарушаване на писаните заповеди, а за заръка на Господ. Интересното в случая е, че безименният пророк идва от Южно-

то царство, Юдея, а действието се развива в северното царство, Израил. Фактът, че безименният пророк е от Юдея (и трябва да се върне там, без да остава нито за миг в Израил), а действието се развива в Израил напомня, че северното царство от самото си основаване е в нарушение на заповедта „Да нямаш други богове освен Мене.“ (Изход 20:3). При нашествието на вавилонците през 6 в. пр.н.е., завършило с разрушаването на Първия храм, Израил е покорен няколко години преди Юдея. Това се обяснява не толкова с географското разположение, а с по-големите грехове на северното царство. Освен това, предсказано е, че членовете на племето на Юда трябвало да бъдат управници, докато дойде Месията (Бит. 49:10). В Новия завет родословието на Христос е изведено именно от племето на Давид.

Престъпленията и наказанията сочат, че Господ се отнася различно към различните хора. Това ясно личи от сравнението между нарушенията на цар Давид и цар Саул, между Давид и Мойсей и т.н.

Оказва се, че заповедите за жертвоприношения не са толкова важни, както личи от поучението на пророк Самуил към цар Саул (1 Царе 15:23), цитирано по-горе. И при Исая (1:11-17) моралът и законността превъзхождат приносите в храма. От една страна, Бог критикува израилтяните, че са го „оставили“ и „презряли“, а да изоставиш Господ означава да не спазваш заповедите. От друга страна, Той ги призовава да ги спазват, защото в много от тях има морал, а не просто юридическа материя:

Защо Ми е множеството на жертвите ви? Казва Господ; Сит съм от всеизгаряне на овни И от тлъстина на угоени; И не Ми е угодна кръв от юнци, Или от агнета, или от едри козли. Когато дохождате да се явявате пред Мене, Кой е поискал от вас това, да тъпчете дворовете Ми? Не принасяйте вече суетни приноси; Темянът е мерзост за Мене, Тоже и новолунията, и съботите, и свикването на събранията; Не мога да търпя беззаконието заедно с тържественото събрание. Душата Ми мрази новолунията ви и празниците ви; Досада са на Мене; дотегна Ми да ги търпя. И когато простирате ръцете си, Ще крия очите Си от вас; Даже когато принасяте много молитви не ща да слушам; Ръцете ви са пълни с кръв. Измийте се, очистете се, Отмахнете от очите Ми злото на делата си, Престанете да вършите зло, Научете се да струвате добро, Настоявайте за правосъдие, поправяйте угнетителя, Отсъждайте право на сирачето, застъпвайте се за вдовицата. (Исая 1:11-17)

Дадох тези примери, защото те са актуални и до днес. Ясно е, че многото жени и наложници не е част от съвременния юдейски и християнски морал и законност, но множеството от 613-те заповеди са актуални и до днес, напр. „Обичай ближния, както обичаш себе си“ (Левит 19:18), Обичайте, прочее, чужденеца (Второзаконие 10:19), Не свидетелствувай лъжливо против ближния си. (Изход 20:16) и много други.

ЗА ПРИНОСА НА КОРЕЯ В РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО НА БУДИЗМА В ЯПОНИЯ

Александър Федотов

Тесните културни контакти между Корея и Япония стават възможни благодарение на географската близост между двете страни, постоянната миграция към Японския архипелаг на жители на Корейския полуостров, взаимния характер на корейско-японските отношения, който се изразява в заинтересоваността и непосредственото участие на японците в събитията, случващи се в корейските държави. В рамките на тези контакти важна роля изиграва запознанството на японците с йероглифното писмо и будизма, които се превръщат в ключа за овладяването на духовното богатство от азиатския континент.

И така, през 372 г. в Когурьо пристига китайски будистки монах, който освен свещените *сутри* носи със себе си и статуетки на будистки *бодхисатви*. Тогавашният когурьоски крал Сосурим (упр. 371-384) радушно посреща далечния гост и даже построява за него храм. Будизмът се обявява за държавна религия. Управлението на държавата се осъществява по китайския модел, като за целта особено внимание се отделя и на конфуцианското учение. През същата година кралят открива първото в държавата конфуцианско училище, наречено

Техак. Най-висок разцвет Когурьо постига по време на управлението на крал Куангетхо (упр. 391-412), когато корейската държава заема територията на почти цяла Манджурия на изток от река Ляохъ[1].

За влиянието на когурьоската култура върху японската можем да съдим по следните факти: по време на разкопки на стари японски погребения археолозите често намират оръжие (железни мечове с дръжка под формата на халка, железни накрайници за стрели), които са аналогични на корейски образци.

Така например, през 1963 г. в могилното погребение *Нидзава* (погребение № 126) са открити реликви, произходът на които е установен едва след като през 1971 г. в Корея са извършени разкопки на гроба на шилския *уан* Муйол (упр. 654-661). В неговия гроб са открити златни плочки с орнаменти под формата на преплетени листа на растения[2].

Освен това в погребалните ниши археолозите откриват еднакви с тези в Япония бронзови ютии.

През 1972 г. се провеждат археологически проучвания в гробницата Такамацудзука в Асука (префектура Нара), която е датирана от VII в. Тогава учените стигат до извода, че тамошните стенописи са направени с шест цветни бои, които имат пряка връзка със стенописите в когурьоските гробници.

---

[1] За културата на Когурьо, а също така на Пекче и Шила по-подробно вж.: Александър Федотов. Традиционна корейска култура. София: Ексел-М, 1999.

[2] По-подробно тук и по-нататък вж. Глухарева О.Н. Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX века. Москва: Искусство, 1982.

За съществувалата връзка между Корея и Япония свидетелстват и глинените статуетки *ханива*, направени, за да заместят човешките приношения по време на погребалните ритуали. В японски погребения също така намират глинени изображения на хора, конници върху бойни коне, домашни животни... Всички те олицетворяват погребалните приношения и кореспондират със специфичния тип погребална култура, разпространена през древността на територията на Корейския полуостров.

Освен това *ханива*, направени под формата на антропоморфни фигурки, имат всички признаци на някогашните севернокорейски племена. Този извод идва в резултат на анализ на кройката на техните дрехи с дълги, разширяващи се нагоре ръкави, бижутата, широките чувалообразни панталони, кожените колани с окачени върху тях метални сенжири, високите кожени ботуши, късите доспехи, изработени от дребни пречупчени парчета метал, прическите и шапките.

Така една от старите японски пластики от IV в., известна като „Мъж с пъстър панталон“, е украсена с точкообразен орнамент. Същият орнамент е характерен както за мъжките, така и за женските дрехи, носени навремето в държава Когурьо.

Освен оръжието, донесено от пристигащите от Корейския полуостров в Япония преселници, на архипелага проникват селскостопанските и строителните железни оръдия и сечива (брадви, ножове, дървени

лопати с метални кантове, сърпове), което стимулира развитието на местното земеделие и архитектурата.

След Когурьо будизмът прониква и в друга корейска държава – Пекче. Това става през 384 г. Пътят на развитието на Пекче е уникален: там по-рано от другите корейски държави се появява добре функцииониращa държавна система. Жителите на Пекче нямат висок боен и войнствен дух, който например е характерен за Когурьо. За сметка на това местните владетели залагат преди всичко на мирното развитие и културния напредък. Пекче развива добри връзки с Япония, в това число и в сферата на културата. По време на управлението на крал Кънгусу (упр. 375-384) пекческият учен Уан Ин бива изпратен в двора на Ямато, където запознава японските висши аристократи с произведенията на китайски учени-конфуцианци. Така започва официалната трансмисия на конфуцианското и будисткото учение от Корея в Япония. През VII в. на територията на Японския архипелаг се появява т.нар. култура Асука, която представлява вариант на забележителната пекческа култура. За японците Пекче е пример на държава с висока и рафинирана култура и изкуство. По време на управлението на крал Сон (упр. 523-554) в страната се внасят много съчинения на конфуциански и будистки учени и философи от съседен Китай. По молба на японците корейският крал изпраща натам много пекчески учени и наставници, както конфуцианци, така и будисти, а

също така астрономи, медици, музиканти и оракули. С течение на времето такива посланичества стават традиционни[3].

През 427 г. столицата на държавата Когурьо е преместена в района на днешния Пхенян, в покрайнините на който понастоящем са открити руини на някогашни култови постройки, включително на будистки манастири, пагоди и друго. Фундаментите на тези постройки свидетелстват за използване на ясна архитектурна планировка, когато всички сгради се разполагат на една ос: юг-север. Тази схема най-напред се появява в Китай, след това се използва от корейските градостроители, които през VIII в. я пренасят в Япония, когато там се изграждат първите будистки храмови комплекси. Край новата столица през V-VII в. се появяват много гробници, като най-известната от тях е Голямата гробница Темьо, в която според историческите хроники е погребан владетелят Янгуон (упр. 545-559). Тук отново срещаме изображения на четирите митични същества, охраняващи съответно четирите посоки на света, а също така на прекрасните небесни девойки, които наподобяват летящите *апсари* от скалните храмове в Дунхуан (Глухарьова 1984:91).

Подобно на когурьосци, пекчесците поддържат разнообразни търговски и културни взаимоотношения с Китай, откъдето през VI в. канят учени, художници

[3] По-подробно вж. Dr. Jon Carter Covell and Alan Covel. *Korean Impact on Japanese Culture. Japan's Hidden History*. Seoul: Hollym, 1984.

и занаятчии (Ли 1992:36). В страната интензивно се развиват литературата, философията, медицината и астрономията. Наред с конфуцианството и даоизма от Китай е заимствана дуалистичната концепция за *ин-ян* и петте елемента.

През VI-VII в. Пекче установява тесни контакти и с Япония, като оказва значително влияние върху развитието на нейната култура. Така например, благодарение на тази корейска държава Япония се сдобива с китайското йероглифно писмо, овладява производството на коприна, запознава се с тайните на металолеенето, по-специално на бронза, развива своята архитектура и скулптура. Многобройните архитектурни и художествени паметници, създадени в Корея през първите векове от новата ера, уви, се запазват до днес само в Япония. Така в редица японски хроники се отбелязва, че още през 522 г. в Япония от Пекче се докарват много будистки съчинения, свитъци и бронзова статуя на Буда Шакямуни, както и църковна и церемониална утвар. През 545 г. пекчесците изпълняват специална японска поръчка: те отливат голяма бронзова статуя на Буда, а през 577 г. за *Страната на изгряващото слънце* заминават много корейски архитекти, скулптори, каменоделци и грънчари, които участват в строителството на будистки храмове.

Традицията гласи, че през 610 г. в Пекче пристига японският художник Донтьо, който се запознава с местното производство на хартия, бои и туш (Глу-

харьова 1984:44). По време на археологическите проучвания в района на старата японска столица Нара през 1972 г. са открити работи на корейски художници (Глухарьова, 45). В голямата гробница Такамацудзука са запазени стенописи, изпълнени от корейски майстори. Тези и други примери свидетелстват за огромното значение на корейската култура за Япония през VII-VIII в.

Немалко пластични творби, създадени от пекчески майстори, днес се намират в съседна Япония. Сред тях има няколко удивителни по своята красота и уникални по своите художествени решения изображения на Канно (Куанъм) – *бодхисатва* на милосърдието. В пластичните образи откриваме строгост и дълбока вътрешна концентрация. Освен това ние виждаме едва забележима усмивка, която само подчертава безкрайната вътрешна сила и убеденост на това божество.

Голяма е заслугата на корейците в развитието на японското тъкачество. Преди миграцията от Корейския полуостров местните тъкачи работят само с растителни влакна. От съдържането на летописите става ясно, че от Пекче в Япония докарват тъкачески станове, а през IV-V век там се появяват специални занаятчийски гилдии, които обединяват пристигналите на Японския архипелаг корейски тъкачи. В японските летописи се съобщава, че още през 469 г. от Пекче пристигат тъкачи на брокат, а през 472 г. корейски преселници се заселват в специални райони, тоест

там, където климатичните условия позволят отглеждането на копринени буби.

Орнаментите на много запазени през вековете японски пъстри платове носят корейски отпечатък. Към такова влияние трябва да отнесем кръстообразните орнаменти блед зелено-синьо-виолетов цвят.

В храма Тюгудзи в град Нара се пази едно старо ритуално наметало, което е датирано от 623 г. То свидетелства за очебийно когурьоско влияние, тъй като за тази северна корейска култура е характерно бродирането на големи пасажи текстове върху тъкани. Фрагментите на избродирания текст върху наметалото говорят за това, че цялата бродерия е била направена по заповед на вдовицата на принц Шотоку Тайши от две девойки – корейка и японка – Името на корейската майсторка на японски език звучи като Ниши-но Ая-но Кома-но Касей, което свидетелства за когурьоските корени на талантливата корейка, защото „Кома“ е японска транскрипция на държавата Когурьо. Още едно доказателство за нейния корейски произход са някои сюжети в бродерията, които имат аналог със стенописите в когурьоските гробници.

Писмените извори доказват, че първите будистки статуи се появяват в Япония през 552 г., когато споменатият пекчески крал Сон подарява на японския владетел наред с будистки *сутри* изображение на Буда, направено от позлатен бронз. Въпреки че по-късно чуждите за местната аристокрация „идоли“ са унищо-

жени, с разпространението на будизма в Япония на архепалага се доставят все повече и повече образци на будистката култура. Отново в летописите четем, че през 584 г. от Пекче пристига каменна статуя на Майтрейя. Също така е установено, че статуята на пекческия Авалокитешвара (Кудара Канон), която сега се намира в храма Хорюдзи, е докарана в Япония през 606 г. от Корейския полуостров.

Още една статуя, тази на Буда Майтрейя в храма Хорюдзи, която влиза в държавната японска съкровищница като номер едно, много прилича на позлатеното изображение на Буда Майтрейя, което е обект от корейската държавна съкровищница с номер тринайсет. Учените не се съмняват, че статуята на Майтрейя от храма Хорюдзи е направена в Пекче или е изработена с помощта на тамошните майстори на територията на Япония. Това е потвърдено и от следното обстоятелство – статуята е изрязана от червен бор, който расте само в Корея. По-късно японските майстори започват да правят скулптурни образци по тертипа на корейските майстори, пристигали в Япония, за да обучават местните занаятчии. Най-известният скулптор Курацукури-но Тори е потомък на известния корейски майстор Сиба Дачито, преселил се през 522 г. в Япония. През 606 г. той ръководи изготвянето на бронзовата статуя на Буда за нуждите на храм Гангодзи, а през 623 г. същият прави една бронзова триада – Буда Шакямуни заедно с двама *бодхисатви* – за храм Хорюдзи.

С разпространението на будизма в Япония увеличава се и броят на будистки храмове. През 624 г. на Японския архипелаг вече има 46 храма, построени в местата с компактното население от Корейския полуостров, което свидетелства за тяхното активно участие в разпространението на будизма и будистката култура в Япония. Названието на храма Кудара-но-дайдзи („Великият храм на Пекче“) също говори в полза на това, че корейци участват в строителството на будистки храмове. Този храм е построен в чест на споменатия принц Шотоку Тайши, активно заимствал пекческата култура и изиграл важна роля в развитието на японската култура. Така храмът Кудара-но-дайдзи става първият в Япония храм, построен от корейски майстори със заповед на японски император. Наред с това строителството на този храм свидетелства за разцвет на пекческата култура на японска земя[4].

Един от най-величествените будистки храмове, запазени до наши дни, е Тодайдзи (Великият храм на Изтока), чиито размери са били по-впечатляващи от тези на китайския императорски дворец. Идейните вдъхновители за това строителство са „трима-та светци“ – императорът Сейму, монахът Нан-Бьон (Рьобен), преселил се в Япония от Пекче, и монахът Гьоки, който е бил потомък на пекческия учен Ванин. Между другото, в продължение на 40 години

[4] http://www.rauk.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=576

Гьоки ръководи изграждането на 49 будистки храма. Храмът Тодайдзи е посветен на будисткото божество Вайрочана, чиято височина е 16 метра. За се направят отливка на тази статуя, използват много средства от държавната хазна. Три години продължава усърдната работа на най-добрите японски майстори. Именно популярността и авторитетът на Гьоки в различни сфери на обществения живот в тогавашна Япония улесняват мобилизирането на много хора за изграждането на статуята на Буда Вайрочана. Разбира се, за да отлеят статуята, японците канят корейски майстори. Като отговорник за отливането на Големия Буда (Дайбуцу) е назначен Кунинака-но Кимимаро, произлизащ от пекчески род. Той ръководи работата на 550 монаси, майстори по бронз и злато, дърводелци, будистски скулптори и носачи. За финансовата страна отговаря Хата-но Тьоген – представител на един от най-известните корейски родове в Япония. Важен дял в създаването на японските художествени шедьоври имат и такива потомци на корейските преселници като Такеитино Маро, Такеитино Макуми, Инабено Момое, Масуда Наваде и други[5].

В сравнение с Когурьо и Пекче държавата Шила се формира по-късно. Тя установява тесни връзки не само с другите корейски държави, но и с Китай и Япония. Центърът на шилската държава е град Кьонджу, разположен в югоизточната част на Корейския

[5] Пак там.

полуостров. Местните жители се занимават главно със земеделие, което постепенно бележи голям напредък в своето развитие благодарение на плодородните земи и добре работещите иригационни системи. От началото на V-VI в. в Шила процъфтяват занаятите, а професиите на грънчарите, скулпторите, бижутерите, тъкачите и каменоделците стават едни от най-почитаните. След въвеждането на китайското писмо значителен тласък в своето развитие получават науките, включително и историографията.

Корея играе важна роля и в разпространението в Япония на естествено-научните представи. Така например, формирането на медицината в Япония е пряко свързано с корейската медицинска школа, която през V-VII век има приоритет в Япония пред китайската медицинска традиция. По онова време корейските лекари са толкова популярни в съседна Япония, че по покана на мустни владетели там пристига голям контингент от корейски лечители. През 414 г. по молба на разболелия се император Ингьо в Япония пристига корейският лекар Ким Бу от Шила, който успява да го излекува

През 458 г. живеещият в Нанива когурьоски лекар Ток Не има медицинска практика, като оставя след себе си много добре подготвени ученици и последователи. През 686 г. личният лекар на японския император Темму Ок Ин от Пекче получава от него титлата „кралят на лекарите“. Даже когато в Япония

се засилват тенденциите медицината да се преориентира към китайската такава, искат ли да повишат своята префесионална квалификация в акупунктурата японски лекари заминават за Корея, а не за Китай. От Корея в Япония се внасят много корейски медицински трактати и лекарствени препарати, в разпространението на които вземат участие и корейски будистки монаси.

През IX в. контролът на централното шилско правителство в провинциите постепенно отслабва, за което допринася и поведението на някои монарси: крал Хонган (упр. 875-886) остава в корейските исторически анали, а и в народната памет като любител на виното и веселите компании, а когато властта преминава към дъщерята му Чинсон (упр. 887-897), центърът вече не може да управлява провинцията и съответно не може да събира данъци.

Разпадането на Шила в известен смисъл върви успоредно с изострянето на обстановката в Тански Китай, който преживява редица въстания и размирици. Уви, Китай вече не може да помогне на Шила в разрешаването на вътрешните ѝ проблеми: в провинцията действат многобройни банди от бедстващи селяни и бивши войници, формират се местни армии, които водят война помежду си, но преди всичко с центъра.

В резултат на това разпадане на територията на Корейския полуостров известно време съществуват три враждуващи помежду си държави, известни като

Трите късни кралства: Шила, Късно Пекче и Корьо (935-1392). Шила вече заема предимно отбранителна позиция, като по-горещите битки се водят между Късно Пекче и Корьо. През 935 г. последният шилски владетел се предава на създателя на Корьо Уан Кон или Теджо (упр. 918-943), а през 936 г. пада и последната съпротива от страна на Късно Пекче. Названието на новата династия е заимствано от названието на една от най-могъщите корейски държави – Когурьо. В известен смисъл то отразява намеренията и амбициите на новите владетели да включат в границите на държавата някогашните територии северно от река Амноккан.

Като цяло началният период в историята на Корьо се характеризира с укрепване на централната власт. Държавните чиновници продължават да се ръководят от конфуцианските принципи, приети в Хански и Тански Китай и модифицирани в Корея в съответствие с местната социална йерархия, разпространението на будизма и почитането на прабащите.

През периода на Корьо и Чосон (1392-1910), въпреки нарастването на сдържано отношение към всичко чуждо, свързано със засилването на националното самосъзнание сред японците, корейските културни ценности продължават да се докарват в Япония. Повечето реликви се доставят в Япония по време на Имджинската война (1592-1598) и през периода на японската окупация, а някои от тях са пода-

рени на Япония в началото на управлението на Чосонската династия в Корея.

През периода на Муромачи (1338-1573) от Корея в Япония донасят будистки *сутри*, изображения на Буда, камбани и инкрустирани съдове. Мащабното изнасяне на будистски предмети е свързано с това, че основателят на новата Чосонска династия И Сонгье (упр. 1392-1398) провъзгласява конфуцианство като държавна корейска религия. Той издава заповед за закриване на много будистски манастири и даже понижава социалния статут на будистските монаси.

И още нещо, японците проявяват голям интерес към Будистския канон, известен като *Трипитака Кореана*. Препис на този канон, отпечатан от 86 000 дървени матрици по време на династия Корьо, е също докаран в Япония.

В заключение може да се каже, че в миналото Корея не само е била същински мост, по който плодовете на китайската цивилизация навлизат в Япония, но и територия, на която културните елементи от различен произход се смесват, за да приемат специфични форми и характеристики. В този „преработен“ вид континенталната култура прониква в съседна с Корея Япония. Така в продължение на векове Корейският полуостров продължава да играе важна роля в развитието на японската култура и разпространението на будизма в *Страната на изгряващото слънце*.

Източници

Федотов 1999: Алксандър Федотов. Традиционна корейска култура. София: Ексел-М, 1999.

Глухарьова 1982: Глухарева О.Н. *Искусство Кореи с древнейших времен до конца XIX века*. Москва: Искусство, 1982.

Ковъл 1984: Dr. Jon Carter Covell and Alan Covel. *Korean Impact On Japanese Culture. Japan's Hidden History*. Seoul: Hollym, 1984.

Ли 1992: Peter H. Lee. *Sourcebook of Korean Civilization (Vol. 1) – From Early Times to the Sixteenth Century.* New York: Columbia University Press, 1992.

http://www.rauk.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=576

ОБЯСНЕНИЯ НА КОНФУЦИАНСКИЯ ПРИНЦИП *ЖЪН* С ПОМОЩТА НА КОГНАТИ В КАНОНА „БЕСЕДИ И РАЗСЪЖДЕНИЯ“ НА КОНФУЦИЙ

Александър Алексиев

Философията на Конфуций (551-479 пр.Хр.) се съсредоточава върху върховната добродетел *Жън*. По-задълбочен поглед върху употребата на това понятие в първоизточника му – „Беседи и разсъждения“ на Конфуций, показва редица изначални тълкувания, дадени посредством фонетично съзвучие, които хвърлят светлина върху изконното му съдържание.

Употребата на фонетично съзвучие за тълкуване на съдържанието на едно или друго понятие в старите текстове е класически похват, използван още от дълбока древност в китайската схоластична традиция *сюнгу* (訓詁), специфична лингвистична – лексикографска и коментаторска традиция на компилация, изследване и тълкуване на семантиката на отделни думи от класическите текстове. Целта е обясняване, в дълбочина и на достъпен за съвременниците език, на съдържанието на едно или друго понятие от старите канонични текстове посредством етимологичната му връзка с друго понятие.

Тълкуването на думите при *сюнгу* се основава на общността в смисъла на когнатната двойка. Ако меж-

ду две думи има фонетично подобие или тъждество (聲音相近或相通) и двете думи се явяват когнати („с общ произход“, 同源字), то те следва могат да се заменят взаимно както по смисъл, така и по звучене (語義相通相同). Ето как обяснява този метод И Лин, авторът на книгата „Увод в схоластиката *сюнгу*“, като се позовава на напътствията на известния учен от периода Късна Хан (後漢, 947-951) Лиу Чънгуо:

„За обяснението на думите Лиу Чънгуо се опира върху звученето. Значението на всяко название следва да се обяснява посредством звученето му, при това не пречи някъде да се добавят и свои тълкования. Например, както е в Шъ-тиен на Ър-я[1]: Дъждът – това е пух[2]. Както се сипе пух при полета на птиците, така валят и капчиците дъжд от облаците.“ [3]

Следва да отбележим, че определянето на когнати е основна област както в традиционната лингвистика, така и в литературата и културата на Китай. Важната роля на този метод, който се гради върху фонетично съзвучие, в китайския научен и културен живот в продължение на хилядолетната китайска традиция

---

[1] Осмият тематичен раздел Шътиен („Разяснения за небесните тела“) на книгата Ър-Я („Приближаване до класиката“), – първият в историята китайски речник, предназначен за четене на класически текстове, датиран около 2-3 в. пр.Хр. (вж. Яхонтов 1980)

[2] Когнатната двойка „дъжд“ (雨) и „пух“ (羽) са омофони до ден днешен, – *ю* (yu[3]).

[3] 劉成國，以聲韻為訓話，每一名詞義，必以聲韻釋之，即不免有自以為說之處。
如爾雅釋天：雨、羽也。如鳥羽動則散也。
雨小從雲上也。(вж. Лин, 298-9)

и понастоящем, произлиза от изобилието на фонетични съответствия, заложено в самата структура на китайския език. Огромните мащаби на фонетично подобие и тъждество в китайската фонологична и граматична система са следствие от изолиращата типология на китайския език. Широкото разпространение на омонимията, полисемията и многофункционалността, омофонията и паронимията са естествена предпоставка за възникването на семантични асоциации между различни думи по съзвучие и използването им за стилистични и други цели. Така се оформят две паралелни традиции при определянето на когнати – научна и народна.

Научният метод на тълкуване на значенията на думите по фонетично съзвучие в класическата китайска схоластика *сюнгу*, илюстриран по-горе, има свой аналог в народната традиция и литература – китайската култура на игрословието (中國諧音文化). Сред основните символи в китайската народна традиция преобладават тъкмо тези, които са етимологизирани по фонетично съответствие, като „прилеп-щастие“ (*фу*), „ваза – спокойствие“ (*пин*), „риба-изобилие“ (*ю*), „кокошка/петел-добър късмет“ (*дзи*) и много други. (вж. Алексиев 2009; 2011).

При фонетичните съзвучия във фолклорните произведения и литературата генетичната връзка е интуитивна, изпълнена с народно творчество, проява на народната етимология. Съответствията включват както

езикови, така и визуални игрословия. Що се отнася до научния метод на схоластиката *сюнгу*, то омофонията или паронимията, които се извеждат винаги по древното четене сами по себе си вече са достатъчно надежден и обективен критерий за определянето на когнатните двойки.

Тълкованията по фонетично съзвучие на понятието *Жън* (仁) в „Беседите“ на Конфуций, – паметник, създаден в периода 5-3 в. пр.Хр. би следвало да се разглеждат преди всичко като когнати. На този ранен етап е напълно възможно същата етимология по фонетично съответствие да е част и от културната традиция. Подобно обстоятелство би дало още по-голяма легитимност на така изведените значения.

Така, един от основните аспекти на понятието *Жън* (Ren仁) се обяснява посредством когната *жън* (ren人) `човек`, тоест `човечен, човешки`. Този коментар може да бъде извлечен от следното изречение в Глава 3 (八佾第三), където понятието *Жън* е обяснено посредством отрицанието му *не съм Жън* (bu Ren不仁) – в опозиция на *жън* (ren人)[4]:

子曰：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂乎？“（論語 3.3) (Сун 2004: 16)[5]

„Конфуций рече: „Ако си **човек** (*жън*), но не си **Човечен** (букв. *не си Жън*), каква е ползата от Ритуали-

[4] Вж. Карапетянц 1982: 14.

[5] Вж. също: http://aries.dyu.edu.tw/~cosh/courses/DirectionOfTheConfucianistClassics/book.htm , 25.01.2017. Това е пълен текст на Беседите на Конфуций. Всички цитати по-долу фигурират и на този сайт.

те (*Ли*)[6]? Ако си **човек**, но не си **Човечен**, каква е ползата от Музиката (*Юе*)[7]?“ [8]

Същата когнатна двойка се среща в аналогична фраза, в Глава 8 (泰伯第八）:

子曰：“好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。”（論語 8.10)(Сун 2004: 60)

Конфуций рече: „Ако смелите по природа страдат от бедност, това ще доведе до безредици. Ако се страда прекомерно за **хората**, които не са **Човечни**, то това ще доведе до безредици.“[9, 10]

Първият въпрос, който възниква след прочитането на двете горни фрази е какво представлява „нечовечният човек“ (букв. „този, който е човек, но не е Човечен“, 人而不仁). Както се вижда, той „не е непременно лош, зъл човек“[11], а е преди всичко индивид, който обръща гръб на Ритуалите (нормите, обичаите, благоприличие-

---

[6] *Ли* (禮) – `обреди, ритуали, церемонии, обичаи`, – третото от „Петте постоянства“ (五常). Нормите за учтивост и благоприличие в обществото.

[7] Конфуций посочва в Беседите, че човек „се изгражда с Музика“(成于樂) (8.8). Музиката Юе (樂) е ключово умение, което трябва да развива и притежава всеки човек, особено владетелят, – за да се научи да постига хармония и избягва хаоса в човешките отношения.

[8] Превод на Карапетянц: „(Тот, кто) будучи человеком, не Гуманен, как (он) с Этикетом? (Тот, кто) будучи человеком, не Гуманен, как (он) с Музыкой?)“ (Карапетянц 1982: 15).

[9] Превод на Карапетянц: „Если ценящие храбрость болезненно относятся к бедности – это смута. Если слишком болезненно относятся к тем, кто, будучи людьми, не Гуманны – это смута.“ (пак там).

[10] Ср. и следната интерпретация: „Confucius says: The men who are by nature daring and suffering from their poverty will not long be law-abiding. But excessively deploring such men for not being Benevolent will also cause disorder“. (Уан Джънуън 2008: 117)

[11] Карапетянц 1982: 15.

то). Той не признава и Музиката, тоест не почита и хармонията като космически ред, който следва да се прилага и в обществото. Нечовечният е беден, лишен от собственост, асоциален елемент, който не се вписва в нормите на колектива. Ето защо благосклонното отношение към него е противопоказно, защото би предизвикало нарушения на обществения ред. Затова „не си струва да се безпокоим твърде много за интегрирането му в обществото“.[12]

Авторитетът по въпросите на конфуцианството Артемий Карапетянц обръща внимание и на още една паралелна фраза от Глава 12 (顏淵第十二). Там *Жън* (Ren仁) придобива най-разпространеното си значение `човеколюбив, хуманен`, което се получава от опозицията със същия когнат жън (ren人) `човек`, но не самостойно, а чрез съчетанието *ай жън* (airen 愛人) `обичам хората, любов към хората`:[13]

樊遲問仁。子曰：“愛人。“問知。子曰：
“知人。“ 樊遲未達。子曰：“舉直錯諸枉，
能使枉者直。“ 樊遲退，見子夏，曰：
“鄉也吾見於夫子而問知，子曰‘舉直錯諸枉，
能使枉者直’，何謂也？子夏曰：“富哉言乎！
舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣；
湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。“
（論語 12.22）(Лун Ю 2004, 97)

Фан Чъ попитал Учителя за ***Жън***. Конфуций рекъл: „То е да се обичат хората (***ай жън***).“ Попитал го за зна-

[12] Пак там.

[13] Пак там.

нието. Конфуций рекъл: „То е да се знае за хората.“ Фан Чъ не успял да постигне смисъла на отговорите. Учителят казал: „Ако се вземе правото и се наложи върху изкривеното, то изкривеното може да се изправи“. Фан Чъ си тръгнал. Когато видял Дзъ-Ся, той казал: „Аз, Сян, видях Учителя и го попитах за знанието. Учителят ми отговори: „Ако се вземе правото и се наложи върху изкривеното, то изкривеното може да се изправи“. Какво значи това?“ Дзъ-Ся отвърнал: „Какво богатство има в тези думи! Когато Поднебесната беше у Шун, измежду хората беше избран и взет на служба Гао-яо, и така бяха отстранени **нечовеколюбивите** (букв. „**тези, които не бяха *Жън***“). Когато Поднебесната беше у Тан, измежду хората беше избран и взет на служба И Ин, и така бяха отстранени **нечовеколюбивите**.[14]

На пръв поглед горният откъс не изглежда толкова свързан с понятието Жън, колкото със знанието за хората, – способността те да се разбират, познават, да се знае кой какво представлява. По-внимателното вглеждане обаче разкрива връзката с най-разпространеното му тълкуване като Човеколюбие, Хуманност. Но какъв

[14] „Фан Чи спросил о Гуманности. Философ сказал: „Любить людей“. Спросил о знании. Философ сказал: „Знать людей“. Фань Чи не смог постигнуть. Философ сказал: „Взяв прямое и наложив его на искривленное, можно сделать искривленное прямым.“ Фань Чи ушел. Увидев Цзы-Ся, сказал: „Я, Сян, видел учителя и спросил его о Знании. Философ сказал: „Взяв прямое и наложив его на искривленное, можно сделать искривленное прямым.“ О чем это?“ Цзы-Ся сказал:“[До чего] богаты [эти] слова! Когда у Шуня была Поднебесная, выбрали из масс и взяли Гаояо – и не Гуманные были удалены. Когда у Тана была Поднебесная, выбрали из масс и взяли И Иня – и не Гуманные были удалены.“ (пак там, 15-16).

е смисълът, който се влага в израза „да се обичат хората“? Както може да се види, Човеколюбието означава налагане на правила („правото“), с помощта на които от колектива се отстраняват неконформистите („изкривеното“), тоест „нечовеколюбивите“ („тези, които не са Жън“, 不仁者). „Странна е тази любов, чиято цел се явява отстраняването!“[15]. Всъщност, подобно разбиране не е така изненадващо. Основното конфуцианско понятие Човеколюбие (*Жън*) следва да бъде разбирано тъкмо в социален аспект, – като любов към колектива, а не към индивида. То кореспондира напълно с Човечността (Жън) в цитираните по-горе откъси от Глави 3 и 8, възприемана също като грижа за хората, а по-точно – за масата от послушни граждани, които спазват определените норми на поведение. „Нечовечният“ индивид е „нечовеколюбив“, защото не се вписва в нормите, и затова интеграцията му в обществото не само, че не е необходима, но даже е противопоказана и опасна. Ето защо, от любов към хората (обществото) подобни субекти следва да бъдат отстранявани.

Друг когнат на *Жън* (Ren仁), който се среща в Глава 15 (衛靈公第十五) е думата жън (ren忍) `търпя, проявявам търпение, търпимост`, чрез която Жън се обяснява посредством отрицание – бу жън `не търпя, проявявам нетърпение, нетърпимост`:

子曰：“巧言亂德。小不忍，則亂大謀。“（論語 15.27）(Сун 2004: 127)

[15] Пак там, стр. 16.

Конфуций рече: „Изкусните думи объркват добродетелта. **Проявата на нетърпение** (***бу жън***) по малки въпроси обърква изпълнението на големите проекти.“[16]

Тук имаме очевиден призив към търпение (търпимост) спрямо относително незначителни проблеми, което от своя страна дава възможност да бъдат извършени по-големите и по-важни дела. Връзката между двете понятия се посочва по-ясно при Мъндзъ, който я определя, по думите на Карапетянц като „емоционално движение на нетърпимост към злото и страданието на другите“ (Карапетянц 1982:15):

人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。（孟子《盡心下篇》第三十一章）[17]

Всеки човек има нещо, което не може да търпи. Разпространението на нетърпимостта до **търпимост**, това е ***Жън***.[18]

人能充無欲害人之心，而仁不可勝用也。（孟子《盡心下篇》第三十一章）[19]

Ако човек не може да се изпълни с воля да не наранява другите, то неговата ***Жън*** не би могла да се прояви докрай.“

---

[16] Confucius says: „Specious words confound Virtue. Lack of forbearance in small matters confounds the implementation of great projects“. (Уан Джънуън 2008: 227).

[17] Цитати от Мъндзъ (Уан Тиенсин 2008: 73).

[18] Ср.: „For every one there are things they cannot bear. To extend this sentiment to what they can bear is Benevolence. (In other words, everyone has his beloved. If one loves others the same as he does his beloved, – that is Benevolence.“ (Пак там).

[19] Вж.: http://www.chineseclassic.com/13jing/montzu/ch14_3.htm, 26.01.2017.

От двете фрази на Мъндзъ по-горе се вижда, че полагането на съзнателни усилия за преминаването на чувството за нетърпение и нетърпимост в търпение и търпимост, способността да бъдем по-търпеливи и великодушни, да проявяваме повече търпение и по-голяма търпимост към другите, придружена от всеобемно нежелание да причиняваме вреда на хората, които не можем да търпим, също е ключов израз на висшата добродетел *Жън*, разбирана и като `толерантност, търпимост към другите, доброта, човечност`. Но и тук, очевидно, следва да разбираме Толерантността Жън в социалния смисъл на думата, както при значенията ѝ на Човечност и Човеколюбие по-горе.

В Глава 12 на Беседите на Конфуций понятието Жън (Ren仁）се обяснява и с когната жън (ren訒), който означава `трудност, изпитвам затруднение (при изговаряне, при избора на думи)`:

司馬牛問仁。子曰：„仁者，其言也訒。“曰：“其言也訒，斯謂之仁矣乎？“　　子曰：“為之難，言之得無訒乎？“（論語 12. 3）(Сун 2004: 91)

Съма Ниу попитал за *Жън*. Конфуций рекъл: „***Жън*** е нещо, за което **трудно (*жън*)** се говори.“ Съма Ниу казал: „Това, за което е трудно да се говори – то ли е *Жън*? Конфуций рекъл: „Щом правенето му е трудно, как може говоренето за него да не е **трудно**?“[20]

[20] „Сыма Ню спросил о Гуманности. Философ сказал: О Гуманности говорить трудно. [Сыма Ню] сказал: [То, о чем] говорить трудно, – это и есть Гуманность? Философ сказал: „Делат это трудно, неужели говорить об этом не трудно?“. (Карапетянц 1982: 16).

Както отбелязва Карапетянц, фактът, че Конфуций рядко говорел за *Жън* е ясно заявен в Глава 9 (子罕第九) на Беседите:

子罕言利與命與仁。（論語 9.1) (Сун 2004: 65)

Учителят рядко говореше за изгодата, за Съдбата, за Жън.[21]

На последно място, но не по важност, е тълкуването на понятието *Жън* (Ren仁) в Глава 8 посредством когната *жън* (ren任) `задължение, отговорност`. Карапетянц го превежда като `служба` (Карапетянц 1982: 16):

曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重呼？死而後已，不亦遠乎？“ (8.7) (Сун 2004: 60)

Дзън Дзъ рече: Ученият не може да не бъде широко скроен, да не притежава непоколебимост и постоянство, затова **отговорността** му (***жън***) е тежка, а пътят му – дълъг. **Човечноста (*Жън*)** е негово **задължение** (*жън*), нима това не е тежко? То приключва едва със смъртта му, нима това не е дълго?[22]

В заключение, след като се обобщят отделните тълкования по сродни думи, може да се обособят следните пет варианта (аспекта) на значението, заложени в основата на съдържанието на изследвано-

[21] „Философ редко говорил о выгоде, о Судьбе, о Гуманности.“ (Карапетянц 1982: 17).

[22] „A scholar must possess a great breadth of mind and be vigorously persistent, for his responsibility is weighty and his way is long. Benevolence is the responsibility he has to shoulder; is it not weighty? Only after his death does it end; is it not a long journey?“ (Уан Джънуън 2008: 115).

то понятие Жън (Ren仁) в Беседите на Конфуций, а именно:

I. `Човечност`, по когната *жън* （ren人） `човек`. IA. `Човеколюбие` (Жън), производно по съчетанието на когната с глагола `обичам`, `любов към хората` *ай жън* （airen 愛人）.

II. `Толерантност`, по когната *жън* (ren忍) `търпя, проявявам търпение или търпимост`.

III. `Трудност (на думите и делата) `, по когната *жън* (ren 訒) `трудно (говоря за нещо)`.

IV. `Отговорност (като пожизнено задължение за служба на народа)`, по когната *жън* (ren任) `служба, задължение, отговорност`.

Важно е да се отбележи, че понятията по-горе следва да се възприемат в социален аспект, тоест не с оглед на индивида, а на колектива и обществото като цяло. **Човечността** и **Човеколюбието** се изразяват в отстраняването от обществото на нечовечните, нечовеколюбиви индивиди, разбирани като неконформни личности, които не зачитат човешките правила и космическите норми за хармония, нарушители на реда, не съблюдаващи предписанията. Интеграцията им в обществото не само, че не е необходима, но е противопоказана и вредна. **Толерантността** към хората, **Трудностите** по формулиране и изпълнение на задачите, като задължение за пожизнена **Служба**, аналогично също следва да се отнасят само към тези граждани, които се подчиняват на обществените норми.

Източници

Алексиев 2009: Алексиев, Александър. „Игрословието като езиков и културен феномен в Китай“ – В: *Български език и литература.* кн. 3-4. София, 2009. стр. 37-45.

Алексиев 2011: Alexiev, Alexander. „Main Punning Strategies in Traditional Chinese Culture: A Linguistic Look“ – In: *The Silk Road – Papers from the International Conference, Organized by Confucius Institute in Sofia, Bulgaria, June 3-4, 2011*. Sofia 2011. 9-11.

Карапетянц 1982: Карапетьянц, Артемий Михайлович. „Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий“ – В: *Конфуцианство в Китае – проблемы теории и практики*, отв.ред. Делюсин. Москва, 11 – 35.

Яхонтов 1980: *Яхонтов, Сергей Евгениевич.* „История языкознания в Китае: 1 тыс. до н. э. — 1 тыс. н. э.“ – В: *История лингвистических учений: Древний мир*. Ленинград 1980.

Лин 2007: Лин, И. *Увод в схоластиката сюнгу*. Тайпе 2007. (林尹. 訓詁學概要. 正中書局. 流傳文化. 墨文堂文化, 2007. 342 с.)

Сун 2004: Сун, Дзие., съст. *Лун Ю.* Пекин 2004. (论语/宋洁编著；王德胜校评；李可讲绘画。古书今读。北京：北京出版社，2004.)

Уан Джънуън 2008: Уан, Джънуън., превод и съст. *Цитати от Конфуций*. Учебно пособие за Институтите Конфуций. Шанхай 2008. (Quotations from Confucius. 孔子名言精选 / 王正文编译。程爱民主编。

孔子学院适用教材· 文化读本系列。上海：上海外语教育出版社，2008.)

Уан Тиенсин 2008: Уан, Тиенсин., съст. и ред. *Цитати от Мъндзъ.* Учебно пособие за Институтите Конфуций. Шанхай 2008. (Quotations from Mencius. 孟子名言精选/王天星编译。程爱民主编。孔子学院适用教材· 文化读本系列。上海：上海外语教育出版社，2008.)

ЧОНБУКЬО – ЦЪРКВА НА НЕБЕСНИЯ ОТЕЦ

Яница Иванова

През петдесетте години на XX в., когато се появява църковната организация, наречена Чондокоан (전도관, 傳道館, Благовестителски център), прекръстена по-късно на Чонбукьо (천부교, 天父教, Църква на небесния отец), Корея е изстрадала държава, преживяла 35 години японска окупация (1910-1945), разделение на страната на КНДР и РК (окончателно през 1948 г.), Корейската война (1950-1953) и крайна бедност. В ситуация на отчаяние хората търсят месия и убежище и ги намират в лицето на основателя на Църквата Пак Те Сон (박태선, 朴泰善, 1917 – 07.02.1990) и в селищата, които той изгражда.

Ученията, появили се през петдесетте след време се разделят и дават основа на други секти и така, според статистика от 2014 г. на Корейския център за разследваща журналистика, в момента съществуващите култове, секти и псевдорелигии в Корея са 208 (http://welcome.newstapa.org).

Според богослова Чон Мин Су, коренът на всички християнски секти в съвременна Корея, са две течения, появили се през 50-те: Църквата на небесния отец и Обединителната църква (тонилкьо, 통일교) на Мун Сон Мьонг. И двамата основатели имат християнско минало и са родени в района на Пхенян. Из-

следвания посочват, че както Пак Те Сон, така и Мун са били ученици на Ким Пек Мун (김백문), който от своя страна е учил японско богословие от Учимура Кандзо (우찌무라 간조, яп. 内村鑑三) и е повлиян от учението на бившата шаманка Чонг Тък Ън (정득은, 1897-?).

Основните личности, дали своя отпечатък върху Пак Те Сон, са християнският пастор Ким Чи Сон, евангелизаторът И Сон Пон и Ким Пек Мун. Да тръгнем от последния, тъй като именно върху него се основават някои от еретичните учения в Корея.

Учимура Кандзо (26.03.1861-28.03.1930)

През 1876 г. един американски преподавател по химия, ботаника и зоология, Уилям Смит Кларк (William Smith Clark, 1826 – 1886), пристига да преподава в Япония в земеделския колеж Сапоро. Кларк успешно организира колежа, като значително повлиява върху научното и икономическото развитие на Хокайдо. Неговите прощални думи към студентите са били: „Момчета, бъдете амбициозни“ (少年よ大志を抱け) и тази фраза става национално известно мото на Япония (https://en.wikipedia.org/wiki/William_S._Clark). Освен научната си дейност, Кларк, който е посветен християнин, запознава учениците си с християнството чрез курсове по изучаване на Библията и накрая всички негови студенти стават християни и подписват „Заветът на вярващите

в Исус“ (The Covenant of Believers in Jesus.), като се посвещават на това да продължат да изучават Библията и да живеят морално. След като Кларк заминава, малката група на „посветените“ продължават да разпространяват християнството и сред новопостъпилите студенти. Един от тези, които се присъединяват към тях, е Учимура Кандзо, приет в колежа Саппоро през 1877 г. След като приема християнството, той създава т.нар. „нецърковно движение“ (Mukyōkai, 無教会) по време на периодите Мейджи (1868-1912) и Тайшо (1912-1926) в Япония. Често се смята, че той е най-известният японски пацифист от времето преди Втората световна война.

Учимура вижда несъответствия между проповядването в традиционните църкви и делата им. Това го провокира да създаде независима църква в Саппоро, като този негов експеримент води до създаването на „Нецърковното движение“. Благодарение на наученото от Кларк и неговия пример, последователите му, сформирани в малка група споделят виждането, че могат да водят живота си на вяра без да зависят от институция или свещеници. По време на библейските уроци вярващите придобиват убеждението на Учимура, че организираната църква всъщност е спънка за развитието на личната вяра и че тайнства като причастието и водното кръщение не са от основно значение за спасението.

Нецърковното движение

Същността на нецърковното движение, което Учимура създава, е в отхвърлянето на всякаква църковна структура или сграда. Християните се събират заедно за богослужение и общение. Не се събира десятък или дискос, а ако има набиране на дарение, то е само за нуждите на събранието. Целта е била да се уподоби ранната църква и да се заличат разликите между християнските деноминации.

Директно повлияни от Учимура Кандзо последователи, започват да разпространяват учението в Корея. След като страната им е присъединена към Японската империя на 29 август 1910 г., много повече корейци имат възможност да пътуват до съседката си и се запознават с християнството, което се практикува там. Учимура се среща с много корейски студенти, сред които се отличава Ю Йонг Мо (류영모). Ученик на Ю става Ким Кьо Шин (김교신), който е добър писател и оставя много произведения и последователи зад гърба си. Сред най-известните му ученици са Хам Сок Хон (함석헌) и Ким Пек Мун (김백문).

Ким Пек Мун

Ким Пек Мун с изкривеното си учение върху Библията дава основа за създаването на много секти. Неговата дейност започва в областта Северен Пхенян. Той обединява историята и Библията и написва книгата *Теория за завръщането* (복귀론, 復歸論),

която е кратка, но оказва влияние върху тогавашната християнска мисъл. В книгата си Ким основно пропагандира, че Исус идва на земята и представя благовестието, но се проваля като умира на кръста (Чон 2008: 66). Той започва да разпространява това учение в молитвени центрове на планината Самгаксан, където проповядва и докрината за сексуалното грехопадение (섹스 타락론) в Едемската градина, заради което е нужно пречистване на кръвта. През 1946 г. Ким създава т.нар. Манастир Израел (이스라엘수도원), където учи последователите си, че човешкото грехопадение започва от сексуален акт между Ева и змията в градината. Тази идея той разглежда в книгите си *Духовно богословие* (성신신학), издадена от издателска къща Пьонгмун през 1954 г. и в *Основни принципи на християнството* (기독교근본원리), излязла през 1958 г. от издателска къща Илсондан в Сеул.

Освен доктрината за сексуално грехопадение, Ким Пек Мун разпространява и други идеи. Той е един от сподвижниците на **Чонг Тък Ън** (정득은, 1897-?), шаманка, приела християнството без да промени възгледите си. Тя смесва християнските доктрини с шамански практики и вярвания и създава специфична ерес, в чиято основа стои проституцията. Чонг проповядва, че ако някой извърши сексуален акт със свещеномонахинята, ще приеме нейната божествена природа и твърди, че който е имал сношение с нея, кръвта му е обновена чрез божественото семе. Така тя създа-

ва „доктрината за пречистването на кръвта“ (피가름/피갈음 교리). Ким Пек Мун я предава на Мун Сон Мьонг, който доразвива доктрината за пречистването на кръвта чрез създаване на „чисти семейства“, а Пак Те Сон я превръща в идеята за „избрания народ“.

Ким Чи Сон

Пастор Ким Чи Сон е първата личност, която вдъхновява Пак Те Сон. Самият Пак е роден в района на Пхенян, мястото, което в началото на XX в. е било център на едно от най-големите християнски съживления, познати по света. Израства в християнско семейство, като привлича интерес към себе си с прекрасния си външен вид и стройна осанка. Майката на Пак умира, когато той е на девет, а след две години я последва и баща му. Той и по-големият му брат остават сираци и започват да посещават неделното училище в църква, която е близо до родното им място. Пак е обичал е да общува с много хора, да ходи на църква и да дарява за християнски мисии и за бедните. По време на японската окупация завършва индустриално училище и на 20-годишна възраст заминава за Токио да работи. Навремето, човек да започне кариера в Токио е било знак за високите му интелектуални възможности. Там той се среща с пастор Ким Чи Сон (김치선, 1899-1968), който дава отпечатък върху живота и служението му.

Пастор Ким основава Централна Токийска Приятелска Църква (ЦТПЦ, 동경신숙중앙교회) за корей-

ци в Япония и е много смела личност. Книгата му *Иди в двайсет и осем хиляди села и изкопай кладенец* (이만 팔천여 동네에 가서 우물을 파라) дава основни щрихи от биографията му. Пастор Ким е първият кореец, който получава докторска степен по богословие в западен университет със специалност Стар Завет.

След като завършва доктората си, Ким Чи Сон се връща в Кобе в Япония, където започва да работи сред корейците. Впоследствие отива в Токио, където започва самостоятелна мисионерска и пасторска дейност сред корейските студенти и основава църква. Закупува скъпа земя и изгражда църквата, която се посещава от стотици етнически корейци и корейски студенти. Именно по това време и Пак Те Сон се присъединява към църквата и става дякон. Той е красив, открит младеж, който се доверява на Ким и е много усърден служител в църквата.

Малко преди освобождението Ким оглавява църква Намдемун в Сеул. След Корейската война (1950-1953) САЩ подпомага изграждането на християнски църкви в страната. С помощта на фондове от ООН, Корея възражда своята икономика, а корейските университети получават спонсорство от организациите UNKRA (United Nations Korean Reconstruction Agency) и UNCURK (UN Commission for the Unification and Rehabilitation of Korea) за възстановяване на своите сгради. Въпреки предложената помощ, пастор Ким е решен да изгради семинария с корейски средства. Сви-

детел на този национализъм става и Пак Те Сон, който известно време след освобождението се завръща в Сеул и отново се присъединява към църквата на Ким Чи Сон. Той се занимава със собствен бизнес и е много активен и в църквата. Бизнесът му преуспява и той често споделя с пастор Ким желанието си ако натрупа още средства лично да построи сградата на семинарията към църквата.

Следващата среща, която е решаваща за живота на Пак, е с пастор **И Сон Пон** (이성봉), много известен евангелизатор навремето. По време на негово събрание, Пак Те Сон твърди, че е получил силата на Светия Дух, която започва да се изявява в чудеса и различни дарби. Той започва да се моли за болни и те оздравяват. Много страдащи се стичат при него и той се моли поотделно за всеки.

По това време Пак Те Сон все още е дякон в църквата на Ким Чи Сон. Ким му препоръчва да запише богословие в семинарията и да стане пастор, за да бъде още по-ефективен като служител. Въпреки желанието си да учи богословие, междувременно Пак става много известен лектор на съживителни събрания и обикаля по различни църкви да ръководи евангелизации. Затова решава, че ще е по-добре да бъде ръкоположен за презвитер и да отложи постъпването в семинарията за следващия семестър. Ким се съгласява и го ръкополага. От този момент нататък Пак е познат и остава в историята като „презвитер Пак“.

Пак Те Сон

През 1955 г. презвитер Пак планира ръководенето на огромно изцелително събрание в концертната зала в Сеул. Тъй като не можел да се справи сам с организацията, се обръща към пастор Ким Чи Сон за помощ за разпращането на покани до различни църкви и събиране на хора за събитието. Ким с радост се съгласява, след което Пак Те Сон заявява, че всички набрани средства ще дари за изграждането на семинарията в църквата на пастор Ким.

С това обещание, се организира събитието, което се ръководи от пастор Ким Чи Сон и присъстват хора от църквите Намдемун, Йоннак и от други големи църкви от столицата. Много хора получават изцеление и се събира огромно дарение в плетени кошове. Хората, освен пари, пускат и златни и сребърни бижута в дискоса. Някои твърдят, че събраните тогава средства надвишавали наличността в трезора на Корейската банка (Чон 2008:78).

Веднага след събитието Пак Те Сон натоварва кошовете в колата си и изчезва в неизвестна посока, без да ги предаде на пастор Ким. На следващото събрание в Намсан Пак говори еретично. Пасторът, след като узнава местоположението му, на няколко пъти изпраща хора да го убедят да се върне в църквата, без да изисква дарението. Умолява го да се покае и да се отрече от безмислените си думи, но Пак отказва повече да се срещне с него. Впоследствие Ким свиква църковно събрание, на

което отлъчва Пак Те Сон от църквата заради еретичните му думи и отнема презвитерското му звание.

През юни 1955 г. Пак окончателно напуска своята презвитерианска църква и на 1 юли 1955 г. основава Корейска християнска съживителна асоциация (한국예수교부흥협회). Когато Пак Те Сон се отделя от предишната си църква и основава собствена общност, местата, на които тя извършва своите събирания, самото време за поклонение и изобщо цялото течение започват да се наричат Благовестителски център (Чондокоан). Първото официално название, което получава направлението, се нарича Корейска християнска съживителна асоциация, след това Съживителна корейска християнска благовестителска асоциация (한국예수교전도관부흥협회). Религиозното течение е познато най-много с термините Чондокоан и Чонбукьо (Църква на Небесния отец). Самият Пак умира на 07.02.1990 г., след което организацията се разделя на повече от 20 направления.

Селищата Вяра (Шинанчон)

Християните от Севера, преживели гонение, масово се присъединяват към Пак, който основава в градовете Пупьон, Токсо и в Пусан комуните, наречени Селища Вяра (Шинанчон, 신앙촌), в които събира последователите. Тези населени места са тип вилни селища, с двуетажни къщи с двор от западен тип, с прекрасна архитектура, широки и прави асфалтирани улици и са добре устроени. Условието някой да живее там, е

било да предаде имуществото си на църквата. В следвоенно време, когато Южна Корея е полуразрушена, тези комуни са представлявали изключително привлекателно място за живеене и дори хора, които не са били последователи на Пак, са давали огромни средства, за да получат правото да обитават жилищата.

След като жителите на Шинанчон не са имали собствено имущество и средства за препитание, им се давала възможност да работят в заводите за стоки за бита, които Пак построява в близост до селищата. Артикулите, които произвеждат в тези заводи, са били с много добро качество, конкурентно на японските и американските стоки, за разлика от всичко друго, произвеждано в Корея. Пак Те Сон отваря и магазини в градове из цялата страна, в които се предлага направеното от селищата Вяра и хората се тълпят пред тях, за да си купят висококачествена стока, произведена в Корея. Така се създава конгломератът Сион, който печели огромни парични средства, уви, за сметка на експлоатация на работниците и присвояване на тяхното имущество.

Шинанчон започват да западат през 80-те, когато започват усилено да се строят съвременни жилищни комплекси с блокове. Комуните вече изглеждат остарели и като селища за бедни. Освен това много от хората се отдръпват от учението и се връщат в предишните си църкви. Те напускат и жилищата, построени от Пак и домовете започват да пустеят. Така накрая Шинанчон са продадени и на тяхно място се появяват модерни комплекси.

Доктрина на Църква на Небесния Отец

Кои са основните точки в доктрината на Пак Те Сон, които така успешно привличат много хора и от съществуващите църкви и му спечелват 1 млн. последователи? Учението се базира на числото 144 000, което се появява в книгата Откровение на Йоан, на думите „хилядолетно царство“, „убежище“ и „маслиново дърво“. Според Пак, само приелите неговото поучение, тези, които попълнят числото 144 000, ще бъдат спасени и ще царуват с Христос хиляда години. Той предлага на вярващите именно убежище, където да открият мир и им дава сигурност, че са присадени на истинското маслиново дърво.

В района на Пусан, където съсредоточава усилията си Пак, се намират много бежанци от Северна Корея, които в периода 1945-1950 г. са преживели гонение от страна на комунистическите власти. След това са изпитали и Корейската война, продължила до 1953 г. Хора, претърпели и видели с очите си истинско страдание, имат представа какъв ще бъде Божият съд над човечеството и отчаяно се нуждаят от мир, покой и светъл поглед към бъдещето. Те виждат в лицето на Пак истинска надежда за това, което търсят, тъй като той има изцелителна дарба и настоятелно говори за края на света.

Пак е наричан с много имена: „духовната майка“ (영모님, 靈母任), маслиновото дърво (감람나무), праведният от изток (동방의 의인), „победителят“ (이긴자),

„божествената роса“ (이슬성신), „истинският спасител“ (참 구세주), а на 1 януари 1980 г. обявява себе си за новия бог, дошъл на земята.

Причини за успеха на Пак

Кои са причините Пак Те Сон в един период от живота си да спечели милион последователи? Една от тях е фактът, че както в Корея, така и в Япония и Китай се изтъква един текст от книгата Откровение на Йоан гл.7 ст.2-3: „И видях друг ангел да се издига от изгрев-слънце, у когото беше печатът на живия Бог; и той извика с висок глас на четирите ангела, на които беше дадено да повредят земята и морето, и каза: Не повреждайте земята, нито морето, нито дърветата, преди да ударим печат върху челата на слугите на нашия Бог“. В израза „от изгрев-слънце“ (букв. от корейски преводът е „откъдето слънцето изгрява“ много секти откриват Корея като страната, откъдето точно идва слънцето.

Чондокоан, въпреки очевидно еретичните доктрини, които представя, най-вероятно продължава съществуването си и заради явлението, наречено „росата“ или „живата вода“. На няколко пъти, по време на събрания на сектата се случва върху хората да се стичат необичайни капки, които не са нито дъжд, нито роса. Вярващите започват да твърдят, че това е именно росата, която се стича над Израил и че тя е животворна и има силата да съживява (http://ojh1114.egloos.com/327461).

Причини за появата на Чонбукьо

Богословът Чон Мин Су посочва няколко предпоставки за появата на много секти през петдесетте години на XX в: 1) заповедта християните да се покланят в шинто храмовете по време на японската окупация и 2) Корейската война.

Голяма част от сектите се сформират по време на окупацията, когато повечето мисионери от САЩ, Австралия, Канада и Англия са принудени да напуснат страната и не успяват да затвърдят християните в автентичното библейско учение. Японските власти нареждат поклонение в шинто храмовете. Така християните са поставени пред дилемата дали да се покорят на заповедта или да избягат. Една част от тях се противопоставят и бягат в чужбина или по планините, където стават отшелници и се отдават на молитва. Така се създават молитвени центрове високо в планините, където хората ревностно се молят. Само че в ситуация, когато по-изявените църковни лидери са арестувани, в тези общности от вярващи се усеща липсата на богословски добре подготвени водачи. Влияние оказва и доктрината на Учимура Кандзо за нецърковно движение, т.е., че формирането на църковна организация с ръкоположени водачи е излишна. Така вярващите започват да си интерпретират Библията по собствен начин и да предават на другите своето учение. В част от молитвените центрове започват да се преподават лъжливи доктрини, в които

вярват не малко хора. Техни характерни черти са изявените национализъм и есхатологичната представа за света.

Заключение

Учението на Пак Те Сон се появява в кризисно за Корея време – след края на Корейската война. В ситуация на крайна бедност и безизходица хората се нуждаят от надежда, която откриват в лицето на лидера на движението. Обещанието за спасение чрез влизането в числото на избраните, щастливият живот като в Рая в селищата Вяра и усещането за сигурност, тъй като лидерът е този, за когото говори Библията, привличат последователи именно сред тези, които са най-изстрадали – бежанците от Севера.

Когато е в разцвета си, учението набира 1 млн. последователи. В последните години от живота на Пак, част от неговите най-приближени го напускат един по един, покайват се и се връщат в църквите, които са посещавали преди. Голям отлив от църквата се наблюдават през 1980 г., когато на 1 януари Пак обявява от амвона, че е новият бог. Той се опитва да премахне Библията и да въведе култ към личността си, което отблъсква вярващите. Така, от близо 1 млн. последователи, на 7 февруари 1990 г., когато умира Пак Те Сон, те са останали едва близо 2000.

Източници

Чое 2011: Choi Joon Sik, Hahm In Hee, Kim Mi Hyun, Kim Young Hoon, Lee Ki Sung: *Understanding Contemporary Korean Culture*. Seoul: Jimoondang, 2011.

Чон 2008: 전민수. 왜 신천지는 이단인가. 서울: 영창서원, 2008.

http://craaha.tistory.com/entry/김백문

https://en.wikipedia.org/wiki/William_S._Clark.

http://ojh1114.egloos.com/327461

http://welcome.newstapa.org/board?uid=2855&mod=document

http://www.amennews.com/news/articleView.html?idxno=7574

http://www.chunbukyo.or.kr/

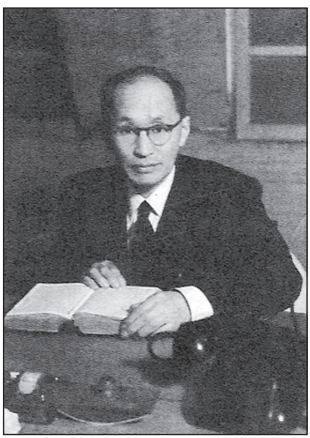
http://www.pck.or.kr/PckCommunity/NoticeView.asp?TC_Board=7839&ArticleId=60&page=7&Depth=.

Пак Те Сон (1917 – 1990)

Селище Вяра в Токсо

Ким Пек Мун (1917-?)

И Сон Пон (1900-1965)



Ким Чи Сон (1899-1968)

Учимура Кандзо (1861-1930)

ОСОБЕНОСТИ НА ШИНТОИСТКАТА РИТУАЛНОСТ

Бойка Цигова

Особеното може да се открои чрез описание на различия. *Различното* като особеност кореспондира със сходно по смисъл понятие – *другост*. В контекста на съвременната наука парадигмата на *другостта* все по-често се осмисля не само във връзка с опозицията "Изток-Запад", но и с оглед на светогледните аспекти и критериите за самобитност както в рамките на самия източен културен ареал, така и извън него. *Другото* е свързано с опозицията „*аз/моето – не аз/другото*". Известно е, че понякога съзнанието е склонно да обозначи *не-аз* с *друг*, когато някой не е като *мен/нас*, ерго *другото* – с мисли, възприятия и дейности, различни от *моите/нашите*. Подобна различност може да открием и по отношение на представата за *Шинто* в Япония (на японски *ками но мичи*). Най-популярният превод на *ками но мичи* е „пътят на боговете", но според възприятията на японеца е по-скоро „път на ками" или „път на духа".

Особеността на вярата в *ками* би могла да бъде обяснена от една страна с факта, че *Шинто* няма основоположник нито канонични свещени писания или определена доктрина с предписания за спазване на поведенчески задължения в името на божествената сила.

От друга страна, исторически факт е, че както и преди да се обогати с нови морални ценности, привнесени от будизма и конфуцианството, така и през някои от следващите етапи на историческо развитие на страната, шинтоистката верска система, обединена с будизма, е използвана като идеологически лост за държавно управление.[1] Нещо повече. През всички исторически епохи, императорската институция в страната винаги е била, е и продължава да е със свещен статут, поради вярата на японците в ками-произхода на японските императори. Дори когато през 1882 г. била обявена свобода на вероизповеданията, в страната официално били въведени като общонационални редица празници, с които се отбелязвали деня на възкачване на императорския престол, рождения ден на първия император Джимму тенно 神武天皇 (660 г. пр. Н. е.)[2] и други събития, посветени на императорското семейство. По време на тези празници в учебните заведения се провеждал ритуал на поклонение към императора и императрицата, който протичал с изпяване на националния химн пред портретите им.

Независимо от споменатата официозна черта на определяния като „държавен шинто“ (*коккашинто* 国家神道), както и на редица популярни определе-

---

[1] През 1868 г. Шинто придобива статут на официална държавна религия на страната, а през 1947 г., след приемането на новата конституция на страната, този статут е отменен.

[2] Сведения за император Джимму се съдържат в ранния писмен литературен паметник Коджики 古事記 („Хроники на древността“, 712), свещена книга на Шинто.

ния на *Шинто* като религия, японците го възприемат по-скоро като вяра в човека и доброто. „Пътят на ками“ е система от вярвания, която още от най-дълбока древност обединява японските анимистични и пантеистични представи за света като изначалие и хармония между дух и съществуване. Освен с култ към предците, като система от духовни ценности, шинтоистката вяра в божественото се отличава със силен култ към природата. Както съзнанието, така и ежедневието на всеки японец са традиционно дълбоко обвързани с преклонение и почитание към слънцето и звездите, огъня, водата, тайфуните и други природни форми и стихии, възприемани като *ками*.

Понятието *ками* е с много широк семантичен спектър. Според някои хипотези, думата *ками* е резултат от редукция на *кагами* (огледало) и изразява „проникване в божественото“. Според други е общо название на неизмеримото множество от небесни и земни форми и образи, които са обект на почит, възхита или страхопочитание, независимо дали са еманация на добри или зли сили. *Ками* могат да бъдат определени като божествени същности с духовна енергия, регулираща живота[3]. Тези енергийни същности „са част от реалността, една паралелна на човешката вселена, която се прелива с наистина съществуващото, стига вярата в нея да е жива“ (Петкова 2011: 8).

[3] За повече подробности относно шинто и ками виж в книгата ми „Пътят на словото в Япония“ (2006), с.26, 58, 60-64.

Шинтоистката ритуалност представлява сложен комплекс от митология, фолклор, духовни практики, възприети от даоизма, будизма и конфуцианството. *Ками* са централният обект на шинтоистките ритуали. Своята почит към *ками-духа* на природата и предците си японците изразяват с множество церемониални практики. Особеното в случая е, че те се провеждат както от духовници в светилища (ил. 1), така и пред специално създадени домашни олтари *камидана* 神棚 в жилището (ил. 2).

Повечето от ритуалите, провеждани в светилищата се свързват с така наречения „храмов шинто“[4]. Основните послания на ритуалните церемонии са насочени към символичното посрещане на *ками*, общуването с тях и изпращането им. Най-важните елементи на всички ритуални практики в шинтоистките светилища са пречистване (*харае* 祓или *хараи* 祓い), молитвословия *норито* 祝詞[5] – заклинателни тържествени обръщения към *ками* (ил.3), жертвена трапеза *шинсен* 神饌 (ил. 4) и тържествено угощение *наорай* 直会 – банкет, в който според вярванията присъства и духа на *ками*.

---

[4] Един от видовете, с които учените определят формалните разлики в шинто според различни аспекти на произход, съдържание и/или провеждане на церемонии. Съществуват, например „храмово шинто“, „шинто на императорския род“, „народен шинто“ и дори „философско шинто“ (Ишикава 1986: 75 – 76).

[5] Изпълняват се на старинен японски език. За текстовете им се смята, че притежават магическа сила на словото.

ил.1: **Ритуална процесия в светилище**

ил.2: **Семеен олтар *камидана***

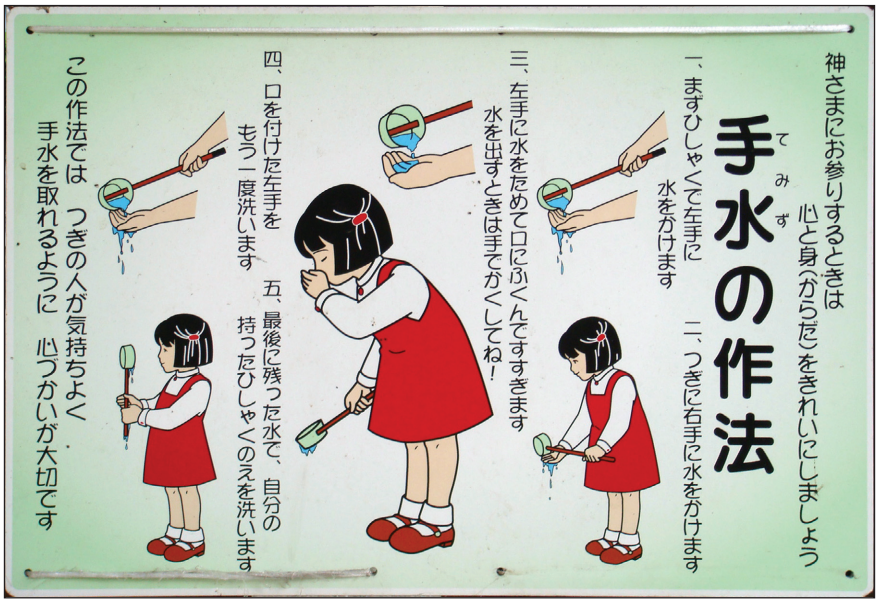
ил.3: **Риуално изпълнение на *норито***

ил.4: ***Шинсен***

ил.5: ***Темидзуя*, в Нагано**

Ритуалното изпълнение на *харае* е подготовка за среща с *ками*. Предварително се извършва основно почистване и украса на помещенията и територията на светилището. Свещенослужителите са облечени в бяло, тъй като белият цвят е символ на чистота в *шинто*. В основните атрибути на тези церемониали също преобладава белият цвят. Началото на церемонията включва символично измиване, чрез изплакване на ръцете и устата на ритуална чешма *чьо:дзуя* или *темидзуя* 手水舎 (ил. 5). Ритуалният акт се извършва със специален дървен черпак с дълга бамбукова дръжка (ил. 6), при строго установени изисквания за начина и поредността на измиването (ил. 7). На територията на светилищния комплекс, за пречистване на духа, сърцето и тялото на човека, свещениците размахват *хараигуши* 祓い串 – дървена

ил.6: ***Темидзуя* пред светилище**



ил.7: **Инструкции за ползване на *темидзуя***

ил.8: **Ритуално пречистване с *хараигуши***

ил.9: **Благословия на деца за празника им**

палка[6] със закрепени към единия ѝ край зигзаговидни снежно бели хартиени или ленени ленти *шиде* 紙垂 (ил. 8). Същият ритуален атрибут се използва и в различни други случаи за пречистване/освещаване по време на празници (ил. 9), на място или обект (ил. 10). В края на месеците юни и декември в императорските, обществените и семейни светилища се провежда специален ритуал *о-харае* („Церемония на голямото прочистване“) с цел да се отстранят грешки, пропуски и/или несполуки в големи колективи и социални групи. В някои фирми или в случаи на преживяно бедствие, ритуалът може да се проведе и в края на годината. Свързана с *харае* е обредната практика *мисоги* 禊, при която се измива цялото тяло (предимно зимата) в ледени води на океана или под

[6] Нарича се още *о:нуса* 大麻

струите на някой водопад. В своя енциклопедична сводка Кадзухико Нишиока отбелязва, че целта на *мисоги* е духът и тялото да се изчистят от нещастия, грехове и осквернения, както и че „Според древните хроники Коджики 古事記 и Нихоншьоки 日本書紀, митичният произход на тази практика може да се намери в историята за това как Идзанаги, след завръщането си от „Страната на неживите“, извършва измиване и ритуал за пречистване, за да се отърве от замърсяването (*кегаре*) на подземния свят…Макар *мисоги* и *харае* често да се считат за взаимнозаменяеми и да се определят с общ термин *мисогихарае* 禊祓, те изначално са отделни практики… *Мисоги* може да се извърши преди ритуал в светилище

ил.10: **Освещаване на нов автомобил**

ил.11: **Поръсване със сол в *сумо***

или дори само по време на посещение в храм“ [7]. Освен с вода съществуват и ритуали за пречистване със сол. Един от известните примери е поръсването със сол, което участниците в състезанията по *сумо* 相撲 изпълняват на ринга (ил. 11) като един от задължителните ритуали на този японски спорт [8].

Молитвената ритуална част поставя начало на общуването с *ками*. Този етап на осъществяване на връзка с божественото се провежда както с церемониален молебен от страна на свещенослужители, така и под

[7] Източник: https://en.wikipedia.org/wiki/Misogi

[8] Както самият вид борба, така и ритуалността в *сумо* са със шинтоистки произход и имат многовековна история.

формата на лично послание от всеки, посещаващ светилището. Шинтоисткият молитвен ритуал е достъпен за всеки, независимо от възраст и социално положение. Достатъчно е човек да застане пред една от сградите на шинтоисткото светилище, да дръпне или разклати специално въже с прикачена подобна на чан камбана, с което да привлече вниманието на *ками* и след като плесне няколко пъти с ръце да произнесе шепнешком или мислено[9] молбата си към *ками* (ил. 12).

Общуването с *ками*, благодарността и почитта към тях чрез поклонничество и благопожелания може да бъде осъществявано не само в светилищата или пред олтари в дома, но и извън тях. Още от времето преди да бъдат построени шинтоистки светилища, ритуали на общуване с *ками* се извършвали около сакрализирани природни обекти като горичка или възвишение в тихо планинско кътче, вековно дърво, скала, езеро или водопад, както и други природни формирования, наречени *йориширо* 依り代 – привличащи *ками* (ил. 13). За да се обособи сакралното пространство е достатъчно обектът или мястото да бъдат оградени с основните символи на *шинто* – сламено въже *шименава* и свещен портал за преминаване на *ками* – *тории* (ил. 14). *Йориширо*, за които се вярва, че са постоянно обитавани от *ками* са особено свещени и се възприемат като *шинтай* 神体 (вместилище на *ками*) или *го-шинтай* 御神体 (свято тяло/обличие на *ками*) (ил. 15).

[9] В Шинто няма определени текстове за молитви. Молитвените послания са индивидуални. На глас молитви с определен текст се произнасят само от свещениците в шинтоисткото светилище.

ил.12: **Молебен пред светилище**

ил.13: ***Йориширо***

ил.14: ***Тории***

ил.15: **Планината Фуджи – *шинтай***

ил.16: ***Ема* в годината на Петела**

С молитвения шинтоистки ритуал е свързано и приношението *шинсен* – ритуална трапеза (виж ил. 4), предназначена за *ками* с храни (предимно най-отбрани сортове плодове и зеленчуци, риба, и специално приготвен вид ориз)[10], *саке* и традиционна украса (*тамагуши*) с клончета от свещеното за японците дърво *сакаки* 榊 (*Cleyera japonica*)[11].

На територията на всеки шинтоистки светилищен комплекс е отредено специално място за окачване на *ема* 絵馬 – оброчни дъсчици, върху които всеки посетител може да напише послание към *ками*, с желание за себе си или семейството си, което очаква или мечтае да се сбъдне. Ема означава „рисунка на кон“ върху едната страна на дъсчицата, а произходът ѝ се свързва с останала в миналото традиция към светилищата да се правят жертвоприношения с коне. Днес, макар и названието да остава непроменено, върху *ема* се изобразяват най-различни животни, в повечето случаи с образи, символи на съответната година по китайския астрологичен календар (ил. 16).

---

[10] Освен споменатите, за *шинсен* се предлагат и други видове храни. През 1875 г. за светилищата от различни рангове в цялата страна са били установени единни ритуални изисквания и храната, включена в *шинсен* също е била до голяма степен стандартизирана. Въпреки това, много светилища и до днес продължават да предлагат свои уникални блюда, характерни за местните традиции на регионите, в които се намират. (Източник: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=336).

[11] Аспектът на свещения атрибут *сакаки* се корени в древните японски митове за *ками*, описани в Коджики. Клончета на сакаки, обвързани с лентите шиде (виж по-горе в текста) се използват и в редица други шинтоистки ритуални церемонии.

Японските шинтоистки ритуали са многобройни по вид, цел и начин на провеждане и се класифицират според различни критерии. Голяма част са свързани с годишните сезони и земеделските дейности, с жизнения цикъл (раждане, смърт) и други събития в живота на човека. Много често в шинтоистките светилища се провеждат сватбени церемонии (ил. 17).

Независимо от различния им вид и характер, всички ритуали са обединени от една обща цел – неволите и тъмните сили в живота да се държат на разстояние чрез пречистване, молитви и приношения. Нещо повече, всички шинтоистки ритуали в една или друга степен съчетават официалната церемониална обредност

ил.17: **Шинтоистки сватбен ритуал**

ил.18: ***Кагура* – музикално танцово изпълнение**

ил. 19: ***Кагура* с митологичен сюжет**

с различни форми на различни видове японско традиционно изкуство. Още през 7 и 8 век, като неразделна част от ритуала в светилищата се изпълнявали церемониални танци, пантомимични сценки с маски и песни в съпровод на барабани и флейта, наречени *кагура* 神楽 („божествени забавления“) (ил. 18). Сюжетите на сценичните представления се базират предимно на митове и легенди от древните хроники (ил. 19). Традицията на тези зрелищни драматизации е съхранена и до днес в някои райони на Япония.

Освен тържествени култови церемонии, пъстрият калейдоскоп на шинтоистката ритуалност обединява както елементи на традиционна обредност, така и масови общонародни и местни празници. Наред с храмовите ритуали, всяка провинция, селище и жилищен район има свои местни празници и тържества. Те са посветени на почитта към определени, „свой“ или „свои“ *ками* и радостта от общуването с тях. Тържествата са изпълнени с шумно веселие и пъстрота и са израз на уважение и благодарност към *ками*, на съвместното забавление с тях, на надеждата за добра реколта, здраве и благополучие.

По-особено място сред впечатляващото множество от празници в Япония са фестивалните тържества, наречени *мацури* 祭り[12]. Могат да бъдат разграничени най-общо два типа *мацури* – посветени на ежегодни

[12] Думата първоначално е имала значение на „церемония“(в светилище), „поклонение“.

събития (*ненджю: гъо:джи* 年中行事) и „ритуали на преход“ (*цу:ка гирей* 通貨儀礼). „Ритуалите на преход“ се извършвали по повод на редица важни повратни моменти в живота, като например раждане, кръщенета, пълнолетие, брак и смърт, с цел безопасен преход от един социален статус в друг.[13]. Първоначално *мацури* се наричал официалният обреден ритуал на светилището, който представлявал тържествен парад и шествие със свещени паланкини *микоши* 神輿, представляващи умален макет на светилище (ил. 20) и тържествен молебен за благословия по най-различни поводи. Впоследствие празничните церемонии *мацури* губят своя

ил.20: ***Микоши***

култов аспект. Те „излизат“ от светилището и се превръщат в масови, пъстри и зрелищни развлечения. И до днес във фестивалните празненства участват огромен брой хора, които от зрители на храмовите тържества се превръщат в активни изпълнители на танци и песни,

[13] Източник: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=739.

ил.21: **Върху платформа на колесница *даши***

свирят на различни музикални инструменти, носят *микоши*, носят на рамене или теглят огромни колесници (*даши* 山車) с платформи на няколко етажа (ил. 21). Те символизират присъствието и участието на *ками* във фестивала.[14] Всяка от платформите е богато украсена с шинтоистки атрибути, изображения на планини, митологични и/или легендарни обекти. Хора в специални костюми представят образи на светци, герои и/или исторически личности. Някои от фестивалите представляват грандиозен зрелищен спектакъл. Ярък пример е *Гион мацури* 祇園祭, който се провежда всяка година в град Кьо:то (ил. 22).

Сред най-висшите морални ценности на японското общество са децата. Те имат специален социален статут. Децата, особено най-малките се ползват с изключител-

[14] Източник: http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=303.

ил. 22: **Празникът *Гион мацури* в гр. Кьо:то**

на свобода на поведение както в семейството, така и на публични места. Към детските капризи и лудории, дори към извършваните бели, които понякога са в разрез с обществения ред, се проявява впечатляваща търпимост. Според някои японски учени отношението към подрастващото поколение в Япония е равностойно на „култ към детето“ (Маркарян 1990: 128)[15], който е резултат на вярване, че „с раждането на дете в дома се вселява или небесно божество, или негов посланик“[16], както и че „до

[15] В препратка към книгата на И. А. Латишев „Семейная жизнь японцев“. М., 1985., с. 82.

[16] Пак там

седемгодишна възраст детето „не е обикновен човек, а божествено създание“[17]. Изследователите на семейните отношения в Япония са на мнение, че „Култът на децата е важна страна в духовния живот на японското семейство. И през периода преди, и през времето след раждането на детето, болшинството от японските родители продължават и до днес да демонстрират по един или друг начин своята отдаденост на този култ, спазвайки свързаните с него обреди и ритуали“[18].

Поради тяхната многочисленост, ще отбележим само някои от тях. Сред по-важните японски ритуали, свързани с бременността е *обиивай* 帯祝い. В зависимост от възрастта и здравословното състояние на бъдещата майка, коремът ѝ се обвързва със специален пояс, наречен *ивата оби* 岩田帯 (колан на майчинството). Самият тържествен ритуал *обиивай* се провежда обикновено на петия месец от бременността, с посещение на шинтоистко светилище. На седмия ден след раждането се извършва ритуалната церемония *о-шичия* 御七夜 („Седмата вечер“), когато пред най-близките членове на семейството официално се обявява името на детето. Според традиционно установените правила, майката не присъства, а новороденото, облечено с красиви дрешки се донася и показва на близките от бабата или дойката. Вечерята протича като щастлив семеен празник с богата вечеря от специални ритуални блюда (Маркарян 1990: 130).

[17] Пак там

[18] Пак там: (В препратка към книгата на И. А. Латишев „Семейная жизнь японцев“. М., 1985.,с. 88.

Веднага след като навърши един месец, бебето се отвежда в светилището. Целта на това първо ритуално посещение, наречено *миямаири* 宮参り е представяне на бебето пред *ками*, което да го покровителства през целия му предстоящ житейски път (ил. 23). Новороденото се благославя от свещеник с ритуала за пречистване *харае* и молебен за здраве и късмет.

Японските деца имат свои празници – на момиченцата и на момченцата. Широко популярен е и общият за всички празник на рождените дни „Седем-пет-три“. С шинтоистки ритуали и всенародни увеселения се честват всички япончета, навършили седем, пет и тригодишна възраст в една и съща година (ил. 24). Същото се отнася и за честването на празника за навършване на пълнолетие *сейджин-нохи* 成人の日 („Денят на пълнолетните“)[19].

ил.23: ***Миямаири***

[19] Чества се като официален всенароден празник през втория понеделник на месец януари. На този ден всички девойки и юноши, навършили 20-годишна възраст придобиват права и задължения на пълноправни граждани на държавата – могат да гласуват, да носят отговорност пред закона.

ил.24: **Шинтоистки ритуал за празника „*Шичи-Го-Сан*“**

ил.25: **Децата и фестивалите *мацури***

ил.26: **Децата на фестивалите *мацури***

Японските деца масово участват във всички празници и фестивални тържества *мацури* (ил. 25). Те се включват в процесиите, танцуват и носят свещени паланкини *микоши* (ил. 26). Те озаряват празниците с неповторима светлина и силна жизнена енергия.

В заключение ще отбележа, че *Шинто* е един от най-ярките „белези“ на японската култура като самостойна ценностна система, основен фактор за етническа и етическа идентичност на японците. В центъра на моралните ценности на шинтоистката верска система е човекът, а шинтоистките ритуали са своеобразни послания за постигане и запазване на хармонията в света на японеца.

Шинтоистката ритуалност „облича“ в образи вярата на японците в божественото, но не като израз на религиозност, а преди всичко като вяра в духа на сътворението и в духа на доброто. С оглед на японската духовност вярата в *ками* е релевантна на вяра в същността и устоите на мирозданието, в моралните добродетели на обществото, а японските ритуали, отразяващи тази вяра са важен фактор в приобщаването на поколенията към традиционните ценности в духовното наследство на страната.

Източници

Ишикава 1986: Takashi Ishikawa. *KOKORO. The Soul of Japan.*Tokyo, The East Publications, Inc., 1986.

Маркарян 1990: Маркарян С. Б., Молодякова Э. В. Праздники в Японии. М., Наука. 1990.

Мещеряков 2010: *Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия синто* / Отв. ред. А. Н. Мещеряков. — М., РГГУ, 2010. — 310 с. — (Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности. Вып. XXVI).

Петкова 2011: Гергана Петкова. *Домът на чудесата.* С., Звезди, 2011.

Цигова 2006: Бойка Цигова. *Пътят на словото в Япония***.** С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 2006.

Basic Terms of Shinto: Kokugakuin University (Inst. For Japanese culture and classics) Tokyo, 1985.

Източници на илюстрациите

Ил. 1: https://shineyourlight-shineyourlight.blogspot.bg/2013/01/2013-celebration-as-2013-dawns.html

Ил. 2: http://www.asahikawajinja.or.jp/sanpai/kamidana.html

Ил. 3: http://samlib.ru/c/christyan_b/22_prim.shtml

Ил. 4: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Votive_offering_of_the_Shinto,Katori-jingu,Katori-city,Japan.JPG

Ил. 5: https://hubpages.com/travel/VisitingAShintoShrine

Ил. 6: http://www.pbase.com/doowopper/image/155839165

Ил. 7: http://aboutjapan.japansociety.org/content.cfm/shinto_shrine_purification_ritual

Ил. 8: https://foxofinari.com/2015/09/22/purity-and-impurity-in-shinto/

Ил. 9: https://www.britannica.com/topic/harai-gushi

Ил. 10: http://www.nihonbunka.com/shinto/heihaku.JPG

Ил. 11: http://img.bg.sof.cmestatic.com/media/images/600x/Apr2016/2111055696.jpg

Ил. 12: http://factsanddetails.com/japan/cat16/sub182/item590.html

Ил. 13: https://en.wikipedia.org/wiki/Yorishiro

Ил. 14: http://world-japan.livejournal.com/738038.html

Ил. 15: https://en.wikipedia.org/wiki/Shintai

Ил. 16: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:ItsukushimaEma7438.jpg

Ил. 17: http://dailyglimpsesofjapan.blogspot.bg/2012/10/shinto-wedding.html

Ил. 18: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uraya001.jpg

Ил. 19: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Susanoo-Orochi.jpg
Ил. 20: http://japanesesymbolsofpresence.com/festivals.html
Ил. 21: http://www.japan-guide.com/e/e3942.html
Ил. 22: http://japanesesymbolsofpresence.com/festivals.html
Ил. 23: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Okunitama_2008-3-29_Miyamairi_girl-2.jpg
Ил. 24: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Shichigosan_at_Ikuta_Jinja_Shrine.JPG
Ил. 25: http://www.japan-talk.com/jt/new/gion-festival-the-month-long-Kyoto-party
Ил. 26: http://fujiminiisland.blogspot.bg/2013/07/Kyoto-Gion-Festival.html

ЯПОНСКАТА ПУБЛИЧНА ДИПЛОМАЦИЯ – ЕВОЛЮЦИЯ, СТРАТЕГИЯ И РАЗВИТИЕ

Евгений Кандиларов

През 90-те години на XX век, когато японската икономика, изпада в сериозни затруднения и започва да губи глобалното си влияние, японското правителство все по-осезателно започва да търси алтернативни механизми за запазване на международното присъствие на страната. Един от тези механизми се явява т. нар. „мека сила“, която е заедно с „културната дипломация“ представляват взаимно свързани инструменти и съставна част от „публичната дипломация“.

Терминът „публична дипломация“ е въведен през 1965 г. от Едмънд Гилиън, който я определя като средство за влияние върху обществените нагласи при формиране и провеждане на външната политика. Тя излиза извън средствата на традиционната дипломация. Ключов елемент при нея е изграждането от страна на правителствата на определено обществено мнение в други държави чрез взаимодействие върху конкретни групи и интереси, които оказват влияние върху политиката и международните отношения (Cull 2006:1).

Публичната дипломация най-общо е свързана с образа на една страна, с намирането на ефективен подход за справяне в ситуации на нарушена цялост на образа или преодоляване на определен негатив. Заедно с това

публичната дипломация притежава съответна комбинативност и гъвкавост, чрез която генерира среда, способна да приеме съответните послания и внушения от страна на правителството да дадената държава използваща публичната дипломация като инструмент за международно влияние (Димитрова 2013:1).

От втората половина на миналия век публичната дипломация еволюира значително – както като академична дисциплина, така и като дипломатическа практика. Промените в дипломатическата практика са особено видни в началото на XXI-ви век. Технологичните новости в областта на информацията и комуникацията през последното десетилетие, се оказват решаващият двигател, който придава нова форма на публичната дипломация. Ограниченията на военната сила („твърда сила“), които стават явни въз основа на серия от събития в началото на века, също карат страните да започнат да навлизат в новопоявяващата се сфера на дипломатическа практика, която разчита на мирните дипломатически средства („мека сила“) (*Ким* 2016: 19).

Три са основно причините една държава да разработва програми в областта на публичната (културната) дипломация: да създава по-добра, благоприятна среда за постигане на външнополитическите си цели; да съдейства за подобряване на образа на страната пред света; да утвърждава културата и културните индустрии като икономически фактор (Димитрова 2013:1).

Същевременно понятието „мека сила“ като инструмент на международната политика е въведено в поредица от теоретични публикации на Джоузев Най през 90-те години на XX век. Той я описва като „способност за формулиране предпочитанията на другите“. Поради тази причина характерният за „меката сила“ инструментариум е трудно измерим и съпоставим. Тук водещ принцип е този на убеждението, който чрез атрактивно привличане мотивира и доброволно формира поведение на другите, насочено в желаната от въздействащия актьор посока (Nye, J. 2015). Търсените резултати се постигат по-бавно в сравнение с „твърдата сила“, но за сметка на това те са по-дълготрайни и по-устойчиви във времето. Това се дължи не толкова на обстоятелството, че се променят нагласи и стереотипи, а на факта, че се конструират нови социални конструкти. Едновременно с това постигнатите резултати рядко генерират напрежение и ответни негативни реакции и мерки (Коев, К. 2015:2).

В японската дипломатическа история идеята за популяризирането на японската култура извън страната като ясна концепция и координирана политика в международните отношения и културния обмен (тоест реализиране на принципите на т. нар. публична дипломация) е сравнително ново явление. След Втората световна война организации като Министерството на външните работи на Япония, Японската фондация, Японската национална радио-телевизионна компания

(NHK), Агенцията за културни взаимоотношения, Министерството на образованието, науката и културата, както и други правителствени и полу-правителствени организации и институции са натоварени с разнообразни дейности свързани с провеждането по-скоро на културна дипломация, която се явява едно от измеренията на публичната дипломация. До началото на 70-те години на XX век между различните институции обаче, няма цялостна координация и изграждане на обща стратегическа линия.

Осъзнавайки слабите страни на класическия модел на международна политическа дейност японските правителствени и дипломатически кръгове, най-вече от 60-те години на XX век нататък, залагат на разработване механизмите на публичната дипломация като много по-дългосрочна, по-дълбока и всеобхватна дипломатическа стратегия, чиято цел има далеч по-съществено и дълготрайно значение от краткосрочните икономически или политически печалби. Тази стратегия се основава на философията за ключовата роля на културното проникване и влияние на Япония в целия свят, което се постига чрез методите на този тип дипломация. За избора на тази стратегия вероятно не малка роля играят и социо-културните особености на Япония, отношението на японците към другия и другите като цяло, както и лошият историческия опит, който страната има до този момент в изграждането на представата за себе си пред света и респективно положителният опит на

други държави, който сочи какво огромно значение има културното влияние за налагането в перспектива на икономическо, а често пъти и политическо присъствие в различни краища на света (*Ogoura, Kazuo* 2008).

Нуждата от обособяването и даване тласък на тази външнополитическа стратегическа задача на японската дипломация води до създаването на специална институция, чиято дейност да бъде концентрирана изцяло в областта на т. нар. културна дипломация. През 1972 г. по предложение на министъра на външните работи на Япония Фукуда Такео (福田 赳夫) със специален акт на японската Диета, се създава Японската фондация (Кокусай Коорю Кикин – 国際交流基金). Това е и първият специализиран полуправителствен орган, който работи изцяло в областта на международния културен обмен. Фондацията се финансира частично от японското правителство, от частния сектор и чрез дарения.[1] Дейността на ЯФ се съсредоточава в три основни направления: обмен на културни дейци, стимулиране на развитието на японистиката в чужбина и обмен на културни мероприятия в областта на всички видове изкуства. За ефективното постигане на целите на фондацията постепенно в много страни по света се създават нейни представителства. От самото си създаване Японската фондация функционира под юрисдикцията на японското министерство на външните работи (Гаймушо – 外務省).

[1] Първоначалният финансов фонд на ЯФ е 17,2 млн. щ. д., който през 1977 г. вече възлиза на 120,7 млн. щ. д. Годишният бюджет през финансовата 1976 г. е около 14,5 млн. щ. д.

През октомври 2003 г. Фондацията е реорганизирана като независима административна институция, но остава под контрола на Министерството на външните работи. Повече от половината от средносрочните цели на ЯФ се поставят от Гаймушо, като самата фондация разработва плановете и намира подходящите инструменти, чрез които тези цели да бъдат постигнати. През май 2005 г. се приема и нова организационна структура на институцията с цел постигане на по-добро управление на нейните международни програми. Постепенно ЯФ се превръща мощен дипломатически инструмент на японското правителство развиващо огромна международна дейност (Кандиларов, 2013: 77).

Според специалния закон за ЯФ като независима административна институция, член 3, като нейна основна цел се определя: „допринасянето за по-добра международна среда, както и за поддържането и развитието на хармонични взаимоотношения с Япония посредством задълбочаване разбирането на Япония от страна на другите страни, насърчаването на по-добро взаимно разбирателство между нациите, поощряването на приятелството и добрата воля сред народите по света, както и стимулиране на световните приноси в културата и други области чрез резултатни и всеобхватни международни дейности за културен обмен“. ЯФ осъществява своите програми и дейности в следните три основни направления 1) Обмен в областта на културата и изкуствата, което включва ежедневна

култура, изкуства, занаяти, драма, танцови, музикални и аудиовизуални изкуства, медии и издателска дейност; 2) Японско езиково обучение зад граница, което включва: изпращане на японски езикови специалисти в чужбина; материално и финансово подпомагане на чуждестранни институции и организации, които провеждат специализирани изпити за владеене на японски език; осигуряване възможности на чуждестранни езикови специалисти и студенти за обучение и специализация в Япония; изготвяне и издаване на материали свързани с обучение по японски език. 3) Японистични изследвания и интелектуален обмен, което включва предоставяне на стипендии на изследователи и студенти в областта на Японистиката, чрез което се стимулират и съвместни изследователски проекти, чиято цел е по-задълбоченото разбиране на всевъзможни проблеми свързани с Япония (Кандиларов, 2013:78).

С други думи японското правителство провежда своята културна дипломация в две основни направления. От една страна целта е да се популяризира Япония и да се изгради един позитивен, често пъти идеалистичен и стилизиран образ, като това се постига чрез най-разнообразни форми – организиране на изложби и концерти, превеждане и издаване на популярна, специализирана и класическа японска или отнасяща се за Япония литература, разпространение на филми и телевизионни предавания и пр. Стремежът е да бъде ангажирана колкото се може по-широка публика. Вто-

рото основно направление, смятам че има многократно по-важно и всеобхватно значение за разпространението на японското културно (а заедно с това икономическо и политическо) влияние по целия свят е политиката на ЯФ за стимулиране, подпомагане и насърчаване развитието на Японистиката във всички измерения на това понятие – от изучаването на езика до провеждането на задълбочени научни изследвания в различни области на обществознанието, природознанието, точните науки и медицината. По този начин политиката на Фондацията се оказва с много по-дългосрочни и дълготрайни измерения и многократно по-голяма възвращаемост във вид на мощна международна подкрепа за японската страна в целия свят изразяваща се не просто в благоразположението на едно или друго правителство или държавна институция, а в реална човешка връзка, пряко свързана и силно ангажирана с Япония, а оттам и с японската политика, бизнес интереси, култура, наука и пр. (Кандиларов, 2013:79).

От средата на 70-те години на XX век японското правителство установява, че културата и образованието трябва да са приоритетна сфера на програмите за финансиране и подпомагане на развиващите се страни от региона на Югоизточна Азия. През 1975 г. японското министерство създава т. нар. програма за подпомагане на опазването и реставрацията на културно-исторически обекти в региона на Югоизточна Азия. Япония оказва съществена помощ за Културния фонд на стра-

ните от АСЕАН, чиято цел е културния обмен между страните членки на организацията (Ogawa, 2009: 276).

През 80-те години на XX век Япония още по-активно се стреми към консолидация и развитие на своята публична дипломация. С тази цел през 1984 г. към Министерството на външните работи се създава т. нар. Отдел за културен обмен. Наред с това през 1987 г. правителството дава старт на една от най-широкомащабните програми на японската културна дипломация известна като Програма за обмен на преподаватели по английски език, посредством, която през следващите години в Япония пристигат като преподаватели по английски език хиляди чужденци от над 44 държави (*Fukushima, 2011:* 84).

Заедно с това Японската фондация активизира допълнителни усилия, за да отговори на засиления интерес в световен мащаб към изучаването на японски език.

В тази връзка през 80-те години японското правителство стартира чрез Японската фондация редица програми за изучаване на японски език, които се обвързват с т. нар. официална помощ за развитие (ODA).

Тук заслужва да се отбележи факта, че доста изследователи все по-често отбелязват, Официалната помощ за развитие като един от инструментите на меката сила. Целта на японската официална помощ за развитие (ODA)[2] е насърчаване на мира и развитието в меж-

[2] Official Development Assistance

дународната общност, чрез които да се осигурят сигурност и благополучие за Япония. Основните въпроси, приоритетни за разрешаване чрез японската помощ са развитие на социалната и икономическа структура, развитие на човешките ресурси, изграждане на институции, намаляване на пропастта между бедни и богати, разрешаване на въоръжени конфликти, на етнически и регионални конфликти, разпространение на демократичните ценности, защита на човешките права, защита на околната среда, борба срещу тероризма, помощ при бежански кризи, природни бедствия, развитие на здравеопазването. Чрез насърчаването на приятелските връзки между страните в света и обмен на хора и идеи Япония се стреми да засили своето влияние и позиции в международната общност. Приоритетни региони за японската помощ са Югоизточна и Централна Азия, Близък Изток, Латинска Америка. (ODA Charter, Japan's ODA, www.mofa.go.jp). След глобалните геополитически промени през 1989 г. страните от Централна и Източна Европа също привличат вниманието на Япония. Регионът открива нови възможности за японската дипломация, а японската официална помощ за развитие се оказва подходящо средство за осъществяване на приятелски контакти и диалог със страните от региона, които започват своя преход към установяване на демократична политическа система и пазарна икономика. Като една от водещите икономически сили в света и страна, която е преживяла преходен период в

своето историческо развитие, Япония се чувства длъжна да сподели своя опит и да допринесе с финансови и човешки ресурси и с техническо сътрудничество за установяването на мир и демокрация в Централна и Източна Европа.

В края на 80-те години на XX век министър-председателя Такешита Нобуро (竹下　登) формулира три основни стълба на японската външна политика, които в своята съвкупност биха могли да бъдат определени като инструменти на т. нар. мека сила. Това са „международно сътрудничество за мир“, „засилване на правителствената помощ за развитие“ и „международния културен обмен“. Според японското правителство само по този начин Япония може да отговори на изискванията на променящия се международен ред. Израз на тази трансформация в японската дипломация е създаването на Центъра за глобално сътрудничество на Японската фондация през 1991 г. (Ogawa, 2009: 276)

В своята книга „Меката сила: Средствата за успех в световната политика“ Джоузев Най отбелязва, че въпреки икономическия спад на Япония през 90-те години на XX век нейното културно влияние постепенно нараства. Голяма роля за това има факта, че през 90-те години и в началото на XXI век Япония решава да разшири обхвата на своята международна културна политика, като постепенно я интегрира с останалите елементи на т. нар. „мека сила“, като в крайна сметка изгражда цялостна стратегическа визия за мястото и

ролята на публична дипломация за повишаване на влиянието на страната на световната арена (Nye,2004).

Япония за първи път официално възприема термина „публична дипломация“ 広報文化外交 (Ко:хо: бунка гайко:) през 2004 г. (Diplomatic Bluebook 2005: 294). В тази връзка през същата година е направена структурна реформа на Министерството на външните работи на Япония и звената свързани с културния обмен и международната информационна политика са обединени в новосъздадено специализирано звено наречено Отдел за публична дипломация с две основни подразделения, отговарящи съответно за стратегическото планиране на политиките свързани с публичната дипломация и въпросите отнасящи се до културното сътрудничество. Реформата цели съчетаване на връзките с обществеността и културният обмен в по-систематична политика и осигурява структура, която позволява на сътрудничеството между публичния и частния сектор (Diplomatic Bluebook 2005: 207). Тази структурна реформа означава, че Японското правителство решава да възприеме „публичната дипломация“ като част от стратегическите инструменти на японската външна политика. Тази структура става основният инструмент за провеждане на публична политика, популяризиране на японската култура и общество в целия свят, осъществяване на обмен на хора, стимулиране на изучаването на японския език и култура по света, научен, образователен обмен и взаимодействието с международни културни организации като ЮНЕСКО и др.

През декември 2004 г. създаденият от министър-председателят Коидзуми Джуничиро (小泉 純一郎) Съвет за насърчаване на културната дипломация подчертава, че „разбирането на Япония от страна на обществеността на другите държави, може да бъде най-влиятелният фактор за правителството на съответната страна при вземането на решения, политики и действия свързани с Япония.“ Като се има предвид, че културният обмен е косвен подход за подобряване на образа на Япония, Съветът подчертава, че „това е един много ефективен начин да се „сеят семена за задълбочаване на разбирането на Япония в следващото поколение.“ (http://japan.kantei.go.jp/policy/bunka/ 050711bunka_e.html)

От този момент нататък, напълно в духа на идеите на Джоузеф Най за ролята и мястото на „меката сила“ японското правителство започва все по-отчетливо да включва в своята международна културна политика динамично развиващите се сфери на японската популярна култура като манга, музикалният стил „J-поп“, както и формиращи се субкултури в областта на модата, „аниме“ и пр. Това показва нова посока в политиката, тъй като в предходния период Японската фондация набляга доминиращо на различните аспекти на традиционната японска култура, като икебана, чаена церемония, различни традиционни сценични изкуства като театър „Но“, „Кабуки“, „Бунраку“ и пр. (Diplomatic Bluebook 2005: 207).

Тази политическа линия се развива изключително динамично и се превръща в една от водещите стратегии на японското правителство през следващото сесетилетие. През ноември 2013 г. е създаден специален публично-частен фонд, чиято цел е стимулиране износа, популяризирането и комерсиализацията на различни елементи на японската популярна и традиционна култура. Наименованието на фонда е „Cool Japan Fund“, като той става част от публична кампания станала световно известна с лозунга „Cool Japan“. Към този момент фонда е съществена част от Япония културната дипломация и се фокусира предимно върху три основни сфери: японски мултимедийни продукти, японска кухня, японска мода и стил на живот (https://www.cj-fund.co.jp/en/about/cjfund.html)

Междувременно Японското правителство възприема официално и понятието „мека сила“ (ソフトパワー) като външнополитически инструмент, в контекста на публичната дипломация. Още през 2005 г. в т. нар. „Дипломатическа синя книга“ на японското министерство на външните работи, понятието се обяснява по следния начин: „постигане на уважение и приобщаване на другите към желаната от Япония посока с помощта на японската философия и култура, а не чрез военна и икономическа принуда.“ Освен това, в документа се подчертава, че тъй като Япония осъжда употребата на сила в международните отношения то нейният естествен инструмент в международните отношения

и за в бъдеще би следвало да е именно „меката сила“ (Diplomatic Bluebook 2005: 207).

Относно ефекта на публичната дипломация и използването на инструментите на меката сила изключително показателен е факта, че според поредица от социологически проучвания на общественото мнение спрямо Япония в различни региони по света Япония се оказва една от най-позитивно възприеманите страни в целия свят. Като се има предвид тежкото историческо наследство на държавата от Втората световна война впечатляващ е факта, че дори и в силно засегнатите от японската имперска политика страни в региона на Югоизточна Азия към този момент преобладава положителното отношение. Единствената страна в региона на Азия, в която японската публична дипломация не успява да се разгърне напълно е Китай, което обаче стои като постоянна задача пред японските управляващи кръгове и е неизменна цел на японското правителство в името на утвърждаване и запазване на позициите на Япония в Азиатско-тихоокеанския регион, за което неин основен конкурент се явява КНР (http://www.mofa.go.jp/policy/culture/pr/index.html)

Източници

Димитрова, 2013: Димитрова, Л. Културната дипломация – уличното дете на публичната дипломация. (http://culture-mfa.bg/images/content/1967/ldimitrova_cd_2013.pdf)

Кандиларов, 2013: Кандиларов, Е. „Японската Фондация“ и нейната роля в отношенията между България и Япония. – В: България, Япония, Свътът. Сборник доклади от юбилейната научна конференция с международно участие по случай 20 години специалност Японистика проведена н Софийския университет „Св. Климент Охридски“. С., 2013.

Ким Таехван 2016: Ким, Таехван. След „Корейската вълна“: публичната дипломация на Корея като „средна сила“ – В: Дипломация, 16/2016.

Коев, 2015: Коев, К. Проекции на „меката сила“ в международните отношения – В: Научни трудове на Русенския университет, 2015, том 54, серия 5.2.

Cull, 2006: *Cull, Nicholas*, Public Diplomacy before Gullion: The Evolution of a Phrase, http://uscpublicdiplomacy.org/blog/public-diplomacy-gullion-evolution-phrase 2006

Nye, 2004: *Nye, Joseph.* Soft Power – The Means to Success in World Politics (New York: Public Affairs, 2004)

Nye, 2015: *Nye, Joseph.* Soft Power, Hard Power and Leadership. http://www.hks.harvard.edu/netgov/files/talks/ docs/11_06_06_seminar_Nye_HP_SP_Leadership.pdf, 26.10.2015

Ogoura, 2008: *Ogoura, Kazuo* (2008): Japan's Postwar Cultural Diplomacy. CAS Working Paper Series No. 1/2008, Center for Area Studies, Freie Universität Berlin. (http://www.fu-berlin.de/sites/cas/Forschung/Publikationen/Working-Papers/index.html).

Ogawa, 2009: *Ogawa, Tadashi* 2009, Origin and Development

of Japan's Public Diplomacy – In: Routledge Handbook of Public Diplomacy. Edited by Nancy Snow and Philip M. Taylor.

Fukushima, 2011: *Fukushima Akiko* 2011 Modern Japan and the Quest for Attractive Power – In: Public Diplomacy and Soft Power in East Asia. Edited by Sook Jong Lee and Jan Melissen

Diplomatic Bluebook 2005: http://www.mofa.go.jp/policy/other/bluebook/2005/ The 7th Meeting of the Council on the Promotion of Cultural Diplomacy (July 11, 2005)

http://japan.kantei.go.jp/koizumiphoto/2005/07/11culture_e.html
http://japan.kantei.go.jp/policy/bunka/050711bunka_e.html
http://www.mofa.go.jp/policy/culture/pr/index.html

ДЗЕН-БУДИЗЪМ – ДУХОВНОСТ, РЕЛИГИЯ, МОРАЛ

Людмила Кирилова

В настоящия доклад ще говорим за значението на понятията *духовност*, *религия* и *морал* в общочовешки смисъл, от една страна, и от друга – от гледна точка на дзен будизма. Ще проследим накратко и пътя на дзен, което ще ни даде възможност да направим своите изводи.

Темата за духовността, религията и морала е занимавала много умове. Редица философи са давали своите определения за тях във времето, което ще споменем по-нататък в това изложение. Погледнато през призмата на съвремието ни естествено възниква въпроса кой път е духовен и кой – религия. Това се случва поради различния смисъл, който се влага в тези понятия днес. А за да направим логична връзка при описанието на понятията първо ще разгледаме появата и същността на религиозните общности в техния начален етап.

Вярата в свръхестествените сили, явления и божествен разум, съществува още от зората на човешкото общество. По време на целия си еволюционен път, до днес, човекът е извършвал култови практики и ритуали. Всички те са свързани с почитането на природата, предците, а в по-късни времена и с почитане на велики герои и владетели, обожествявани

още приживе или след тяхната физическа смърт. Не е известно кога възниква потребността от създаването на организирани сакрални общности. От това, което е известно като митология на народите могат да се търсят и причините за създаването на организирани духовни традиции, системи и общества. Можем да изведем две хипотези за появата на организираните сакрални общества:

1. Първата е, че първоначално човекът е имал правото и способността да общува с божественото, като в по-късни времена тази способност започва да изчезва или да намалява при някои от тях. Така, около хората, които са били по-можещи, са започнали да се оформят групи от по-малко можещи, търсещи защита и помощ. Така постепенно са се появили духовните водачи, приемани като защитници и учители, като постепенно са били организирани общества около тях.
2. Втората хипотеза е, че хората винаги са били с различни способности. Едни са могли да се свързват с божественото, докато други не са имали тази способност или при тях тя е била по-слабо развита. По тази причина част от хората са били приемани като по-висши или по-можещи, което води до появата на социално разделение в сферата на духовността, водещо до създаването на различните духовни пътеки.

Значението на думата *религия* се търси от дълбока древност. Всеобщо е мнението обаче, че тя има латински корен. Търсенето на смисъла ѝ в латинското *relegere* идва от Цицерон[1] и се превежда като *обмислям, обсъждам, препрочитам*. По-възприеманото значение обаче е това на Лактанций[2], който свързва думата *религия* с латинската *religare*, което означава *свързвам, обвързвам, задължавам*. Съществува и латинската дума *religio*, която носи смисъла на *клетва*, *преклонение*, *свещена връзка*, даваща и моралните правила на поведение на последователя. Т.е. религията е начин за свързване с божественото, чрез допълнителна чужда човешка намеса. Тя определя начина на живот и моралните ценности на своите последователи. Днес обаче понятието *религия* се употребява в смисъла на *вероизповедание* и свързани с него култови практики и ритуали.

Общото и същественото при повечето религии е вярата в съществуването на Бог или Богове, вярата в безсмъртието на душата, наличието на пророк и божие откровение, жертвоприношения и нравствени закони, определящи добро-зло. Религията е начин за организиране и определяне на правилата в обществото. Всичко това показва социалната ѝ природа като идеология, внушаваща определено поведение.

---

[1] Древноримски оратор, държавник и философ, живял през 1 век пр.н.е. http://forward.com/articles/10776/roots-of-religion/

[2] Римски оратор и философ, живял през 3-4 век. http://atheisme.free.fr/Religion/What-is-religion-1.htm

През хилядолетното си развитие религиозната идея е стигнала до оформянето на монотеистичните световни религии *християнство*, *будизъм* и *ислям*. За тях обаче не може да се каже, че са уникални религиозни общности в днешния свят. Християнството представлява съвкупност от множество християнски вероизповедания. Будизмът представлява съвкупност от множество будистки вероизповедания. Ислямът представлява съвкупност от множество ислямски вероизповедания. И всичките тези подразделения на основните религии, макар и съществуващи под едно и също наименование, имат съществени различия помежду си.

Целият този процес е виден и на територията на днешна Япония. До навлизането на чуждите религии от Китай и Корея местните вярвания и ритуали не са се осъзнавали като нещо различно от ежедневния живот и не са имали наименование. С навлизането на *будизма* обаче японците им дават име *шинто*[3], за да могат да ги запазят във времето. Т.е. до този момент (до навлизането на будизма) те са живели, съобразявайки се с естествените закони за опазване на природата и за хармоничното съжителство на човека с нея. Всички правила на живот са били съобразени с това.

А в подкрепа на твърдението за непрекъснато променящия се смисъл на думата *религия* можем да дадем пример с периода Едо, в Япония, (1615–1868), където въпреки множеството навлезли религиозни традиции,

[3] Пътят на боговете. http://www.patheos.com/Library/Shinto

за понятието *религия* се е използвала думата *shūkyō*, употребявана в смисъла на *истинското учение на будизма* (Изомае 2014:XV). Чак през 1858 година, когато будизмът престава да бъде водеща религия, когато масово навлиза християнството и се връща вярата в старите местни традиции, думата започва да се употребява в по-общ смисъл.

Целият този процес показва постепенното отделяне на духовността от религията. Т.е. първоначалният духовен подтик, при създаването на религията, се измества от чисто практичния метод на влияние на религиозните пътеки.

Тук е мястото да споменем и смисъла на понятието *духовност*. За нея, *духовността*, можем да кажем, че тя е способността на човека да се свърже със своята вътрешна сила и да се отъждести с нея. Следствието на тази връзка се изразява в ясно осъзнаване целите на живота, изваждане и реализиране на човешкия потенциал в посока научни и творчески постижения. Учени и творци от всички области на живота, са използвали тази връзка за материализирането на своите идеи. Така са се появили всички научни достижения и творчески шедьоври в изкуствата.

И ако приемем, че духовността е началото на религията, то тогава можем да кажем, че науката се е раждала от религията във времената на силни религиозни влияния, защото няма как науката да се заражда и развива без пробуждането и използването на този вътрешен импулс.

Но къде тогава е мястото на Бога? Този въпрос има два отговора, идващи от двата типа религиозни движения в света днес. Единият отговор е, че Бог е извън човека и че връзката Бог–Човек се осъществява чрез енергиен канал между Бога и духовната същност на човека. Другият отговор е, че Бог и духовната същност на човека са едно и също нещо. И при двата случая този център на духовността, съществуващ във всеки индивид, е ръководещото в нашия земен живот.

От всичко казано дотук можем да предположим, че и моралът е зароден в духовността, в онази вътрешна духовна същност на човека, и се проповядва чрез религиите. Самата дума *морал*[4] идва от латинската *moralitas*, която означава *правилно поведение*. Правилното поведение осъзнава намеренията и действията като добри и правилни и такива, които са лоши и грешни. Съществува личен морал и система от правила за нравствено поведение в обществото. Личният морал определя отношението на индивида към себе си и природата, а моралът към обществото е спазването на обществени норми на поведение към другите и заобикалящата го действителност. Днес думата *морал* се използва и като синоним на *доброта*.

От направения кратък преглед може да се изведе следното:

1. Духовността е изначална. Тя е способността на човека да се свърже със своята вътрешна сила и е началото на всичко.

[4] Въведена е за първи път от Цицерон.

2. Религията е създадена първоначално като средство за съединяване на човека с божественото, а впоследствие се превръща в общество на хора от едно и също вероизповедание, изпълняващи едни и същи ритуали.
3. Моралът идва от духовността, от вътрешния импулс, съдържащ се у всеки човек. Той, моралът, е бил определян от религиозните общества в годините на силно религиозно влияние. Днес човекът има възможността сам да избира кои морални ценности да следва.

А сега, опирайки се на всичко казано дотук, ще разгледаме духовния, религиозния и морален аспект на *дзен будизма*.

Дзен будизмът е разклонение на будизма, носещ неговото наследство, но и своите различия. Той проповядва наличието на божествената искра у човека и не говори за съществуването на Бог извън човешката същност.

Будизмът възниква в Индия през VI в.пр.н.е. Названието му произлиза от санскритската дума *буддха*, която означава *пробуден*. Това е било прозвище, използвано към считания за основател на този духовен път Сидхарта Гаутама, наричан Шакямуни (от рода на Шакиите). Постигайки своето просветление той започнал да проповядва своята истина и така дал началото на пътя. Това ново учение носело възгледа за

равенство на всички, различно от съществуващата кастова система в Индия по онова време. Благородността бил търсеният идеал, а принципите на дхарма, това, което поддържа, подкрепя и съдържа регулиращия ред на природата, били основополагащи в неговите проповеди, които впоследствие се разгръщат в множество учения.

Първите две разклонения на будизма са: хинаяна, малката колесница, тесен път на спасението, позволен само за монаси и махаяна, голямата колесница, широк път на спасението, който е път за всеки човек. Централна фигура в махаяна става бодхисатва, този, който помага на другите да постигнат просветление.

Още в своето начало школите на хинаяна будизма се разпространяват в южна Индия, Бирма, Лаос, Тайланд и Камбоджа, а школите на махаяна будизма се разпространяват в Непал, Тибет, Китай, Виетнам, Монголия, Корея и Япония. Днес будизмът е разпространен и в още много други страни по света.

От махаяна се обособява съзерцателният Чан-будизъм, който след преминаването му от Китай в Япония се превръща в Дзен-будизъм. Китайската дума *чан* и японската *дзен* са превод на санскритската дума *дхяна*, т.е. съзерцание, медитация.

В Чан-будизма учението се предава пряко от учител на ученик. А първият патриарх на съзерцателния будизъм е пристигналият в Китай индийски монах Бодхидхарма.

Чан будизмът е пренесен от Китай в Япония през 12 век от Мьоан Ейсай[5], който създава и първата дзен школа под названието риндзай. След него Нанпо Шомьо[6] основава *отокан*, клон на *риндзай*. След тях Доген[7] създава дзен школата *сото*. И трите школи са пренесени от Китай. Това са и трите основни дзен школи в днешна Япония.

Проследявайки предаването на познанието от Буда Шакямуни до Япония е видно, че то е преминавало от мъдрец на мъдрец, трансформирано от тях според

---

[5] Дзен будистки монах (1141-1215).

[6] Дзен будистки монах (1235-1308).

[7] Дзен будистки учител (1200 – 1253).

местните потребности и човешки нагласи. Този процес се е случвал и при всички останали духовни и религиозни традиции тъй като начинът на живот, на хората от различните националности, е различен, потребностите също, народопсихологията им също е много специфична, географското положение също играе немалка роля и т.н. Интересното при дзен будизма е, че той макар и възникнал като школа в будизма се обособява като самостоятелен път със своя специфика. Днес той е познат по всички краища на света.

В дзен централно място заема разбирането за пустотата като същинска природа на реалността. Тази пустота, която съдържа всичко в себе си в непроявен вид, която съдържа всички възможности и от която се ражда всичко. А мъдростта, достигната по интуитивен път, е знанието, което може да доведе до прозрение за истината. Дзен има методи за стимулиране на съзнанието към внезапно прозрение. Тази философия води до осъзнаване на единството на света в който живеем. Тя учи последователите си да присъстват съзнателно и цялостно в настоящия момент. Нейната основна идея е тази за единството на всичко. Хората, според нея, са взаимосвързани и всяка промяна у човека води до промяна във всичко около него. Според тази идея когато човек наранява другия всъщност наранява себе си.

Характерно за дзен е и това, че този път се стреми да одухотвори ежедневието. Целта е да се насочи вни-

манието на практикуващия изцяло към настоящия момент. Например метейки не бива да се мисли за друго освен за метенето или миейки чинии не бива да мисли за друго освен за миенето на чинии и т.н.

Духът на дзен създава и дзен естетиката в изкуствата. Тук се обръща внимание на всички детайли. Творецът, доверявайки се на вътрешния си импулс, се слива с тях и започва да ги преживява. Той действа без да мисли и анализира. Така изважда на повърхността най-доброто от себе си. Този процес на достигане на божественото у човека в дзен се нарича *сатори*, или *просветление*. Това е и крайната цел на дзен – човекът да се свърже със своята божествена същност.

Дали дзен е духовен път? Въпреки виждането на Нишида Китаро[8], че дзен е само вид практика, която помага на практикуващия да преживее духовните реалности, считам, че според гледната точка, на този анализ, можем да кажем, че дзен е духовен път. Това е свободно учение, което не поставя рамки, няма догми, нито условия по пътя на осъзнаването и разбирането. В него човекът бива насочван към намирането на този вътрешен импулс, вътре в него, за който говорих по-рано. Импулсът, който може да го доведе до просветление.

Можем да кажем, че дзен е капката вода, идваща от небето, вливаща се в океана, или облакът, премина-

---

[8] Японски философ (1870-1945), Stanford Encyclopedia of Philosophy https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/

ващ пред слънцето, или прашинката, носена от вятъра. Дзен е и много повече от понятията за нещата. В него те, нещата, са такива, каквито са: небето е синьо а тревата – зелена; водата е мокра, а ледът е студен.

А за да си отговорим на въпроса дали дзен е религия, трябва много добре да си изясним от каква гледна точка го определяме. Ако погледнем от позицията на религията, която свързва човека с неговата божествена същност – тогава да, дзен би могъл да се определи като религия. Но ако погледнем от позицията на съвременната интерпретация на думата *религия* като *вероизповедание*, тогава определено можем да кажем, че дзен е по-скоро философия и начин на живот.

А сега ще обърнем внимание на моралните ценности, проповядвани чрез дзен будизма.

Дзен будизмът има претенцията, че предава на хората същността на будизма, макар, че неговата притегателна сила е изцяло дзенска, т.е. уникална. Не случайно името на този път е *Буддха Хридая*, или *Сърцето на Буда*. Дзен е само неговото популярно име. От една страна можем да кажем, че дзен е абстрактен, но от друга – той моделира човека и определя неговия морал. А всичко това се случва чрез личното преживяване на последователя.

Моралът на дзен се оформя вследствие моралът на будизма, който се определя от четирите благородни истини, съдържащи се в основата на това учение:

1. Животът е пълен със страдание.
2. Желанието е това, което поражда страданието.
3. Страданието може да бъде преодоляно когато човек не се привързва емоционално към желанието.
4. Прекратяването на страданието се постига чрез следване на осмостепенния път: осъзнаване, ненасилие, внимателна реч, въздържание от отрицателни постъпки, правилен начин на живот, който се изразява в: не убивай, не кради, не прелюбодействай, не лъжи и пр., правилно усилие, самоконтрол, и достигане до дълбока медитация.

Дзен будизмът следва всичките тези препоръки, работейки за постигането им чрез своите практики. Този морален кодекс определя ценностна система на дзен.

И от всичко казано дотук можем да заключим, че теоретично е възможно да определим дадени традиции като духовни, религиозни или социални, но на практика такова разделение не е възможно, защото вътрешният импулс на човека е в основата на всички тях. В днешно време духовност е наименование, което се използва за образованието, науката, творческите постижения, добрата книга, красивата картина и пр. все неща пряко свързани със същия този вътрешен импулс – импулсът, доказващ съществуването на духовността.

Източници

Изомае, Д. 2014: Isomae Jun'ichi. *Religious Siscourse in Modern Japan. Religion, State, and Shinto*. Leiden, BRILL. 2014.

Лоу, Албърт. 2001: *Покана за Дзен.* София, ЛИК. 2001, с.24-28.

Судзуки, Д. 1977: Suzuki, Daisetz. *Zen and Japanese Culture*. Том Bollingen Series LXIV. – Primceton. Princeton University Press, 1977.

Судзуки, Дайсец Тейтаро. 1991: *Увод в Дзен-будизма.* София, Хемус. 1991.

Судзуки, Дайсец Тейтаро. 2000: *Същината на Будизма.* София, СОНМ. 2000.

Уотс, Алън. 2000: Философиите на Азия. София, ЛИК. 2000.

Франк, Ф. Franck, Frederick. 2004: *The Buddha Eye. Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries*. Bloomington, World Wisdom, Inc. 2004.

Хейн, С. Heine, Steven & Dale Wright. 2006: *Zen Classics*. New York, Oxford University Press. 2006.

Цигова, Бойка. 1991: *Дзен и ние – В: Дзен будизъм.* С., Логис, 1991.

Цигова, Бойка. 2014: *Дзен и традиционните японски изкуства.* София, УИ „Св. Климент Охридски", 2014.

Сборник 2016: *Япония – времена, духовност и перспективи.* София, УИ „Св. Климент Охридски", 2016.

Изомае 2014: Isomae Jun'ichi. Religious Siscourse in Modern Japan. Religion, State, and Shinto. Leiden, BRILL. 2014, с. XV.

http://forward.com/articles/10776/roots-of-religion/ Последно посещение 10.02.2017 г.
http://atheisme.free.fr/Religion/What-is-religion-1.htm /Последно посещение 10.02.2017 г.
http://www.patheos.com/Library/Shinto/ Последно посещение 10.02.2017 г.
Stanford Encyclopedia of Philosophy https://plato.stanford.edu/entries/nishida-kitaro/ Последно посещение 17.02.2017 г.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИ ПРЕДПОСТАВКИ НА ИЗТОЧНИТЕ РЕЛИГИОЗНИ СИСТЕМИ ПРИ ФОРМИРАНЕТО НА МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ В СЪВРЕМЕННИЯ СВЯТ

Ивайло Костов

От времето на Ашока Първи, източните религиозни системи винаги са оказвали и продължават да оказват съществено влияние при формирането на морални ценности на различни хуманни общества и общности по целия свят. На какво се дължи този факт; кое е различното и особеното в този процес? Какви са психологическите предпоставки за такова разбиране и какви са характеристиките при оформянето на религиозните нравствени (духовни) ценности? От къде възниква необходимостта от вникване в етическите структури на тези системи? Кое е онова, което ни провокира да се съизмерваме с тези ценности, произлизащи от тях, както и да търсим нравствените си основания за това? Ето част от въпросите, които ме вълнуват и които искам да споделя на този форум, а от всичко казано разбирам, че не съм и единственият – явно е, че съвремието ни се нуждае от това.

Първото върху което ще се спра е онова, което ми прави най-голямо впечатление и пред което винаги съм изпитвал затруднения при неговото анализиране – кои са онези условия, които ни дават основание да отделяме „Изтока“ от „Запада“; въз основа на какво се опит-

ваме да ги разграничим и доколко това е необходимо? Само географски ли са признаците или тези различия се обусловят и от нашето съзнание, култивирано при определени традиции и специфични социални условия? Не стои ли именно това в основата на процеса, водещ до противоречията, с които иначе (съвсем съзнателно) желаем да се справим? Изглежда, че проблемите, които стоят пред човечеството са общи и се изискват немалки усилия, за да бъдат откривани и разрешавани. И съвсем естествено е, че те се забелязват най-ясно от хората, които изследват тези, преди всичко духовни процеси, тъй като именно тук съществува потенциалът и възможността за тяхното адекватно разрешаване.

При изследването на Източните духовни учения, съпоставени с тези на Запада, ми направи впечатление нещо, което до този момент не бях откроявал толкова ясно. Само две от тях, Юдаизъм и Индуизъм, от както са се формирали, в един и същ исторически момент, като ясни пътища за реализиране на крайна духовна цел, до сега, не са променяли по същество своите учения и не са прекъсвали историята на своето активно развитие и влияние в света; второ, и двете дават началото на други религии, чието разпространение е от изключително значение по отношение на формирането, развитието и запазването на основните морални ценности и благодарение на които все още сме в състояние да защитаваме вътрешната ни необходимост да се самоопределяме като хора.

При всеки културен процес, духовно ориентираният човек, принципно обръща повече внимание на приликите, благодарение на които се развива, отколкото на разликите, които по правило го ограничават. Не че не са съществени разликите – но въпросът е в подредбата, приоритетът на това на какво първо се обръща внимание, дали на различията или на приликите. Често тези процеси протичат несъзнавано и се проявяват обикновено под формата на симпатия или антипатия по отношение на заобикалящата ни действителност и които са зависими преди всичко от възпитанието, оформящо индивидуалното съзнание. Колкото повече вниманието е насочено първо към формата, толкова повече се забелязват разликите, и обратното, колкото повече навлизаме в нейната същност, толкова повече се виждат и приликите. Обръщайки внимание на разликите, това винаги ни провокира да предпочетем едното пред другото и съответно да изберем едната страна, противопоставяйки я на другата. С изборът на страна се отключват и психични процеси, които неминуемо водят до противопоставяне, което от своя страна задвижва и колелото на противоречията, нарушавайки установената хармония. Но от друга страна пък развитието в света се активира благодарение на противоречията, въз основа на които става възможно и личното развитие, осъзнаващо неговият смисъл. Според източните духовни учения всеки нов цикъл от развитието на света

предоставя шанс за осъзнаване на различни аспекти, необходими за изграждането на цялостната личност, която от своя страна единствена е в състояние да се освободи от оковите на самсара. Животът представлява игра на противоречия, без които не е възможно да се достигне до осъзнаването на идеята за хармонията. Но кой живот?

В религиозните идеи на Изтока тези постоянни начала на противоречия са представени като естествени циклични проявления. Те представляват закономерният ход на развитието на Вселената – животът е вечен кръговрат, преминаващ през определени фази на развитие до момента когато всичко отново се разпада на съставните си части, за да започне след определен период на пасивност, отново своето развитие и преминаване през същите фази: Зараждане (оформяне), Развитие (съзряване), Кулминация (узряване), Постепенен разпад (осмисляне) и Разрушение (преминаване към нова фаза). Но в такъв случай защо е необходима „дхарма“, зависеща от „карма“ и какво налага необходимостта от съществуването на карма? От тази позиция процесите се явяват необходими, такива на които не можем да влияем пряко, а ако съществува такова, то се изразява единствено чрез възможността за лично освобождаване (мокша, нирвана), т.е. напускането на този постоянен цикъл, което е в зависимост от развиващото се индивидуално съзнание.

В това точно се състои и проблемът, на който ми се иска да обърна внимание. До колко е възможно и кога „карма“ може да промени същността на „дхарма“ и ако това е така, при какви обстоятелства може да стане това. Дали „карма“ влияе на „дхарма“ и ако „да“ по какъв начин, до каква степен и при какви условия? Ще го кажа и по друг начин – доколко волята на отделната личност може да влияе на естествения ход на събитията в света и по какъв начин това оказва влияние върху самата личност при неговото индивидуално развитие?

Тук, изглежда може да открием на пръв поглед и съществените разлики между Изтока и Запада, но дали това действително е така? Колкото и да търсих конкретна информация в ученията на религиозните системи (най-вече в свещената им писменост) която да ме доведе и до преки аналитични обобщения, не можех да открия такива, тъй като всяка се интересува преди всичко от собствените си истини (което е и нормално) и изобщо като че ли не се интересува от онова, което казват другите или като че ли те изобщо не съществуват. До къде стигат различията и защо се избягват приликите? Защо в едни случаи се акцентира на различията, а много рядко на приликите и кога става това – непременно ли е целенасочено или осъзнаването на такива процеси е въпрос на лична непостижимост? Тази незаинтересованост от страна на каноничните учения към другите сякаш дава превес в полза на не-

възможността на отделните лидери да достигнат до идеята за тяхната близост. Когато от началото на 90-те години у нас, идеята за свобода на вероизповеданията се приемаше все още съвсем хаотично се появиха доста различни религии, за повечето от които дори не бяхме и чували. При едно от посещенията ми в една от новите за нас протестантски общности (по това време ги обикалях с цел тяхното изучаване), когато попитах един от пасторите, в какво се състои трудността за нашето общо честване на някои от християнските събития, тъй като и православието и протестантизма в края на краищата учат на общи християнски ценности, веднага ми бяха изтъкнати съществуващите разлики, отнасящи се до структурно-каноничните форми на двете християнски деноминации, като най-съществените от тях бяха, че православните християни палят свещи и почитат икони. И когато му отговорих, че членовете на тяхната формация пляскат с ръце и танцувайки, възхваляват божието име и че това ни най-малко не стои в същността на въпроса и не променя същността на християнството (Пс.150:3-6)[1], той продължаваше да акцентира върху външните разлики. Интересното е, че повечето от православните свещеници също акцентират на външните различия, само че с обратен знак – благочестието изисква да се палят свещи и да се почитат иконите, а не да се пляска с ръце и да се танцува, славословейки Бога.

[1] Библия,1991.

В институциите, които са призовани да разясняват и разпространяват религиозните истини, съществува следният проблем: В стремежа си да се запази формата на учението, то се представя винаги по един и същ начин, което води до невъзможността да бъде интерпретирано адекватно, спрямо различните етапи от човешкото развитие, тъй като би престанало (по мнение на главните им представители) да бъдат истини. И за да бъдат утвърдени за вечни, се стига и до тяхното институционализиране или до тяхната канонизация. Всъщност институционализираните форми на основните истини, характеризиращи конкретно учение, представляват канонизираните истини, стоящи в основата на самата институция или нейните догми – т.е. те винаги са еднозначни и трудно се поддават на каквото и да било изменение или интерпретация и ако се промени тяхната форма, това би довело неминуемо и до същностната им промяна. Това означава на практика, че не може и не би трябвало да се прави разлика между формата и съдържанието на тези истини – те са неизменяеми за вечни времена. Но от историята на християнството знаем, че такова мислене стои и в основата на неразбирането и на не приемането на учението на Иисус Христос от страна на книжниците и фарисеите. Те са държали на старозаветната форма на канона и на неговата „буква“, които той се е опитвал да обясни, като изрично подчертавал, че не е дошъл да нарушава или променя Закона,

а да го изпълни (Мат. 5:17-19)[2], но вече според новото време (новото мислене, което е в унисон и с новият цикъл), за да може всеки да поеме и своята лична отговорност по отношение на спасението и което не означава непременно нарушаването му. Променя се не съдържанието, а мисленето на хората по отношение на това съдържание – човек не може да остане постоянно в детската си възраст; човешко качество е той постоянно да се развива, успоредно със своята форма. Неговите съвременници обаче, са били в състояние да разберат само формата – единственото средство (според тях) за достигане и на истината, тъй като им е било невъзможно да я идентифицират с новото ѝ осмисляне, което Христос се е опитвал да обясни. Това е и причината да си представят идването на очаквания Месия буквално, като политическият лидер, който ще може да ги отърве от римското господство и така да построи раят на земята, но не и да го видят като водачът, който ще може да промени начинът им за възприемане на света.

Такова формално разбиране на духовните процеси, които както е видно продължава и днес (не само по отношение на християнството), ме провокира да променя и изследователската си методика и така да се озова пред още по-сложните и разнородни психологични предпоставки за тяхното евентуално разрешаване. И колкото на пръв поглед да е странно, про-

[2] Библия,1991.

вокацията за това дойде от будизма и по-специално от Първата проповед на будда Шакиамуни в частта, в която формулира осемте принципа на Благородния осмоединен път, първият от които е СЪВЪРШЕНО РАЗБИРАНЕ.[3]

Съвършеното разбиране се състои в това, познавайки „Четирите благородни истини“ по отношение на съществуващото страдание в света, да се научим да приемаме нещата от живота, без да се влияем от личното си отношение към тях (като симпатия или антипатия), т.е. да се научим да възприемаме нещата в света, без да съдим за тях.[4]

Подобно разбиране в християнството е изразено и от Исус Христос в Проповедта му на планината, когато казва: „Не съдете, и няма да бъдете съдени; не осъждайте, и няма да бъдете осъждани;…“[5] А от философска гледна точка такова разбиране се определя за обективно или като създаване на обективна гледна позиция.

Но ето, че тук възниква същественият въпрос, изобщо възможно ли е това или при какви обстоятелства е възможно да достигнем до такова съвършено разбиране? Както стана ясно, винаги когато човек обърне внимание първо на различията, той е готов, и то напълно естествено, да предпочете едното пред

---

[3] Ангелов, 2005:9

[4] Костов, 2008:69

[5] Библия, 1991

другото, а това е и психологически факт. Тогава възможно ли е да изградим такова разбиране, при което да възприемаме нещата от живота без да се влияем от нашите предпочитания, което е в зависимост от ценностната ни система и чиято функция е да бъде основен критерий, спрямо който да предпочитаме „доброто“ и да избягваме „злото“?

Възможността е една и тя се корени в нашето разбиране по отношение на първоначалното възприемане или на формата, или на съдържанието в зависимост от развитието на нашето индивидуално съзнание. Обръщайки внимание първо на разликите, това винаги ни провокира да започнем да избираме и тогава не бихме могли и да не започнем да „съдим“. Ние, хората се различаваме по пол, раса, националност, език, социално статукво и по какви ли не още признаци, характеризиращи най-вече нашата форма, външност. Но онова, което ни обединява и по което си приличаме е общото за всички определение „човек“. А човекът е единствената възможност в света, да управлява качествено себе си и благодарение на заложената у себе си свободна воля да развива потенциала си така, че да опознае и качествено света в който живее. Човекът е събирателно понятие, в което влизат всички споменати различия, а от психологична гледна точка те се явяват негови характеристики. Така че, ако при определянето на хората, които ни заобикалят поставим преди обединителното определение „човек“ някои от

различаващите ги полови, расови, национали, социални, верови или родови характеристики, то тогава винаги бихме ги определяли като „различни“, „други“, „принадлежащи към“ или акцентът ще се поставя постоянно върху различията, което веднага би довело до предпочитанието, и съответно до неизбежността да „съдим“. А това според будизма, а и според християнството не може да бъде „съвършено разбиране“. От тук следва, че единственият начин да се достигне до него, а така и да се изгради действително обективна гледна точка, е това да съумеем да поставим в съзнанието си акцента не върху различаващите ни външни характеристики, а върху съдържателна същност на онова което ни обединява, т.е. върху онова, по което си приличаме. Така и несъзнавания ни порив да съдим (предпочитаме) става невъзможен. Защото преди да сме мъже и жени, българи и индийци, християни и будисти или дори роднини, ние сме ХОРА, а това качество се явява като нашата единствена и най-важна обединителна характеристика. Ето например: Едно е да определиш някого първо като: „жена/мъж, която/който е човек“, а друго е да кажеш, че това е Човек, който е жена/мъж; Едно е да кажеш това е българин/индиец, който е човек, а друго, това е Човек, който е българин/индиец; Едно е да кажеш, това е майка/баща, която/който е човек, а друго, това е Човек, който е майка/баща…

Излиза, че „съвършеното разбиране“ се съдържа

в способността да подредим правилно (приоритетно) отношението си към нас и съответно към феномените в света, в който живеем. Понятието „човек“ е събирателно, то няма нито полово, нито, расово, нито национално, нито социално, нито родово определение – то се отнася до всички хора. И от това как ще „видиш“ първо, онзи който е пред теб или как точно ще го определиш като първоначална характеристика, ще зависи, съзнателно или не, цялото ти по-нататъшно отношение към него – дали той ще е „другият“ или „ближният“.

В индуизма, под понятието „човек“ се разбира разумно същество, което е развило у себе си качеството да мисли, разсъждава, с които да може да влияе (владее) своите инстинкти и нисши емоционални състояния, отделящи го от животинския свят, като ги култивира в посока към духовно усъвършенстване. Или ако според брахминската антропология човекът, най-общо, се състои от sthula sharira (физическо тяло), kama (емоционално тяло), manas (умствено тяло) и mahat (разумно тяло), с което не се изчерпват всички негови характеристики, то за човек се смята онова разумно същество, което е овладяло висшия манас (mahat) или поне способността да разсъждава абстрактно (buddhi), което не означава отвлечено, а най-общо способността му да „извлича“, „отделя“ съдържанието, същностното от ненужното, „житото от плявата“. В такъв случай, всяко действие което

той извършва ще е подчинено на този висш манас[6]. И само тогава той ще може и да оказва влияние на своята карма, която ще може да оформя и неговата дхарма. Или с други думи, само изграденото личностно съзнание може да изгради и правилните или съвършени възгледи.

На Запад, съответстващо понятие на „карма“, що се касае до търсенето на подобен еквивалент за разбирането на възможността чрез лично усилие да постигнем крайната религиозна цел, не съществува. Тук като че ли повече се доверяваме на онова, което масовото съзнание характеризира като „съдба“, т.е. като някаква неясна предопределеност, участ, от която не можем да избягаме и която често е независима от нашите действия. Самата тя представлява неясна сила, която има собствена воля, ръководеща се от нейни немотивирани прищевки: или е благосклонна към нас или (по-често като че ли) ни мрази или се влияе от омразата на някои не благоразположени към нас хора и особено от такива, от които зависи благосъстоянието ни в този свят. За разлика от кармата, която според източните духовни учения зависи от нашите действия, съдбата като че ли винаги се причинява от външни условия или обстоятелства, нямащи нищо общо с нашата свободна воля.

В такъв случай, кога „дхарма“ е „карма“ или кога „карма“ може да бъде приета като отговорност, от

[6] Paul Bahder, Carol Bahder, 2013

която да зависи и „дхарма“? И отговорът е един: Само тогава, когато бъде осъзната именно като лична отговорност, или когато човек е изградил личностно съзнание за нея. С други думи това осъзнаване става възможно благодарение на индивидуално достигнатото осмисляне на приликите в духовните процеси между хората. Колкото едно съзнание се определя като родовообщинно (външно), толкова повече „карма“ се възприема като „съдба“, която не се намира в пряка зависимост от волята на индивида, а от установените норми на определен социум или от неговите лидери (които по правило са личности) и обратно – колкото повече се оформя личностното съзнание, толкова кармата се възприема като „действие“, „дело“, което зависи от волята на личността и от отговорността на неговият свободен избор. В този смисъл изборът на социума по отношение на дхарма остава винаги манипулируем, най-вече посредством неговите лидери, тъй като единствено личностите имат възможността да управляват свободната си воля, съобразно изградените морални устои. Тогава, в зависимост от ценностната система на лидера, могат да се наблюдават дори и злоупотреби по отношение на тези социални общности – било на религиозна или някаква друга основа, тъй като разликата е само външна. Или отделните общности са способни да въздействат на карма, но само чрез управлението на своите лидери. Същото е и по отношение на ашрамите (църквите,

синагогите, джамиите) – хората имат нужда от тях, за да могат да спазват нормите за социално поведение, които за тях са свещенодействия, установени от водачите, които осъзнавайки силата на свободната си воля единствени са в състояние да ги промѐнят. Така че отговорът на въпроса, доколко волята на човека може да влияе на естествения ход на събитията в света и по какъв начин това оказва влияние и на неговото индивидуално развитие, се състои в осъзнаването му като качествена духовна личност. Възможността да се ползва от свободната си воля, както и възможността да я управлява и развива по законообразен начин, зависи изцяло от изграждащото се съзнание, а това от, своя стана, е и класическото определение за дхарма или **дхарма е способността на личността да твори съобразно законите на карма, чиято цел е насочена към освобождаването му от оковите на самсара**.

При всеки културен процес, духовно ориентираните хора, обръщат внимание преди всичко на приликите благодарение на които се развиват. Не че не съществуват разликите, но в съзнанието им те се превръщат в бисери, които украсяват индивидуалната нагласа на личностите, с което допринасят за цялостното възприемане и на красотата на света, в който живеят.

Източници

Библия 1991: *Библия, сиреч Книгите на Свещеното писание на Ветхия и Новия завет.* Изд. Св. Синод на Българската църква София 1991 г.

Енциклопедичен речник на Източната мъдрост 1996. ГУТОРАНОВ. 1996, 584.

Липнер 1994: Lipner, Julius. *Hindus. Their Religious Beliefs and Practices.* – Typeset in Times by J&L. Composition Ltd, Filey, North Yorkshire.

Костов 2008: Костов, Ивайло. Световни религии. История и анализ на религиозните системи. – С. АСКОНИ ИЗДАТ. 2008, 69.

Ангелов 2005: Ангелов, Андрей. *Първата проповед на Буда. Встъпителен очерк, превод и обяснителни бележки.* ORIENTALIA. Списание за Изтока, Издание на НБУ, брой 2/2005; с.9.

Интернет източници

BE FREE FROM „ME“. Vedanta Notes, by Paul Bahder and Carol Bahder, Copyright © 2013, www.visioofvedanta.com; EBOOK formatting by EBooks by Design, www.ebooksbydesign.co.

Космологията на „Сканда пурана“. http://kosmicheskovreme.com/blog/2013/06/11

ПРОГРАМА

на научната конференция
на тема:

ДУХОВНОСТ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ НА ИЗТОКА

организирана от
специалност Японистика
Център за източни езици и култури
Софийски университет
„Св. Климент Охридски“

Дата на провеждане: 24 март 2017
Място на провеждане:
СУ „Св. Климент Охридски“, аула
Адрес: бул „Цар Освободител“ № 15, София

09.30 – 09.40 Откриване и приветствия

09.40 – 10.00	Проф. дфн Татяна Евтимова (СУ„Св. Климент Охридски): Разсъждения върху дхарма в огледалото на приказките
10.00 – 10.20	Проф. д-р Милена Братоева (СУ„Св. Климент Охридски“): Епическите героини Сита (Sītā) и Ахаля (Ahalyā) в перспективата на хиндуисткия етически модел на съвършената съпруга (pativratā)
10.20 – 10.40	Доц. д-р Гергана Русева (СУ„Св. Климент Охридски“): Взаимовръзка и взаимопроникване на тялото и съзнанието: дъхът прана
10.40 – 11.00	Ас. Боряна Камова (СУ„Св. Климант Охридски“): Ценностна основа на древноиндийския варнов социален модел

11.00 – 11.30 Кафе пауза

11.30 – 11.50	Проф. дфн Мони Алмалех (НБУ): Духовност и морални ценности в юдаизма: Престъпление и наказание в Стария завет
11.50 – 12.10	Проф. дфн Александър Федотов (СУ„Св. Климент Охридски“): За приноса на Корея в разпространението на будизма в Япония
12.10 – 12.30	Проф. д-.р Александър Алексиев (СУ„Св. Климент Охридски“): Обяснения на конфуцианския принцип Жън с помощта на фонетично съзвучие в Беседите на Конфуций

12.30 – 12.50	Доц. д-р Яница Иванова (СУ „Св. Кл. Охридски“): Чонбукьо – Църква на Небесния Отец
12.50 – 13.10	Проф. дфн Бойка Цигова (СУ“Св. Климент Охридски“): Особености на шинтоистката ритуалност
13.10 – 14.30	Почивка
14.30 – 14.50	Доц. д-р Евгений Кандиларов (СУ „Св. Климент Охридски“): Японската публична дипломация – еволюция, стратегия и развитие
14.50 – 15.10	Докт. Людмила Кирилова (СУ„Св. Климент Охридски“): Дзен-будизъм – духовност, религия, морал
15.10 – 15.30	Доц. д-р Гергана Петкова (СУ „Св. Климент Охридски“): „Не развързвай колана си за никого освен мен“ – правилата на любовта според Исе Моногатари
15.30 – 15.50	Доц. д-р Ивайло Костов (НАТФИЗ „Кр. Сарафов“): Психологически предпоставки на Източните религиозни системи при формиране на моралните ценности в съвременния свят
15.50 – 17.00	Дискусия и закриване

РЕЗЮМЕТА
на докладите, представени
на конференцията

РАЗСЪЖДЕНИЯ ВЪРХУ ДХАРМА В ОГЛЕДАЛОТО НА ПРИКАЗКИТЕ

Проф. дфн Татяна Евтимова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Дхарма е ключово понятие в индийската култура, изначално свързано с духовността, истината, светогледа, мъдростта, личния дълг, състраданието, праведността и поведенческия кодекс. Всяко едно от тези специфични същностни качества на дхарма може да се открие във фолклора, в приказката. За себе си съм убедена, че изследванията върху индийската култура не следва да се фокусират и ограничават единствено с писмената класика. Устната традиция и фолклорът в частност могат да бъдат не по-малко стойностен източник на сведения и основа за аналитични изводи. В своето качество на своеобразен символичен език на общността, приказките са надежден извор за смисъла, който съответната общност намира в едно или друго духовно понятие. Разбирането за публичната и за домашната култура на общността може да бъде доизградено и значително обогатено с помощта на приказките.

Ключови думи: *дхарма, хиндуизъм, будизъм, фолклор, приказка*

PERSONAL SPECULATIONS ON DHARMA IN THE MIRROR OF FOLK TALES

Prof. Tatyana Evtimova, DSc
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Dharma is a key concept of Indian culture deeply associated with spirituality, truth, philosophy, wisdom, duty, compassion, virtues of righteousness and code of conduct. Each and every of these specific attributes of dharma is to be found in a folk tale itself. As to my personal opinion anyone, studying the culture of India, needs to study not only its written classics, but its oral traditions, of which folklore is an important part. Folklore is a kind of a symbolic language of a community. Therefore, folk tales are a reliable source about what a community does judge as dharma. Public and domestic cultures equally cannot be fully understood without a knowledge on the folk idiom of the country.

Keywords: *dharma, Hinduism, Buddhism, folktale*

ВЗАИМОВРЪЗКА И ВЗАИМОПРОНИКВАНЕ НА ТЯЛОТО И СЪЗНАНИЕТО: ДЪХЪТ *ПРАНА*

Доц. д-р Гергана Русева
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Всички ние усещаме взаимовръзката между дишането и физическата дейност, някои психични състояния като вълнение, гняв, преходи между будно в спящо състояние на съзнанието и обратно. При по-внимателно разглеждане на връзката между дълбочината и ритъма на дишането и съзнанието в състояния на сън, на дълбоко спане без сънища, на екстаз, на контрол на ума чрез дихателни упражнения (например в практиките на йога) виждаме, че дишането предлага за всеки един от нас множество начини за преживяване на себе си. Настоящото изследване се фокусира върху описанията в *Упанишадите* на връзката между движението на *прана* и будното състояние, сънуването, дълбокото спане без сънища, умирането, екстаза, живота и смъртта.

INTERACTION AND INTERDEPENDENCE OF BODY AND CONSCIOUSNESS: THE BREATH PRĀNA

Assoc. Prof. Gergana Rousseva, PhD
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

We all feel the relationship between respiration and physical activity, some emotional and psychic states such as excitement, anger, and transitions from waking to sleeping consciousness and vice versa. Upon closer examination of the relationship between the depth and rhythm of breathing and consciousness in the states of dreaming, of deep sleep, of ecstasy, of mind control through breathing exercises (in practices of Yoga), we see that breathing offers for everyone one multiple ways to experience of self. This study focuses on some of the descriptions in the Upaniṣads of the relationship between the movement of prāṇa and waking, dreaming, deep sleep without dreams, death, ecstasy, life and death.

ЦЕННОСТНА ОСНОВА НА ДРЕВНОИНДИЙСКИЯ ВАРНОВ СОЦИАЛЕН МОДЕЛ

Боряна Камова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Варновият социален модел е в основата на традиционната индийска социална система белязала индийската социална реалност през почти целия историческия път на Индия, явяваща се съществена отличителна черта на индийската действителност и една от важните социо-културни специфики на Индия – както назад в историята, така и днес макар и лишена от законова опора с влизането в сила през 1950 г. на Конституцията на Независима Индия. Устойчивостта във времето на традиционната индийска социална система се дължи преди всичко на тясната обвързаност на варновия социален модел с основополагащи за индийската култура идеи и ценности. Особено значими сред тях са идеите за единство и свързаност на всичко съществуващо, за необходимостта от поддържане на изначалния порядък, на равновесието и хармоничността на цялото, за мястото и ролята на единицата в и за цялото, за приноса и отговорността ѝ към порядъка, за смисъла на съществуването.

Ключови думи: *варна, дхарма, древноиндийско общество*.

VALUE BASIS OF ANCIENT INDIAN VARNA SOCIAL MODEL

Boryana Kamova
Sofia Universitet “St. Kliment Ohridski”

The traditional Indian social system – an important characteristic of Indian tradition throughout Indian history and uniquely attributable to its only cultural context, sprang out of the Ancient Indian varna social model. Its phenomenal lasting presence in Indian social reality is much related to the embedded in the varna social model notions, cardinal to the traditional Indian perception of the world and the laws of existence, such as of the oneness of the world, of the unity in diversity, of the natural order of things as a balanced and harmonious coexistence and the need to strive for it. The incorporation of basic for Indian civilization concepts and values in social ideas and practices contributed to carrying on through the centuries the fundamentals of Indian culture.

Keywords: *varna, dharma, Ancient Indian society*.

ДУХОВНОСТ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ В ЮДАИЗМА: ПРЕСТЪПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ В СТАРИЯ ЗАВЕТ

Проф. дфн Мони Алмалех
Нов български университет

Базисно твърдение в материала е, че 613-те заповеди в Стария завет съдържат морални стойности, освен че са юридически правила, по които древните юдеи се стремят за изградят своята идентичност и обществен ред. Материалът разглежда няколко примера за нарушаване на някои от заповедите и наказанията, които следват. Разгледани са престъпленията и наказанията както при лидерите на дванадесетте племена, така и при по-редови индивиди. В заключението се посочва, че множеството от заповедите за актуални и днес и като морал, и като юридическа материя.

Ключови думи: *престъпление, наказание, закон, морал, Стар завет.*

*

TRANSGRESSION AND PUNISHMENT IN THE OLD TESTAMENT

Prof. Mony Almalech, DSc
New Bulgarian University

Basic statement in the paper is that the 613 commandments in the Old Testament contain moral values, besides being legal rules under which ancient Jews strive to establish their identity and public order. The paper examines several examples of violations of some of the commandments and the punishments that follow. Offenses and the penalties are as for leaders of the twelve tribes as well as for ordinary individuals. The conclusion states that multitude of the commandments are relevant moral and legal matter today.

Keywords: *transgression*, *punishment, law, morality, Old Testament.*

ЗА ПРИНОСА НА КОРЕЯ В РАЗПРОСТРАНЕНИЕТО НА БУДИЗМА В ЯПОНИЯ

Проф. дфн Александър Федотов
Софийски университет „Св. Климент Охридски"

Не само географски, но и в исторически и културен план Корея винаги е била мост между Китай и Япония. Държавите, появили се на Корейския полуостров през първото хилядолетие преди Христа, играят важна роля в разширяването на китайското културно въздействие на изток. Значима е ролята, която такива корейски държави като Пекче, Шила, а след това и Корьо играят в развитието на будизма в Япония.

Ключови думи: *Пекче, Шила, Корьо, Япония, Китай, будизъм, културно влияние.*

*

ON CONTRIBUTION OF KOREA TO DISSEMINATION OF BUDDHISM IN JAPAN

Prof. Alexander Fedotoff, DSc
Sofia Universitet "St. Kliment Ohridski"

Not only geographically but also politically and culturally, Korea was a bridge between China and Japan. Korean states which were founded on the Korean Peninsula during the first millennium AD played an important role in expanding of Chinese cultural impact eastwards. Such Korean states as Pekche, Silla and later on Koryŏ participated actively in dissemination of Buddhism in Japan.

Keywords: *Pekche, Silla, Koryŏ, Korea, Japan, China, Buddhism, cultural impact.*

ОБЯСНЕНИЯ НА КОНФУЦИАНСКИЯ ПРИНЦИП ЖЪН С ПОМОЩТА НА КОГНАТИ В КАНОНА „БЕСЕДИ И РАЗСЪЖДЕНИЯ“ НА КОНФУЦИЙ

Проф. д-р Александър Алексиев
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Принципът *Жън* е първият от т.нар. „пет постоянства“ (五常) на класическия китайски етичен кодекс и представлява най-висшата конфуцианска добродетел. За превода му най-често се използват думи, като „човеколюбие“, „хуманност“, и др. Но никой от тези преводи, поотделно или дори взети заедно не успява да предаде в достатъчна степен адекватно, точно и изчерпателно реалните значения, които се съдържат изначално в това основно понятие. За по-пълното разкриване на богатото му и специфично съдържание много помагат тълкованията на понятието по фонетично съзвучие, съгласно традициите на китайската схоластика (訓詁) и свързаната с нея народна култура на игрословие (中國諧音文化), които присъстват в самия оригинален текст на източника – Беседите на Конфуций (論語).

Ключови думи: *когнати, игрословие, конфуцианство, Човеколюбие, Жън.*

EXPLAINING THE PRINCIPLE REN THROUGH COGNATES IN THE ANALECTS OF CONFUCIUS

Prof. Alexander Alexiev, PhD
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Ren (仁) is the first and foremost concept of the so called “five constant virtues” (五常) in the classical Chinese ethical code. It is often translated as “benevolence”, “humanity”, “human-heartedness”, etc. But neither of these translations, even all of them put together can adequately, fully and comprehensively convey the actual meanings that this important concept contains. For a more complete uncovering of its rich and specific initial meanings we should consult explanations, given in the original text of Confucius’s Analects exclusively for that purpose in the form of cognate pairs, as part of the traditional Chinese scholastic tradition (訓詁) and its folk analogue – the Chinese punning culture (中國諧音文化).

Keywords: *cognates, pun, Confucianism, Benevolence, Ren.*

ЧОНБУКЬО - ЦЪРКВА НА НЕБЕСНИЯ ОТЕЦ

Доц. д-р Яница Иванова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

През петдесетте години на XX в. Корейският полуостров е преживял японска окупация (1910-1945), разделяне на страната (1945) и опустошителната Корейска война (1950-1953). Хората отчаяно се нуждаят от надежда, която откриват в многобройните учения на християнска основа с главно есхатологична насоченост. Едно от успешните учения е Чонбукьо (Църква на Небесния Отец), създадено от Пак Те Сон. Той се учи от Ким Пек Мун, който от своя страна възприема доктрината за нецърковно движение на Учимура Кандзо. Църквата достига до 1 млн. последователи и впоследствие дава основа за поява на 20 съвременни еретични учения.

Ключови думи: *Пак Те Сон, Чонбукьо, Учимура Кандзо, Ким Пек Мун, нецърковно движение.*

*

TITLE: CHEONBUKYO – THE CHURCH OF THE HEAVENLY FATHER

Assoc. Prof. Yanitsa Ivanova, PhD
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Cheonbukyo (The Church of the Heavenly Father) that appeared in 1955 had an important role in the rebuilding of South Korea after the Korean War. The church that reached the number of 1 million believers made several villages, built factories and stores. The people were attracted by the miracles performed by the leader Pak Tae Seon, his eschatological and very nationalistic sermons. The Church went to its end in 1980 when the founder claimed to be the living God but some of the disciples created more than 20 new religions that still have an impact on the Korean society.

Keywords: *Pak Tae Seon, Cheonbukyo, Uchimura Kanzō, Kim Paek Mun, Shinangchon.*

ОСОБЕНОСТИ НА ШИНТОИСТКАТА РИТУАЛНОСТ

Проф. дфн Бойка Цигова
Софийски университет „Св. Климент Охридски”

Независимо от редица популярни определения на Шинто като религия, японците го възприемат по-скоро като вяра. В рамките на традиционната японска духовна ценностна система, шинтоистката вяра се ситуира като категория, свързана по-скоро с мирогледа, отколкото с религиозност. В този аспект, в статията се очертава своеобразието на японската шинтоистка ритулност, като се разглеждат някои обреди и церемониални прояви, техните цели и духовни характеристики.

Ключови думи: *другост, вяра, шинто/ками но мичи, ками, ритуали, мацури и др.*

*

FEATURES OF SHINTO RITUALITY

Prof. Boyka Tsigova, DSc
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

Regardless of the number of popular definitions of the Shinto as religion, the Japanese perceive it more as a faith. Within traditional Japanese spiritual values, Shinto faith situate as a category associated more with a particular philosophy of life rather than with religiosity. In this aspect, the article outlines the peculiarity of Japanese Shinto ritulity, addressing some rituals and ritual events, their objectives and spiritual characteristics.

Keywords: *otherness, faith, Shinto/Kami no michi, Kami, rituals, matsuri.*

ЯПОНСКАТА ПУБЛИЧНА ДИПЛОМАЦИЯ – ЕВОЛЮЦИЯ, СТРАТЕГИЯ И РАЗВИТИЕ

Доц. д-р Евгений Кандиларов
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Осъзнавайки слабите страни на класическият модел на международна политическа дейност японските правителствени и дипломатически кръгове след Втората световна война и най-вече от 60-те години нататък залагат на много по-дългосрочна, по-дълбока и всеобхватна дипломатическа стратегия, чиято цел има далеч по-съществено и дълготрайно значение от краткосрочните икономически или политически печалби. Тази стратегия се основава на философията за ключовата роля на културното проникване и влияние на Япония в целия свят, което се постига чрез т. нар. културна или публична дипломация. За избора на тази стратегия вероятно не малка роля играят и социо-културните особености на Япония, отношението на японците към другия и другите като цяло, както и лошият историческия опит, който страната има до този момент в изграждането на представата за себе си пред света и респективно положителният опит на други държави, който сочи какво огромно значение има културното влияние за налагането в перспектива на икономическо, а често пъти и политическо присъствие в различни краища на света.

Ключови думи: *Публична дипомация, културна дипломация, културен обмен, „мека сила“.*

JAPAN'S PUBLIC DIPLOMACY – EVOLUTION, STRATEGIS AND DEVELOPMENT

Assoc. Prof. Evgeniy Kandilarov, PhD
Sofia University "St. Kliment Ohridski"

Recognizing the weaknesses of the classical model of international political activities Japanese government and diplomats after World War II and especially from the 60s onwards count on much longer, deeper and comprehensive diplomatic strategy whose goal is far more substantial and lasting than the significance of the short-term economic or political gains.

This strategy is based on the philosophy of the key role of cultural disseminationand and influence of Japan all over the world, which is achieved by the so called cultural or public diplomacy.For the choice of this strategy not a small role play probably socio-cultural specifics of Japan as well as the 234 attitude of the Japan toward the „other" and the „others" in general as well as the bad historical experience that the country has so far in building Its image all over the world and respectively the positive experience of other countries, which shows what great importance has the cultural impact for the imposition in perspective an economic and political presence in different parts of the world.

Keywords: *Public Diplomacy, Public Relations Abroad, People-to-People Exchange, Cooperation with International Organizations (UNESCO, UNU), Cultural Grant Assitance.*

ДЗЕН-БУДИЗЪМ – РЕЛИГИЯ, ДУХОВНОСТ, МОРАЛ

Людмила Кирилова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“

Понятието *религия* е претърпяло съществени промени през вековете. Това довежда до необходимостта от нов подход при изследването и анализирането и. Тази е гледната точка от която ще бъде разгледан Дзен-будизма в този доклад. Дали е духовен път или религия? Какво означава морал за дзен-будистките последователи? Отговорите на тези въпроси търсим тук.

Ключови думи: *Дзен-будизъм, религия, духовност, морал.*

*

ZEN BUDDHISM - RELIGION, SPIRITUALITY, MORALITY

Lyudmila Kirilova
Sofia University “St. Kliment Ohridski”

The concept of *religion* has undergone significant changes over the centuries. This led to the need for a new approach to research and analyze. This is the viewpoint from which will be considered Zen Buddhism in this report. Is it a spiritual path or religion? What does morality of Zen Buddhist followers? The answers we are looking for here.

Keywords: *Zen Buddhism, religion, spirituality, morality.*

ПСИХОЛОГИЧЕСКИ ПРЕДПОСТАВКИ НА ИЗТОЧНИТЕ РЕЛИГИОЗНИ СИСТЕМИ ПРИ ФОРМИРАНЕ НА МОРАЛНИТЕ ЦЕННОСТИ В СЪВРЕМЕННИЯ СВЯТ

Доц. д-р Ивайло Костов

Национална академия за театрално и филмово изкуство „Кр. Сарафов"

Източните религиозни системи винаги са оказвали и оказват съществено влияние при оформянето на моралните ценности на отделните хуманни общества и общности. Какво е различното и особеното в този процес? Какви са психологичните предпоставки за такова влияние и какъв е техният смисъл за отделната личност? Какви са психологическите предпоставки за такова разбиране и какви са характеристиките при оформянето на религиозните нравствени ценности? От къде идва необходимостта за навлизането в етическите структури на източните религиозни системи и кое е онова, което ни провокира да търсим връзката между Изтока и Запада? Това са въпросите, които ме вълнуват и които искам да споделя на този форум, като едновременно се надявам да проведем конструктивен диалог – съвремието ни се нуждае от това.

В доклада си ще се опитам отново да потърся връзката между морал и религия, от гледната точка психологията и етиката на източните религиозни системи, (главно на индуизма, будизма, даоизма, конфуцианството и шинтоизма), както и влиянието което оказват върху западната религиозна култура.

Ключови думи: *морал, етика, религия, психология, ценности.*

PSYCHOLOGICAL PREMISES OF THE EASTERN RELIGIOUS SYSTEMS IN THE MORAL VALUES FORMATION OF OUR MODERN WORLD

Assoc. Prof. Ivaylo Kostov, PhD
National Academy for Theatre and Film Arts "Kr. Sarafov"

Eastern religious systems have always had and still have significant influence in the moral values shaping of the various humane societies and communities. What is different and special in this process? What are the psychological premises for such impact and what is their meaning for the individual? What are the psychological preconditions for such understanding and what are the shaping characteristics of the religious moral values? Why we need to understand the enter of the ethical structures of eastern religious systems and what is what provokes us to look for the connection between East and West? These are my questions of concern and I want to share them hoping to hold a constructive dialogue – I believe our time needs it.

In this lecture I will try again to look for the connection between morality and religion from the perspective of psychology and ethics of eastern religious systems (mainly Hinduism, Buddhism, Taoism, Confucianism and Shinto) and their impact on the western religious culture.

Keywords: *morality, ethics, religion, psychology, values.*

ДУХОВНОСТ И МОРАЛНИ ЦЕННОСТИ НА ИЗТОКА

сборник с доклади от научната конференция проведена от специалност Японистика в Софийски университет „Св. Климент Охридски“ 24 март 2017 г.

СЪСТАВИТЕЛИ:
проф. дфн Бойка Цигова
д-р Вяра Николова
Людмила Кирилова

Формат 60x90/16
Печатни коли 15

Издателство „Пропелер“, София
Печат: Диджитал Принт Експрес, София