

Антоанета Николова

ЗАПАДЪТ СРЕЩА ИЗТОКА

В търсене на собствената идентичност

София, 2024

Научни рецензенти:
проф. дфн Нонка Богомилова
проф. дфн Милена Братоева

Тази книга е резултат от работата по проект № 753561, финансиран по програмата „Мария Склодовска-Кюри“, Хоризонт 2020 на Европейския съюз

© Издателство „Изток-Запад“, 2024

Всички права на български език запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде възпроизвеждана или предавана под каквато и да е форма и по какъвто и да било начин без изричното съгласие на издателство „Изток-Запад“.

© Антоанета Николова, автор, 2024

© Румяна Дамянлиева, оформление на корицата, 2024

ISBN 978-619-01-1387-4

АНТОАНЕТА НИКОЛОВА

ЗАПАДЪТ СРЕЩА ИЗТОКА

*В търсене
на собствената
идентичност*



СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪВЕДЕНИЕ	9
Себеидентичност и другост	9
Определението за религия и проблемите на диалога	14
<i>Религия и/или духовност</i>	20
<i>Религия и/или философия</i>	23
<i>Религията като пътека</i>	24
Концепцията за Изтока и отношението Изток–Запад.....	27
<i>Модели на дуалността</i>	28
1. Взаимодействието като съпоставяне и противопоставяне	28
2. Взаимовръзка на три компонента.....	32
<i>Модели на единство</i>	33
1. Взаимовръзката като единство.....	33
2. Взаимодействието като допълване.....	35
3. Взаимодействието като недуалност	36
Някои отворени въпроси	37

ПЪРВА ЧАСТ СРЕЩАТА ИЗТОК-ЗАПАД. ТЕОРЕТИЧНИ АСПЕКТИ

ПЪРВА ГЛАВА. ИЗТОЧНАТА ДУХОВНОСТ И ЕВРОПА	41
Природата на реалността	42
Философската основа	43
<i>Моделът на гръцката философия: битие или ставане</i>	43
<i>Модусът на християнството: Висшата реалност като Бог</i>	45
<i>Моделът на хиндуизма: Това Едно</i>	47
<i>Моделът на даоизма: дао</i>	50
„Е“ или „има го“	50
Път/Пътят/пътища	51
<i>Моделът на будизма: недуалност и празнота</i>	54
Изводи	57
Божествена ли е реалността?	58
<i>Бог в християнството</i>	58
<i>Тад Екам и Атман-Брахман</i>	59
<i>Въпросът за божественото в даоизма</i>	63
<i>Въпросът за божественото в будизма</i>	65
Изводи	67
Висшата реалност и конвенционалната реалност	68
<i>Модусът на гръцката философия: Връзка между динамика и стабилност</i>	68

Модусът на християнството: Връзката между Създателя и творението.....	69
Модусът на хиндуизма: връзката между едното и многото	70
Модусът на даоизма: множеството възможности	75
Модусът на будизма: по острието на недUALността.....	77
Изводи	79
Мястото на човека в реалността	80
<i>Моделът на гръцката мисъл.....</i>	<i>80</i>
<i>Моделът на християнството</i>	<i>80</i>
<i>Моделът на хиндуизма.....</i>	<i>83</i>
<i>Моделът на даоизма.....</i>	<i>88</i>
<i>Моделът на будизма.....</i>	<i>93</i>
Изводи.....	97
<i>Заклучителни бележки</i>	<i>98</i>
ВТОРА ГЛАВА. ЕВРОПА И ИЗТОЧНАТА ДУХОВНОСТ	100
<i>Себеидентичността и предизвикателствата пред съвременните европейци</i>	<i>100</i>
<i>Отношението към самия себе си.....</i>	<i>101</i>
<i>Азът в пресечната точка на традиция, модерност и постмодерност.....</i>	<i>101</i>
<i>Възможни отговори на източните учения. Вътрешното Аз:</i>	
<i>статични и динамични аспекти („същност“ и съдба).....</i>	<i>106</i>
<i>„Същност“ на Аза. Проблемът за промяната.....</i>	<i>107</i>
<i>Промяната според хиндуизма.....</i>	<i>107</i>
<i>Промяната в китайската мисъл</i>	<i>108</i>
<i>Промяната в будизма</i>	<i>109</i>
<i>Промяната. Заклучителни бележки.....</i>	<i>109</i>
<i>Релативизъм.....</i>	<i>111</i>
<i>„Съдбата“ на Аза. Проблемът за свободната воля</i>	<i>111</i>
<i>Свободната воля в хиндуизма</i>	<i>112</i>
<i>Свободната воля в будизма</i>	<i>113</i>
<i>Свободната воля в китайската мисъл.....</i>	<i>114</i>
<i>Заклучителни бележки</i>	<i>114</i>
<i>Отношение към другия (другостта).....</i>	<i>115</i>
<i>Предизвикателствата на съвременната европейска ситуация.</i>	
<i>Разнородните последици от глобализацията.....</i>	<i>115</i>
<i>Предизвикателствата на съвременната европейска ситуация.</i>	
<i>Индивидът и общността.....</i>	<i>118</i>
<i>Другостта. Възможни отговори на източните учения.....</i>	<i>119</i>
<i>Проблемът с толерантността.....</i>	<i>119</i>
<i>Отношението към другостта в хиндуизма</i>	<i>119</i>
<i>Отношението към другостта в китайската мисъл.....</i>	<i>121</i>
<i>Другостта в будизма</i>	<i>123</i>
<i>Изводи</i>	<i>125</i>
<i>Връзката индивид-общество</i>	<i>125</i>
<i>Хиндуизъм</i>	<i>125</i>
<i>Будизъм</i>	<i>126</i>
<i>Даоизъм.....</i>	<i>127</i>
<i>Изводи</i>	<i>129</i>
<i>Екологичната криза и предизвикателствата пред отношението към природата ...</i>	<i>130</i>

Преосмисляне на екологичните ориентири на Запада.....	130
Екологична криза и християнство	130
Търсене на нова екологична парадигма	133
Екологично съдържание на източните учения.....	135
Екологични аспекти на хиндуизма.....	135
Екологични аспекти на даоизма.....	136
Екологични аспекти на будизма.....	137
Заключение	138
Проблематичното място на нашите духовни ориентири и предизвикателствата пред отношението ни към Висшата реалност.....	139
Религията и духовността в съвременното общество.....	139
Религията в контекста на секуларността.....	140
Отговори на източните религии.....	144
Характеристики на божествеността и нейните отношения с човека.....	144
Синкретизмът на източните учения.....	147
Заключение	149

ВТОРА ЧАСТ ИЗТОЧНАТА ДУХОВНОСТ В ЕВРОПА

ТРЕТА ГЛАВА. ИЗТОЧНИ ПРАКТИКИ В ЕВРОПА.....	157
Влияние на източната мисъл в България.....	161
Предпоставки за проникване на източните учения в България.....	161
I. Духовно наследство	161
1. Историческите особености на християнството в България.....	161
2. Теософски, мистични и окултни търсения в началото на миналия век.....	165
3. Предполаганото родство на българите с Изтока	169
II. Особенности на социалистическия период.....	171
1. Последици от атеистичното възпитание	171
2. Дейността на Людмила Живкова.....	171
Кратка история на източните традиции в България.....	173
Йога в България.....	173
Будизмът в България	176
Даоизмът в България.....	177
Предварителни заключения:.....	178
Влияние на източната мисъл в Ирландия.....	179
Предпоставки за проникване на източните учения в Ирландия.....	179
1. Ролята на католицизма и католическата църква	179
2. Староирландско духовно наследство	182
3. Период на британско управление.....	183
4. Полупериферното положение на Ирландия	184
Кратка история на източните традиции в Ирландия.....	185
Будизмът в Ирландия.....	185
Йога в Ирландия.....	187
Даоизмът в Ирландия	187
Предварителни заключения.....	188

Влияние на източната мисъл в Германия	189
Предпоставки за проникване на източните учения в Германия	189
I. Духовно наследство	189
1. Мистична традиция	189
2. Изтокът в творчеството на немски философи	193
3. Особенности на протестантството	197
II. Политическа история	199
1. Националсоциализъм и източна духовност	199
2. Въздействие на социализма	200
Кратка история на източните традиции в Германия	201
Будизмът в Германия	201
Йога в Германия	202
Даоизъм в Германия	203
Предварителни заключения	203
ЧЕТВЪРТА ГЛАВА. ПРАКТИКУВАНЕ НА ИЗТОЧНИ УЧЕНИЯ	205
Йога	206
Будизъм	220
Бойни изкуства	232
Амма и Харе Кришна	241
Изводи	248
„Източните практики в моя живот“	250
Пътят към източните практики	250
Източните традиции и отношението към самия себе си	264
Отношение към другите традиции	269
Отношение към другите хора	279
Отношение към природата	282
Заключение	284
Източни практики и творчество	286
Изводи	290
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	291
1. Среща на Изтока и Запада и трансформацията на европейските последователи на източните учения	291
2. Срещата на Изтока и Запада и трансформация на източните учения	296
3. Към трансперсоналност?	298
БИБЛИОГРАФИЯ	301
Източници	301
Литература	302
Интернет източници:	316

ВЪВЕДЕНИЕ

СЕБЕИДЕНТИЧНОСТ И ДРУГОСТ

През последните десетилетия в Европа се наблюдава засилен интерес към учения и практики, идващи от Далечния изток. Това са практики за себе-развитие като йога, бойни изкуства и различни видове медитация. По своята същност всички тези дейности са заредени с концепции и идеи, различни от традиционните концепции, установени в рамките на европейските култури. Така чрез практикуването на източни практики от европейци се осъществява една интересна среща – среща между различни модели и разбирания за действителността. При това тази светогледна среща е не на теоретично и абстрактно ниво, а се преживява и осмисля в самия живот от европейците, които следват тези учения.

Предмет на настоящето изследване е именно тази среща, разглеждана както в нейните теоретични измерения като среща на различни светогледни модели, така и в живота ѝ присъствие в светогледа на тези, които я преживяват на практика.

Ето защо изследването търси отговор на два основни въпроса. Първият се отнася до причините за интереса към източните учения, които се разглежда в теоретичен план в пресечната точка на взаимодействие между особеностите на източните учения и съвременната „духовна“ европейска ситуация. Другият важен въпрос касае следствията и резултатите от срещата, които се търсят преди всичко в плана на реалните преживявания на последователите им и начина, по който тези учения променят светогледните им модели. Двата основни въпроса са взаимно свързани и по същество касаят въпроса за връзката между другост и себеидентичност.

За Европа още от древността връзката между Изтока и Запада е символ на отношението между своето и другото. За Европа Изтокът и Западът са не просто географски названия, а символни обозначения за различни видове култури и светогледи. Тяхното съдържание може да варира в пространството и времето, но за „Запада“ „Изтокът“ обикновено е символ на другостта, която едновременно привлича и отблъсква, плаши и очарова.

Въпросът за връзката между Изтока и Запада и проблемите за другостта в цялата им сложност може би никога не са били толкова остри, колкото са днес –

в свят едновременно на глобализация и партикуларизация, единство и противопоставяне. Въпреки че днешният свят е раздиран от множество кризи и противоречия, проблемът за другостта все още е един от най-предизвикателните проблеми, пред които сме изправени.

Този проблем има много аспекти и нива.

От една страна бихме могли да разграничим вътрешна и външна другост. За Европа вътрешна е другостта в нейните собствени рамки по отношение на взаимоотношенията между различните ѝ части, а външна е различността между Европа като цяло и другите части на света.

Другостта обаче може да е свързана с начина на общуване и взаимоотношение. Тогава бихме могли да различим статична другост, при която с другия не се осъществяват значими взаимодействия, и динамична другост, при която между различните аспекти на диадата има интензивно общуване.

От трета страна, другостта винаги е свързана със своя противоположен аспект, а именно себеидентичността и/или себеидентификацията. Затова въпросът за другостта е неотделим от въпроса за идентичността/идентификацията.

Между тези различни аспекти на другостта може да има различни съчетания. Можем да определим срещата с другостта, която е предмет на това изследване, като среща с динамична външна другост, тъй като тя е активно общуване на европейците с външни култури. Същевременно чрез практикуването на йога, медитация, бойни изкуства и дори някои форми на източно изкуство тази среща с другостта често пъти се осъществява съвсем неусетно, незабележимо, неявно. Другото е припознато като свое, прието е отвътре, като принадлежащо към собствената себеидентификация на човека, а не като идващо отвън.

Затова тази другост повдига много въпроси. Дали тази среща е любопитство към непознатото, екстравагантност или мода? Носят ли другите култури нещо, от което хората се нуждаят, но не намират в своята? Дали този интерес разкрива някои аспекти на вътрешното развитие на самото западно мислене или е просто резултат от външна проява на политически и икономически фактори? Дали символизира криза в развитието на европейската цивилизация такава, каквато я познаваме, или е начало на някакъв нов вид развитие? Дали е нещо случайно и отминаващо? Какъвто и да е отговорът, проблемът за другостта изисква разглеждане в сравнителен план на основни концепции и мисловни предпоставки, залегнали в основата на своята и на чуждата култура.

Важен аспект от изследването е фактът, че източните учения, за които става въпрос, имат и съвсем конкретен религиозен облик. Въпреки че в Европа дейности като практикуване на йога, медитация и бойни изкуства обикновено са светски, по произход те са свързани с определени религиозни традиции, а именно с хиндуизма, будизма и даоизма. Затова е необходимо да си зададем въпроса за евентуалния религиозен прочит на тези практики в европейски контекст и цялостната възможност те да бъдат дефинирани от гледна точка на западното разбиране за религия и религиозност.

Тук бихме могли да си поставим такива подвъпроси като: Дали тези практики все още носят „религиозно“ съдържание, когато идват тук? Разбират ли се техните послания като религиозни? В състояние ли са те да поставят под въпрос или да изменят явните и/или имплицитните послания на собствените ни културно-религиозни традиции? Дали изобщо източните религии са „религии“ в смисъла на юдео-християнската традиция? По какво си приличат и по какво се различават в светогледния модел, който дават, от европейските религии? Как биха могли да повлияят върху процесите на секуларизация или десекуларизация в съвременна Европа?

Редица автори отчитат, че глобализацията и промените в света правят „индивидите и групите по-онтологично и екзистенциално несигурни“ (Kinnvall, 2004: 741). Могат ли източните учения да ни помогнат в търсенето на вътрешна сигурност? Дали те подкопават или обогатяват нашата себеидентичност? Могат ли да ни предложат нещо, от което се нуждаем? Могат ли да дадат нов смисъл на нашия живот, на нашата цел, на самите нас? Този смисъл наистина ли е нов или е нещо забравено и съкровено, за което несъзнателно копнеем?

Въпреки че всички тези въпроси сякаш са доста различни, всички те са аспекти на един и същи проблем – въпросът за себеидентификацията и себеидентичността на съвременните европейци, който е ключов за това изследване.

Изследователи на религията посочват, че „в съвременната култура Азът изпълнява роля, която е не само забележителна, но и проблематична. Еманципирайки се постепенно от всички поддържащи колективности, той е свободен да определя собствената си съдба – дори да избира своята идентичност. Но той също така е формиран от хиляди преживявания, които в едно сложно общество го правят раним и нуждаещ се от интеграция. При религията плашещата отговорност, която последва от Реформацията и която по думите на Вебер остави вярващите лице в лице с Бога, се разраства. Сега индивидът трябва да поеме отговорност не само за задълженията, предписани от Бог, а и за самия избор на богове, които почита. Не само да живее според вероученията, но те трябва също така да бъдат селективно комбинирани, променени и персонализирани по начин, който той намира за смислен. И понеже Азът е многоизмерен и променящ се, процесът на избиране и адаптиране на религиозните символи може да придобие повече характер на продължаващо през целия живот „пътуване“, отколкото на взето един път завинаги решение или пък предписан статус“ (вж. Утнау, 2006: 91).

Така въпросът за интереса към източните религии от страна на европейците може да се разглежда като пътуване към собствената идентичност или търсене на себеидентичността.

Самата идентичност може да се представя от различни гледни точки. В това изследване като методологична база се използва принципът на допълнителността, развит в китайската култура като принцип ин-ян. От позицията на тази допълнителност себеидентичността се разглежда, като се съчетават под-

ходът на западната и на китайската традиции. В западната традиция „човекът е същностно дефиниран (т.е. дефиниран от гледна точка на уникална същност, която притежава, което го прави пълноценна личност)“ (Santiago, 2008: 4). В китайската традиция „човекът се дефинира прогресивно“ (пак там) – не според вътрешните му качества, а според взаимоотношенията му. Ако съчетаем двете разбирания, себеидентичността би могла да бъде разглеждана и като състояние, но и като процес, в рамките на който индивидите развиват и установяват своите разбирания и нагласи към това, което ги определя както във вътрешен, така и във външен план. По този начин себеидентичността включва както вътрешни, така и външни аспекти. Освен разбирането за своята „вътрешна“ „същност“ или „битие“, тя включва и осъзнаване на собственото „ставане“. Това обхваща също и отношенията и нагласите към най-малко три аспекта на „външния“ план, а именно: другите хора, природата и това, което надхвърля видимата реалност, или сакралното. Така себеидентичността се тълкува като комплексно понятие, което се отнася не само до вътрешната същност и самосъзнание, а и до това как се ситуираме в света и какви са нашите отношения и връзки с него. Тук бихме могли да различим две понятия: *себеидентификация*, което обозначава по-скоро процеса, ставането, и *себеидентичност*, маркиращо по-скоро резултата и състоянието. От гледна точка на принципа на допълнителността обаче нито едното от тях не е самодостатъчно и независимо. Те непрестанно преминават едно в друго и се обогатяват, непрестанно са в процес на взаимно превръщане. В живия живот няма нищо фиксирано и застинало, както непрестанно ни убеждават даоистите.

Така, разбирана преди всичко динамично, себеидентичността има най-малко четири взаимосвързани аспекта:

- разбиране и отношение към себе си;
- разбиране и отношение към другите човешки същества
- разбиране и отношение към природата;
- разбиране и отношение към Висшата реалност.

Тази четириаспектна структура на идентичността задава основния модел, спрямо който се разгръща изследването, като подредбата му спазва и принципа на допълнителността. Така то се състои от две части, като в първата е представен теоретичният аспект на въпроса за срещата между Изтока и Запада и проблемът за идентичността, а втората разглежда конкретното практическо разпространение на източни практики в Европа.

Първата част също е разделена на две.

В първа глава се съпоставят базови предпоставки на източното и западното мислене, като основните въпроси са как във философски план се разбира истинската природа на реалността, какво е съотношението на „истинската“ с видимата реалност и какво е мястото на човека в нея. Осмислянето на тези предпоставки е ключово за определяне на отношението към природата, сакралното, самия себе си и другите.

Във втора глава се анализира взаимодействието между особеностите на съвременната европейска ситуация и източните учения. Анализът следва предложената четириаспектна структура, като се разглеждат проблеми на глобализацията, екологичната криза и въпросът за секуларизацията/десекуларизацията и връзката им с отношението към себе си, към другите, към природата и към сакралното, както и възможните решения, предлагани от източните учения.

Втората част на изследването се базира на проучване, проведено в три европейски държави по индивидуален проект към европейската програма „Мария Склодовска-Кюри“, Хоризонт 2020. Изборът на страните е свързан с лични причини, но също така следва и логиката на географското им местоположение, тъй като те са разположени в три различни части на Европейския съюз, както и на религиозната им основа. Изследването е проведено в България (на югоизточната граница на ЕС), Германия (в средата на ЕС) и Ирландия (в северо-западния край на ЕС). Тези страни могат да служат като нагледен пример за ситуацията в Европа, тъй като имат:

Първо, различна религиозна и духовна основа, бидейки представители на трите основни християнски деноминации: православна България, католическа Ирландия и протестантската част на Германия.

Второ, различна история на религията в техните общества: силна роля на религията в установяването на националната идентичност на България и Ирландия, дълга история на връзката между християнството и исляма в България, връзката между протестанството и католицизма в Германия и Ирландия, атеистичен комунистически период в България и Източна Германия.

Трето, различна история на отношението към другостта и отношението другост-идентичност: България и Ирландия през дълги периоди са били под чужда власт като части съответно на Османската и Британската империя; резултати от Втората световна война за Германия и др.

Втората част също е разделена на две глави. В първата се представя общата ситуация на разпространение на източни учения в Европа и се търсят предпоставките за проникването, свързани с конкретните духовни и исторически обстоятелства в трите изследвани страни. Във втората глава се представят резултатите от проведеното емпирично изследване.

Въпросът за срещата между Изтока и Запада може да се постави чисто теоретично. Връзката между източния и западния светоглед е предмет на обширни и задълбочени изследвания по сравнителната философия и сравнително религиознание. Като особено креативни сред тях се открояват произведенията на френския синолог Франсоа Жулиен и руския китаист Евгений Торчинов.

Поради широкото разпространение на източни практики през последните десетилетия има все повече изследвания, разглеждащи присъствието им на Запад (вж. например Prebish, Ch., Martin Baumann, 2002; Smith, 2003; Jacobsen, Knut A., Ferdinando Sardella (eds.), 2020) преди всичко в контекста на социологията и антропологията на религията.

В настоящето изследване двата подхода са съчетани. Йога и медитативните практики се разглеждат като неделими части от цели системи за осмисляне, разбиране и отношение към света, които често са много различни от европейските. Същевременно емпиричното проучване на конкретните начини на взаимодействие на източния и западния светоглед в живота на последователи на източни практики позволява да се разберат реалните следствия от взаимодействието и срещата да се види в нейния жив и динамичен вид.

ОПРЕДЕЛЕНИЕТО ЗА РЕЛИГИЯ И ПРОБЛЕМИТЕ НА ДИАЛОГА

Тъй като изследваме срещата на Запада с учения от Изтока, които имат и религиозен аспект, е необходимо да уточним доколко самото понятие „религия“ е приложимо за тях.

Както твърди Нонка Богомилова, „Въпросите, свързани с осмислянето на съвременната религия... не би могло да бъдат адекватно разисквани без засягане на по-общите теоретични въпроси относно същността и смисъла на религията, началото и/или края ѝ, отношенията ѝ с обществото и индивидите. В съвременната теоретична мисъл и по-специално във философията на религията и в социологията на религията, които задават епистемологичния и методологичния хоризонт на изследването ѝ, продължава дебатирането на тези въпроси, заченати още от Просвещението“ (Богомилова, 2019: 6).

Има много видове и подходи към определението на религиите. Някои учени твърдят, че опитите за дефиниране на религията приличат на Вавилонската кула (Lambert, 1991: 73–85) и че има „безброй концептуални инструменти, използвани за „да се види“ религията“ (Deal and Beal, 2004: XI).

Религията „може да бъде разглеждана от няколко различни ъгъла: като курс и практика, чрез която индивидът изразява религиозни убеждения (екстернализация), като формализирана културна система или подсистема, която може да бъде изследвана до някаква степен независимо от индивидите, които вярват в нея (обективация), и като вярвания, чувства и преживявания на индивида (интернализация)“ (Уутнау, 2006: 26). Религията може да бъде тълкувана от гледна точка на разума, на вярванията, на емоции или на действия, по отношение на индивида или на обществото.

Определенията могат да се базират на един водещ аспект, но могат и да са въз основа на политетични или „многоизмерни“ подходи (McCutcheon, 2003). Според политетичния подход религията е сложен феномен и затова при определянето ѝ е необходимо да се отчитат различните ѝ измерения. Например в книгата си „Религиите по света“ Ниниан Сمارт представя „седем измерения на религията“: ритуалистично, наративно, емоционално, институционално, етично, доктринално и материално измерение (Smart, 1989). Този подход наистина

обхваща различни аспекти на религията като феномен. Той обаче би могъл да се приложи и към други явления от социалния, културния или политическия живот, които трудно могат да бъдат разглеждани като „религия“.

Алтернатива на всички тези подходи е твърдението, „Няма такова нещо като „религия“, има само отделни религии“ (Mauss, 2003: 49).

В най-общ вид основните видове теоретични подходи към религията се разполагат в противоположни и допълващи се полюси. Така определенията и теориите за религията могат да се групират като „теологични/вътрешни“ и „не-теологични/външни“ (Strausberg, 2010: 11); „в перспективата на рационалното срещу ирационалното“, „автономията на религията („*sui generis*“ подход), противопоставена на функционалната ѝ обвързаност с фактори, лежащи извън нея („редукционистки“, „функционалистки“ подход)“, „религията като предоставяща уникален и незаменим трансцендентен смисъл и опора на смъртния индивид, или, напротив, като преходно културно състояние, възникващо в процеса на неговото съзряване и автономно себеутвърждаване“ (Vogomilova, 2018: 67).

Едни от най-разпространените подходи са функционалистският и същностният.

Функционалистският подход е широко използван в изследванията на религията, особено в антропологията и социологията на религията. Той обяснява как възникват религиозните явления, какъв е техният контекст, каква е целта, на която служат, както и функцията им в обществото. „Функционалистите са хора, които се интересуват от въпроса какво прави дадено нещо, а не какво е то“ (McCutcheon, 2003: 56). Въпреки че този подход е много плодотворен в очертаването на мястото на религията в публичното пространство и в обяснението на вярванията и практиките, той остава преди всичко на нивото на проявата. Освен това основният проблем при функционализма е, че „учените още не са успели да установят коя от многото функции на дадено явление представлява основната му функция“ (пак там, 62).

Същностният или есенциалният подход се основава на презумпцията, че има някаква основна същност, присъща на всички религии, която може да бъде идентифицирана и обяснена.

Има два подвида същностни определения: 1) дескриптивни, при които се прави опит да се намери една основна отличителна черта, която да е най-характерна за явлението, което наричаме религия и поради това да е обща за всички форми на религия; 2) философски, при които религията се определя от гледна точка на някакво философско разбиране за света като цяло.

Най-известният вариант на същностно определение в неговия описателен вариант е, че *религията е вяра*. Този отговор обаче поражда друг въпрос: „Вяра в какво?“ Отговорите на този втори въпрос обикновено срещат трудности, когато се разглеждат източните религии.

Един от най-често срещаните варианти на същностната дефиниция на религията е, че религията е *вяра в Бог или богове*. В повечето източни религии

(даоизъм, будизъм, джайнизъм и конфуцианство) обаче няма бог като създател и/или господар на света. Убеждението, че религията непременно включва вяра в „някое абсолютно съвършено Същество или в могъщи свръхестествени същества, е толкова присъщо на по-ранните изследвания върху религията, че те изразяват спецификата на всички религиозни системи (поне на всички развити религиозни учения), като използват гръцката дума *theos*: теизъм, пантеизъм, деизъм, панентеизъм и т.н.“ (Торчинов, 1998а: 22)

Друг популярен вариант на същностната дефиниция е, че религията е *вяра в свръхестественото*. Понятието „свръхестествено“ обаче на свой ред се нуждае от обяснение. То се основава на убеждението, че съществуват поне две измерения на реалността, едното от които е естествено, а другото го надхвърля. Тук също трябва да се запитаме какво означава „естествено“: дали това е нещо свързано с природата или е нещо спонтанно, което е от само себе си такова, каквото е. Друг въпрос е какво е природата: дали тя е синоним на творението, т.е. резултат от някаква външна дейност, или е нещо, което възниква и се развива по свои собствени принципи.

Ако се опитаме да приложим понятието свръхестествено към източните религии, отново ще видим, че някои от тях, като джайнизма, будизма и китайските религии, не могат да бъдат включени в това определение. Дори за такава религия като хиндуизма бихме могли да се запитаме дали недуалното състояние на Брахман не е по-„естествено“ (в смисъл на истинско, автентично) от света на проявлението, в който живеем. Както посочва британският социален антрополог Джак Гуди, „разделянето на естественото от свръхестественото може да има коректно значение само в нашата собствена мисловна система“ (Goody 1961: 155).

Всъщност само религиите от юдео-християнската традиция (юдаизъм, християнство и ислям) отговарят на този критерий. Те включват идеята за трансцендентност на Бога, за природата като Божие творение и за чудесата като преднамерена Божия намеса в природните закони, установени от самия Бог.

Друга подобна и може би по-изчерпателна версия на този тип дефиниции определя религията като „това, което се отнася към свещеното“. Според френския социолог Емил Дюркем „религията е единна система от вярвания и практики, свързани със свещени неща, тоест неща, отделени и забранени“ (Durkheim, 1915: 47). Друг френски социолог, Марсел Мос, също търси „определящото понятие за религия... подобно на начина, по който... естетиката се определя от понятието за красота, икономиката – от стойността, а правото – от доброто“ и стига до заключението, че „религиозните или магическо-религиозните явления... могат да бъдат дефинирани чрез понятието за свещено“ (вж. Stausberg, 2017: 573).

Това понятие обаче може да се разбере само във връзка с неговата противоположност. Дюркем противопоставя свещеното на профанното и вижда спецификата на религията в тяхното разграничаване: „Делението на нещата на свещени и светски... е основополагащо за всички религиозни организации“ (Durkheim, 1994: 90). Той тълкува това разграничение в социални термини

като основано на разграничението между колективност и индивидуалност: „Свещените неща са тези, чието представяне е оформило самото общество... Профанните неща, обратно, са тези, които всеки от нас конструира от нашите собствени сетивни данни и опит“ (Durkheim, 1994: 95). По такъв начин свещеното е „социален императив, който утвърждава обществото и обвързва индивида с него“ (Coleman & White, 2006: 66).

Близко до понятието за свещено е понятието за свято: „Истинската религия може да съществува без определена концепция за божественост, но няма истинска религия без разграничение между свято и светско“ (Söderblom цит. по Strausberg, 2017: 574).

Концепцията, противопоставяща свещено и профанно, е доразвита от много изследователи в областта на религията и е разработена задълбочено от Мирча Елиаде. Идеята за свещено има много предимства, но също не успява да бъде универсална дефиниция за всички религиозни системи.

Фактът, че свещеното не е универсално, не трябва да ни изненадва, тъй като различните култури също разбират света по различни начини. Начините, по които различните групи и хора обясняват света и връзката между духовния и естествения свят, ще повлияят върху използваемостта на термина. Ако мислите, че Бог или духът на света е иманентен, вие ще имате свят, целият надарен с духовно значение. Ако означите тази идея за „духовна значимост“ като свещено, то всичко ще бъде такова, но концепцията за свещено, която ще използвате, няма да прилича на тази, която използва Дюркем, защото няма нищо, което да го отличава от обикновеното (Coleman and White, 2006: 73).

Това важи особено за източните религии. Основната идея на всички източни религии е идеята за недуалност. Преодоляването на двойствеността на ума е основната задача на хиндуизма, будизма и даоизма. Една от най-важните школи в традицията на хиндуизма е адвайта-веданта или школата на недуалността. Според нея светът, какъвто го виждаме, не е реален; единствената реалност е тази на Брахман. Махаяна будизмът, от друга позиция, специално подчертава, че нирвана (сакралното) и сансара (профанното) по същество са идентични и за пробудения ум са различни аспекти на една и съща реалност. Същността на пробуждането се състои в осъзнаването на тази недуалност (вж. Нагарджуна, Муламадхямакакарика, XXV, 19–20). Именно „недихотомичното виждане на реалността, снемането на опозицията „сакрално-профанно“, цялостното елиминиране на дихотомичността на мисленето се разглежда тук като религиозен идеал“ (Торчинов, 1998а: 19). За да се подчертае недихотомичният характер на реалността, „дори приношенията на Буда често се извършват не с цветя или други благообразни предмети, а с остатъци и нечистотии – за по-ярък и демонстративен израз на идеята за недихотомичност на реалността“ (пак там).

Така същностният подход към определение на религията не е в състояние да обхване повечето от източните религии. Освен това той се основава изцяло на

предварително зададени позиции, нагласи и разбирания на автора, който го предлага, и на неговите последователи: „Например марксисткото разбиране за религията като илюзорна форма на отражение на реалността е приемливо само за човек, който е на атеистични и материалистични позиции. Напротив, хегелианското определение на религията като форма на самопознание на Абсолютния дух в представата е приемливо само за хегелианците. Това важи и за различните теологични дефиниции, някои от които са приемливи за вярващите в повечето деноминации, а други са само за последователи на група близки изповедания. Следователно тези същностни или идеологически дефиниции едва ли са подходящи за обективно (доколкото обективността, разбира се, е възможна, защото всеки изследовател, тъй като е личност, а не абстрактен познаващ субект, има определени предпочитания, симпатии и антипатии, които впрочем трябва да направи предмет на собствена научна рефлексия и контрол) научно изследване“ (Торчинов, 1998а: 15).

Както посочва Нонка Богомилова, „подходите към религията, използвани в различните клонове на хуманитарното знание, я изследват от определена гледна точка, приемайки като основна някоя от същностните сили на човека: обществени отношения, дейност, психика, разум“ (Богомилова 2006, 65). Разгледаните дотук подходи за определяне на религията до голяма степен се опират на концепции и понятия, които се отнасят към разсъдъчната дейност на човека и са свързани с разума. Много автори обаче „свързват същността и съществуването на религията с чувствения, емоционалния компонент на човешката менталност. Без да отричат наличието на познавателни струи в религиозната потребност и опит, мнозинството изследователи свързват религията с т.нар. от Семьон Франк знание на сърцето, а не на разума“ (Богомилова 2006, 71). Този подход, определен от Нонка Богомилова като антропологичен, тъй като в основата му е „специфично разбиране за човека и неговото място в света“ (пак там, 72), разглежда въпроса за същността и източника на религията като „свързан с човешката духовност и чувствителност“ (пак там, 71). Мнозина от авторите, които могат да се причислят към този подход, като Шлайермахер, Бергсон, Киркегор и Фром, изтъкват амбивалентния характер на религията, произтичащ от „амбивалентния характер на самите чувства, свързани с религиозното преживяване“ (пак там). Затова се прави разграничение между два типа религии: „традиционна (авторитарна) и лична (извисена, мистична)“ (пак там, 71). Професор Богомилова изтъква, че „тези два типа религия имат и различни носители (народът, групата, общността, от една страна, и романтичната личност, мистиците, от друга). От своя страна всяка от тях е свързана с преобладаващ тип сетивен опит, удовлетворява специфични потребности... На първия тип съответстват бюрократична църковна институция, догматична система и ритуализирано колективно действие, а на втория – екстаз и опиянение на духа, живо и завладяващо пророческо слово“ (пак там, 71).

И докато това разграничение може да се отнесе и към езотеричния и екзотеричния пласт в една отделна религия, руският китаист Торчинов посочва, че

в основата на религията като такава, както и на религиозния опит, са различни видове трансперсонални преживявания. Основната разлика е, че при единия тип религии този опит е преживян от създателя им, а последователите трябва да се приобщат чрез посредници към него – такива са религиите от юдео-християнската традиция, а при другия целта е всеки сам да достигне до такова преживяване – такива са източните религии (Торчинов, 1998а). Според него обаче във всички случаи „корен на религиозната вяра и религиозния живот е именно трансперсоналният опит. При някои религии този корен е могъщ и разклонен, при други е слаб и хилав..., но той съществува и не може да го няма. Именно този корен е съкровената същност на религията, а всичко останало е или проява (феномени и епифеномени) на тази същност, или форми на самоотчуждение на религията, нейно инобитие, ако използваме хегеловата терминология (което се отнася преди всичко към аспектите на религията като социален институт“ (Торчинов, пак там).

Трудността религията да бъде дефинирана еднозначно показва както сложността на явлението, така и проблемността в предпоставките на западния подход, който предполага, че всичко има своя собствена природа, която по принцип може да бъде разкрита. Тази презумпция обаче противоречи на концептуалната основа на източните култури. Една от основните доктрини на будизма например е доктрината за ан-атман или концепцията, че нищо в света няма своя собствена същност или природа. Даоизмът е разработил разбирането, че назоваването е процес на ограничаване, който ни отделя от реалния поток на съществуващото. Всяка „дефиниция“, както предполага латинската етимология на думата, е вид ограничение и обособяване. Мисленето в ясно диференцирани понятия е специфично за западния ум, докато източният би могъл да бъде описан по-добре чрез термините на синкретизма. Тези два вида мислене отразяват и двата начина, по които в Запада и Изтока съществуват компонентите на материалната и духовната култура. Така, докато в западната традиция всички сфери на човешката мисъл и действие – философия, наука, религия, изкуство, практика, политика, ежедневието и т.н. – са повече или по-малко разграничени и разделени, на Изток те съжителстват в една цялост, като взаимно се вдъхновяват и допълват. Това е и сред причините за тяхното „меко“ проникване на Запад чрез привидно нерелигиозни форми.

Ето защо стремим се да разграничим, назовем и класифицираме различните аспекти на живота съответства на нашия собствен начин да възприемаме света, но не изкуствен и натрапен, когато се използва за Изтока.

Можем да заключим, че опитът да се вкарат източните религии в рамките на западните дефиниции е много труден поради същността на самите източни религии, от една страна, и поради тяхната неразривна връзка с други компоненти на материалния и духовен живот, от друга.

Тук стигаме до друг аспект на проблема за определяне на източните религии. Това е проблем за връзката на религията с някои близки до нея понятия.