

# ДВИЖЕНИЕТО НА СОЦИАЛНО АНГАЖИРАНИЯ БУДИЗЪМ ЗА ПРОБЛЕМИТЕ НА ЧОВЕКА И ОБЩНОСТТА

*Красимира Йонкова*

... Нещастните са нещастни, защото  
са търсили единствено своето щастие.  
Щастливите са щастливи,  
защото са търсили щастие за другите.  
... Ако не отхвърлиш собствения аз,  
не можеш да избегнеш болката,  
така както, ако не се отдръпнеш от огъня,  
не можеш да избегнеш опарването.  
И, за да успокоя своята болка и болката на другия,  
се отдавам на другите  
и ги приемам като мой аз.  
Аз принадлежа на другите!  
Такова трябва да е убеждението ти, мое сърце!

Нека това послание се приеме за мото на последващия текст или за „червена нишка”, която опитва да го прониже до края му.

Това е малък откъс от „Бодхичария аватара” („Навлизане в просветлението”) – една творба, написана в реторичен стил от големия поет Шантидева и датирана към VII век от новата ера (цит. по Григориев, 1997, с. 302–303).

От нея сякаш струи самата същност на състраданието, основно кредо на всички метаморфози на будизма, представител на една от големите световни религии. Състраданието – като лайтмотив на един панбудизъм – където отделността на Аз-а се е загубила, разтворила се е във „всички”, себераздала се е в името на всяко „ти”. Красива представа ... блещукаща в измеренията на днешната нарастваща колективна тревожност и поляризация – на всеки с всеки и всичко.

Разумът все повече изгражда стени от страх, а животът сякаш се превръща в една агония на разцеплението: в добрия случай – в подобие на парченца щастие; в лошия случай – в настъпило всепроникващо отчуждение от самия себе си, другия, света. Всяка част от него изглежда залостена в собствените си предразсъдъци и проблеми, което я кара да гледа на „другия човек” и на „другата общност” с презрение и недоверие. Западът постигна много в култивирането на интелекта, създаде стандарт на образование, морал, организация и научно развитие, които служат за модел почти в планетарен мащаб. Но този интелект – в голяма степен – се разви независимо от способността на сърцето да обича и да изпитва съчувствие. И това го доведе до аномия (загуба на смисъл), една все по-отчуждена, позитивистична и арогантна култура, генерираща своите собствени психологични проблеми.

Разривът между разума и сърцето обременява хората, карайки ги да се усещат изхабени и подчинени, да си изобретяват всевъзможни компенсации и да заемат недостойни защитни позиции. Тенденцията е чувството за отговорност за собствения живот да се прехвърля върху външни източници – граждански закони, политически партии, интелектуални идеологии, организации, обществен натиск или просто върху съдбата. Изглежда естествено – в такива условия на вътрешен гнет – човек да се капсулира в личния си живот. Да се опира на надеждата поне там да намери известна опора на чувството си за контрол, но същевременно да ограничава усещането си за взаимосвързаност само до най-близкия си кръг. Може би най-силните емоции, които човешката душа е способна да преживява, са свързани с близостта и любовта в отношенията. Когато има дефицит на условия за преживяването им, душата се свива, смазвана от самотата си.

Несъмнено, самотата е най-завършената форма на съвременния отказ от каквото и да било наслаждение в отношенията с другите, но същевременно – и онова място, където нуждата от наслаждение се утвърждава по най-очевидния начин.

В резултат, вместо да се запълва, неумолимо нараства бездната между личен и социален живот. Става все по-ясно, че настоящото изкривяване на дълбокия стремеж към равновесие доведе до един поляризиран и параноичен постмодерен свят, пълен с човешко страдание:

Западните общества са обзети от стремежа към икономическо развитие, при което крайният материализъм и консуматорство засенчват социално-политическия и духовния ред.

Източноевропейските общества илюстрират обществения срыв като ефект от преобладаването на политическия над духовния и икономическия ред.

Настоящите социални брожения в много страни от арабския свят, възроптали срещу авторитарната тирания на диктаторските си режими, показват кървавата цена, която са готови да заплатят народите им, за да се включат в социалността.

Страни в мюсюлманския свят демонстрират социален дисонанс и ригидност, религиозен фанатизъм и разрушителни войни в резултат от прекаленото преобладаване на духовния ред.

Някои африкански общества нагледно показват какво се случва, когато нито един от секторите им не допринася достатъчно към социалното цяло.

Погледната в перспективата на подобен социокултурен дискурс – в този исторически момент, на прага на XXI век – картината изглежда недопустимо печална. В зараждащото се световно общество пробуденият ум, съхранил сърце, което да го топли, става свидетел на дълбок духовен упадък и криза на смисъла. На поредица от геноциди и масово обезценяване на човешкия живот. На драстична бедност и глад в контекста на развита до крайност материално технологична цивилизация. На повсеместна политическа и социална корупция.

Такива съждения навеждат към едно възможно (истинно) заключение: че решението на въпроса за морала на човешкото съзнание е придобило статут на решение с неотложен смисъл. С необратимия ход на човечеството към световна цивилизация и все по-тесните контакти между различните общества става належащо да се изобрети общопризната етика, на която да се базира сътрудничеството в разрешаването на световните социалноикономически, религиозни и духовно-екологични проблеми. Може би е правилно изворът на нейния морал да се положи в единството на разума и чувството.

Защото – човешкото сърце знае посоката на духовните пътища, а човешкият интелект е способен да ги анализира.

Затова е важно – повече от всякога – от все повече хора да се разбере индивидуалният потенциал на могъщото обединение между

интелекта и сърцето, което предполага работа на едно разширено (просветлено) съзнание. Но не просто да се разбере, а и да се повярва в него. Всяко желание и всяка енергия са свързани с вярата.

Така въпросът опира до вярата.

В предговора си към българското издание на своя мащабен труд „Машина за богове”, френският социален психолог Серж Московичи споделя: „Като наблюдавах нашите общества, включително и социалистическото преди падането на режима, стигнах до извода, че вярата е в основата на съществуването им, че именно тя позволява на човека да остане в непрекъсната връзка с тях. Накратко казано, необходимо е най-напред и най-вече да разберем *homo credens*. Всъщност именно това правят класиците на социологията и на социалната психология. Отбелязвам мимоходом, че философите като Кант, Хюм или Витгенщайн например, признават както съществения характер на вярата, така и трудностите да се определи точното ѝ значение (Московичи, 2008, с. 6).

Посочената констатация изцяло синхронизира и с убежденията на автора тук, достигнал до сходно заключение в резултат на своята научна социализация. Изглежда факт, че човек не може да се лиши от вяра – колкото и да му е трудно да я осмисли така ясно, както някоя научна концепция. Но щом природата на човека е социална, то и неговата вяра е социален феномен. Проблемът е, че по традиция въпросите на вярата са от компетенциите не на науката, а на религията.

Тази контраверсия при обясненията на човека и света става все по-вредна и е време тя да бъде неутрализирана. Да се намерят пътища за интеграцията на наука и религия, при която да се запазят достойнствата на съвременната епоха – е може би основно предизвикателство към днешния ден. Много обикновени хора, духовни водачи и съвсем немалко прогресивни учени предусещат не апокалипсис (на книжния пазар триумфално шества изобилие от „доказателства” за невъобразимите и необозримите му форми), а постепенен преход към една по-духовна световна цивилизация. Тя трябва и ще бъде в състояние да активизира своята колективна воля така, че да реши икономическите, социалните и екологичните проблеми на базата на автентично разбиране за универсалните духовни принципи, които управляват живота.

Контекстът на представените дотук разсъждения за необходимостта от намирането на изход от планетарната социална и духовно-екологична криза има за цел да аргументира значението на тук предложената за интерпретация тема. А именно, опитът за осмисляне на решенията по наболели социални проблеми на една от световните религии, владееща милиони човешки същества – будизма.

Защо точно тази религия? Защото – въпреки разностранните ѝ течения – основният и най-тежкият въпрос на целия будизъм е идеята за страданието и посоката към просветлението за освобождаване от него. Може още да се каже – и защото самият будизъм (религия без Бог), е идеята за човечеството в страдание и пътя му за избавление.

Целта на настоящето изследване обаче стои много далеч от една амбиция за концептуализация на доктриналната му същност. Опитвайки да се придържа към параметрите на социалнопсихологичния дискурс на анализ, то полага фокуса си върху посланията на едно от съвременните течения на учението, превърнало се в обществено движение и популярно като социално ангажиран будизъм. Вложените усилия гравитират около презентацията на неговата философия за природата, човека и общността, чиято еманация оформя и моралното му кредо. В измеренията на един по-детайлизиран анализ е осъществен опит за осмисляне на посланията на движението за решение по два от считаните за универсални проблеми на съвременното човечество – екологичният и сексисткият. В някои аспекти на изложението – с намерението да се подпомогне разбирането на възгледи, необичайни за западното мислене, се прибегва до асоциации и търсене на аналогии с по-близката ни и традиционна религия на християнството.

\*

В социалната психология битийността и функционирането на големи групи от хора, обединени от някакъв общ интерес, може да се опише в различни форми. Несъмнено една от тях са социалните движения. Те интегрират множество отделни индивиди въз основа на споделена вяра, че даден социален проблем може да бъде решен с определени средства – религиозни, морални, политически или насилствени.

Мотивацията за създаване или включване в движение може да представлява цяла палитра от човешки убеждения и влечения...

В общия случай отразява потребности, свързани с неудовлетвореност от официалната доктрина на властта или с несправедливост от някакво естество. Така значението на едно социално движение – за индивида и за обществото – може да се положи в статута му на специфично колективно оздравително мероприятие, предприето заради празнотата между човешки потребности и социален отклик към тях. Следователно колкото по-голям е социалният дефицит при удовлетворяването на индивидуални потребности, толкова повече обществото генерира поява на движения. За да стане техен последовател, отделният човек трябва да преживява проблема като свой, да чувства необходимост лично да се включи в решаването му и да има надежда за успех – вярвайки, че посоката е правилна.

Вероятно такива – или подобни на тях – са били подбудите, ръководили поведението на виетнамския монах Thich Nhat Hanh (Тхич Нят Хан), на който се приписва лидерската позиция за възникването на движението, предмет на обсъждане в настоящото изследване. За да развие няколко свои идеи, включващи осведоменост, служба в полза на обществото и социална активност, той създава израза „социално ангажиран будизъм”. Най-същественото е, че този троен принцип засяга не само социални, политически, икономически и екологични планетарни проблеми, а и обикновените хора, общностите и взаимодействията помежду им. С други думи, разглежда проблемите изобщо на човешките права, ненасилието и околната среда, но оказва влияние и върху живота на отделния човек.

Според западни изследователи, движението е станало толкова важно за съвременния будизъм по целия свят, че има основания да се определи като нова негова „колесница”, излизача напред наравно с другите две, по-рано представени „колесници” (основни течения на тази религия) – хинаяна и махаяна (Queen, 2000).

Основаващо се върху учението на виетнамския монах, движението търси начини да прилага посланията на древния и затова по-автентичен будизъм към предизвикателствата на днешния модернизирания живот. Целта на подобна не лека задача е да се постигне систематично привеждане в тон с времето на духовните и интелектуалните

основи на религията така, че да се създаде непротиворечиво и съзидателно учение. Намирайки подкрепа в каноничните си източници и въпреки липсата на централна религиозна власт, то да говори за „будисткото становище“ по социалните, но най-вече моралните проблеми на днешния ден. Активно да внедрява ценностите си и в съвременния дебат между Изтока и Запада за глобалните проблеми на света.

Свидетели сме на растящ интерес към будизма на запад и прилив от публикации за най-различни аспекти на будистката мисъл. Част от замисъла на настоящата студия включва опита за разкриване на теоретичната същност на етиката на социално ангажирания будизъм и нейната връзка с психологията – доколкото цялата психология в известен смисъл е социална (съществуване на отделно, изолирано човешко същество всъщност е абстракция).

Подобна теза се споделя също от един от най-авторитетните български изследователи в областта на морала: „Хуманистиката е невъзможна без взаимното проникване на психологичното и етичното познание. Размишленията от този тип показват единство при решаването на фундаментални светогледни въпросителни, защото душата като философско-психологично откритие (и предположение) е едно от най-важните намерения на човека да се самообясни. Тук обаче са възможни различни предложения, които, в крайна сметка, отразяват нееднаква философско-етична и философско-психологична позиция. Следователно, от различни позиции може да се оцени ценността на индивидуалния житейски път, неговият смисъл, неговото значение за другите хора (Нешев, 1992, с. 7). Важният въпрос обаче е не само да се открие съответното приложение на етичните и психологичните знания, а да се осмисли зададеното от тях светогледно равнище, без което е невъзможно разбирането на предписания морал.

А това е много сложен въпрос, особено когато изследователското намерение касае етичните предписания на един нееднороден източен религиозен светоглед. Изглежда най-логично търсеният ориентир, макар и в шрих, да се положи около статута на етичното познание, формиращо западния културен светоглед.

От една страна, разбирането за дефинитивните параметри на една християнска религиозна етика може да се насочи към ситуира-

нето ѝ като „... наука за нравствеността в нейните универсални и най-устойчиви измерения. Тя изследва естествената нравствена действителност, духовно-нравственото състояние на човека като богообразно същество, мислите и поведението му, стреми се да проникне в метафизичните основи на етическото, в неговата първооснова – Божията воля. Християнската етика е много сродна с другите етически системи и учения, но същевременно е различна от тях по своя предмет, извори и задачи” (Киров, 1996, с. 7).

От друга страна обаче, „другите” етически системи и учения – многобройни в метаморфозите си – могат да бъдат много трудно ситуирани: интуитивизъм, етика на логическия и лингвистичния позитивизъм, екзистенциализъм и неопротестантизъм, немската феноменологична етика, теорията за морала на неореализма, на неокантианството, на либералното християнство, теорията за нравственото чувство и афективно-волевата концепция за моралната ценност, разновидности на утилитаризма, хедонизма, евдемонизма (за тях и още много други може да се направи справка от всеки, направил си труда да разгърне някой съвременен речник по етика).

Различните видове морални представи се отличават не само по степента на общността, модалността и други логически характеристики на съжденията, в които се изразяват, но главно по отношението им към визирания от тях социален живот и поведението на хората в него. Така реалността специфично се отразява в нравствената норма, а в самата нея се проявява и практическото отношение на човека.

В крайна сметка, етиката – така, както се е развила в западната култура – позволява осмислянето ѝ в една триизмерна систематизация, а именно дескриптивна, нормативна и метаетика.

В най-обща рамка, първата се занимава с описание на моралните предписания, норми и ценности с намерението да покаже как водещите понятия и принципи се прилагат в определен контекст. От своя страна нормативната етика предлага правила и принципи, които да ръководят поведението, опитвайки се да определи характера на „правилния” живот, който човек би трябвало да води. И накрая, мета-етиката се стреми да предостави концептуална яснота като анализира значението на моралните понятия и логиката на връзките между тях.



Конкретиката на анализа тук – целящ да осветли моралните предписания към човека и общността на социално ангажирания будизъм – се отнася към нормативната етика.

Съществуват, освен това, няколко етични теории, оказали и оказващи най-мощно въздействие върху формирането на западния светоглед: деонтология, утилитаризъм и етика на добродетелта.

Деонтологичният подход откроява понятието за дълг и търси морални основания в миналото. Утвърждава правила, заповеди и предписания, налагащи задължения, които трябва да се изпълняват (особено представителна тук е Кантовата теория за категоричния императив).

За разлика от нея, утилитаристичната теория търси морални основания не в миналото, а в бъдещето, в добрите последствия, очаквани от извършените действия. Казано просто: ако хората спазват обещанията и връщат един на друг дълговете си, влиянието върху обществото ще бъде по принцип благотворно. Те ще съпоставят добрите последствия с лошите, заключавайки, че за предпочитане е първата алтернатива и следователно, от морална гледна точка това е правилният избор.

Може да се каже, че третата теория, така наречената етика на добродетелта, гравитира около някакво „златно сечение“ на първите две, защото търси морални основания както в миналото, така и в бъдещето. Голямото име тук е колосът Аристотел, който определя резултата от добродетелния живот с понятието „евдемония“, чиято семантика отвежда към представата за щастие, благоденствие, процъфтяване. Апелът е към „благоразумно устройство“ на социалния живот, схванато като осъществяване на природосъобразното съществуване на човека и неговия нравствен идеал (виж по-подробно Радев, 1992, с. 28–33).

Според тази етика не са важни нито предишните задължения, нито благоприятните резултати от действията, а развитието на индивидуалния характер така, че човек да става спонтанно добър. Следователно, етиката на добродетелта се стреми към промяна на личността чрез развитието на правилни действия така, че отрицателните модели на поведение постепенно се изместват от положителни. За да се действа правилно обаче, не е достатъчно да се следват само опреде-

лени правила. Най-важното е да се опитваш да бъдеш и да ставаш определен тип човек – спонтанно и все повече доближавайки се до вътрешно зададени, а не наложени отвън морални норми.

Представените в акценти възгледи на едни от най-влиятелните етични теории, както и стремежът за придържане в изложението към западните категории на науката за морала, имаха за цел да аргументират възприетия тук изходен методологичен принцип на анализ. А именно ангажираният будизъм се придържа към групата етични теории, популярни като „етика на добродетелта“. Параметрите на вече зададената понятийна рамка позволяват дефинирането на същността на учението му в няколко есенциални термина.

Най-напред етиката на будизма е егоистична, но същевременно и алтруистична – защото моралното поведение води едновременно до добро за себе си и добро за другите. Тази етика не признава предопределеност на нормите от социокултурни или исторически условия (за разлика от обичаите, ритуалите, традициите), но същевременно допуска гъвкавост, налагана от обстоятелствата. Затова може да се определи като релативистична. Тя несъмнено клони и към абсолютизъм – поради схващането си, че някои от нещата са винаги неморални (алчност, омраза, завист), а други винаги морални (ненасилие, състрадание, милосърдие). Като учение, което не е дадено от Бога, а се основава на космически природен закон (дхарма), тоест, съответства на естеството на нещата, тя не може да бъде друга, освен вярна, обективно валидна.

По необходимост трябва да се заключи, че щом съществува обективен морален закон и човек е надарен с разум – по пътя на логиката – той винаги може да избере обективно валидната истина. С други думи, способен е да стигне до същите заключения, до които стига всеки просветлен мислител. Но тъкмо с възгледа, че истината за доброто и злото е обективна и познаваема чрез интелектуалните качества (и в частност прозрението на човека), учението придобива и характер на епистемология. Стройна проява на една когнитивно ориентирана етична философия, според която моралната истина може да бъде разкрита чрез разума. Той е способен да обясни нравственото поведение на нивото на естествената, натуралистичната наука – не в термините на тежки умозрителни конструкти, а в живата мрежа от отношения на обичайното човешко функциониране.

Така будизмът стига до пряката връзка между етика и социална психология. Профилът на тази връзка се оформя от начина, по който нравственото поведение постепенно променя характера в процеса на бавната трансформация на добродетелния човек в просветлен (буда). Будистката етика на добродетелта всъщност предлага универсален път за промяна, по който постепенно се възприемат стандарти в мисленето и поведението на учителите, достигнали по-близо до целта на човешкото усъвършенстване.

Отношението на тези хора – към себе си, природата и общността – може да служи за пример, ръководещ днешното човечество в усилията му да се избави от страданието. Страданието, генерирано от незнанието на пътя за преодоляване на най-острите социални проблеми.

Както вече бе заявено, една от задачите на изследването тук се свързва с опита за по-задълбочен анализ на будисткото послание за отношение към два от тях. И първият е екологичният планетарен проблем.

Добър начин да се разкрие екологичното становище на ангажирания будизъм е фокусът върху определени аспекти на етичните добродетели, защото те са водеща концепция изобщо в будисткото учение. Добродетели като състрадание, любяща доброта, ненасилие, мъдрост – в собствената си семантика – разкриват тенденция към изповядване на една екологична загриженост.

Произходът на тези и подобни на тях добродетели не е свързан с намерението да се изгради отношение към околната среда, но е очевидно, че самото им естество насочва към природосъобразен начин на живот. Ако това е така, се налага заключение с двойствен характер:

- че екологичната загриженост е атрибутивен белег на учението;
- че придържането на човека към етичните му предписания го прави способен да живее в хармония с околната среда.

Уверено може да се каже, че тъкмо по тази причина будизмът – в доктриналната си същност – се възприема като „екорелигия“: пространен морален хоризонт, обемаш в систематично единство човешката, животинската и околната среда.

Една асоциация с християнската позиция по този въпрос веднага показва явното различие между двете религии.

Традиционно християнството учи, че човекът – назначеният от Бога управител на творението Му – е имащият власт над целия животински и природен ред. Фактически, въздигането на човека до властелин на творението лансира идеята, че природата е създадена, за да служи на неговите интереси и той може да я експлоатира свободно според нуждите си. Интересно е да се отбележи, че дори според християнски автори, изследователи на религиите (виж по-подробно White, 1997) тези вярвания са една от основните причини за съвременната екологична криза.

Обратно, будистката религия, особено в лицето на социално ангажираното си движение, призовава почти за самоотъждествяване с природата и всеобщо, взаимно уважение в естествения свят. Нейната перспектива утвърждава, че човекът може да се прероди като животно, но и животното може да се прероди като човек. А тази гледна точка предполага нищо друго, освен близко родство между видовете и тясна свързаност помежду им.

На едно по-високо теоретично ниво, идеята може да се улови в представата, че всички явления са свързани във фина и сложна мрежа от взаимовръзки, че във Вселената е заложена битийност на метафизично единство. Посланието към всички йерархии е да съдействат за постигане на хармонична интеграция в цялата природа.

Известно е например, че във всекидневието на хората, населяващи която и да е будистка страна, се регистрират немалко примери за спонтанно добро отношение към по-низшестоящите видове. Общ обичай за много будистки държави е „освобождането на живот“, тоест, животни, държани в неволя, да се пускат на свобода срещу скромно заплащане. Характерна практика е и закупуването на малки птички в клетки, за да бъдат освободени, при което се счита, че с това добро дело благодетелят им умножава заслугите си.

Становището, че будизмът е по-благосклонен към природата, отколкото християнството, изглежда се подхранва и в самите му литературни източници, където има писано много за живите същества и околната среда. Но въпреки това, тъй като главната цел на будизма е да води човешките същества през мрака на невежеството към

светлината на знанието, основен фокус на учението е и остава човекът. Така, придържайки се по-скоро към антропоморфизма (гледната точка, че човекът е най-ценен и всичко останало трябва да се пази заради него самия), будисткото отношение към природата изглежда не се противопоставя радикално на християнското.

Важно условие за етично поведение към околната среда има предписанието, че всички живи същества трябва да се уважават. То засяга пряко отношението към животните, защото проповядва ненасилие не само към хората, а изобщо към „съществата”.

Животоописанията на самия Буда го представят като човек, избягвал да унищожава живот, стремейки се да не наранява дори семена и растения. В многобройни притчи с разнородни алегии, за да го разберат, обяснявал на хората, че „просветлените” показват милост и живеят със съчувствие към добруването на всички живи същества. Счита се, че когато „завъртял колелото на дхарма”, тоест, в първата си проповед, Буда изказал доктринално истината за действителността. В това изявление той формулирал Четирите благородни истини, последната от които е Благородният осемстепенен път, водещ до нирвана. Пътят има три деления – морал, медитация и прозрение – от което се вижда, че моралът е неотменна част от пътя към нирвана. Въздържането от насилие е едно от изискванията на осемстепенния път под формата на предписание за „правилни” действия и „правилен” начин на живот.

Според будистките определения, всички човешки действия се разглеждат като резултат на намерения и личен избор. С терминологията на Будизма, психологичните подбуди се описват като „корени”, от които се ражда както доброто, така и злото. Действията, породени от алчност, омраза и заблуда, са зло, докато породените от противоположностите им – непривързаност, добронамереност и разбиране – са добро.

Непривързането означава дефицит на завист, липса на егоистични желания, които покваряват действията, давайки приоритет на корисни нужди. Добронамереността се свързва с поведението на загриженост и обич, на благоразположение към всички същества, а разбирането е светлина, резултат от познаването на будисткото учение. Логиката е, че добрите помисли намират израз в правилни дей-

ствия, а правилни по принцип са тези, които не увреждат нищо и никого. Всякакви действия, неотговарящи на тези изисквания, са забранени в различни комплекси от предписания. Но белегът, който несъмнено отличава дадено действие като „правилно”, е категоричният отказ от отнемането на живот – в каквато и да е форма, а „правилният” начин на живот забранява всякакви занимания и дори професии, свързани с лов, търговия с месо или оръжие. Очевидно, подобни наставления са открито насочени към защитата на околната среда и животните.

За съществен фактор, обуславящ определен тип поведение към природата, трябва да се открие и концепцията за така наречените „възвишени състояния на ума”. Това са състояния на съзнанието, които се развиват особено активно при медитация. Въздигат се до ранг на „божествени”, защото включват красива палитра от преживявания на любяща доброта, състрадание, съчувствена радост и непривързаност към нещата.

Практикуването им задвижва излъчване „навън” на положителни качества, насочвани най-напред към самия себе си, после към семейството си, общността си и накрая към всички същества във Вселената. Подобни състояния автентично пораждат нагласи и поведения, водещи до защита на естествения свят и осигуряване на благоденствието му. Истински състрадателният и обичащ човек трудно ще съчетае тези чувства с желание за нараняване или безочливо увреждане на околната среда. Независимо че малцина са достигнали до съвършенство в тези качества, спазвайки предписанията, те са се ръководили от поведението на някой друг, който го е достигнал, и така – стъпка по стъпка – повече хора могат да надскочат невежеството си.

Великото послание на социално ангажирания будизъм е нравственото поведение да се превърне в естествено и спонтанно проявление на вътрешно възприети и правилно практикувани ценности, а не да е конформно подчинение на външни правила. Метафорично казано, ако човек се откаже от „тоягата и мечата” в поведението си, той заживява със състрадание и добро към всичко и всички. Следователно, въздържането от увреждане на който и да било живот е очакваният (идеалният) резултат от съчувственото самоотъждест-

вяване с всички същества, а не ограничение, наложено против някаква естествена склонност. Осъществяването на такъв поведенчески модел обаче изисква дълбоко разбиране на взаимовръзките между нещата в земния живот (предполага се, че в дългия цикъл на преражданията всеки човек последователно може да се прероди във всичко).

Факт е, че възвишените състояния на ума се предписват преди всичко за духовния напредък на вярващия, а не заради самата природа. Но интенцията е, че тези модели на поведение постепенно се разширяват – докато обхванат целия свят.

В този смисъл, Будизмът се различава значително от останалите религии, особено „етническите“, които нямат подобен мисионерски порив. Той проповядва един универсален начин за тотално освобождение – по пътя на правилните възгледи и правилното им приложение – достъпен за всеки, който полага усилия да го постигне: „Очарованието на Будизма се дължи именно на стремежа му към универсалност, която, междувпрочем, не престава да ни изглежда „екзотична“ и необичайна, дори само поради факта, че будисти и небудисти (западните) говорят на различни езици, иначе казано, те не използват едни и същи понятия и не представят по един и същи начин действителността“ (Григориев, 1997, с. 269).

Независимо от това различие и макар че околната среда не е прекият обект на проповядваните възвишени практики, тя косвено извлича полза от тях. Освен това самата доктринална теза на учението – че космическото семе на Буда присъства във всяко същество, включително животните и растенията – засилва етичното отъждествяване между себе си и това около себе си, което е изключително важно за поддържането на екологична мисъл и отношение.

С дълбоко позитивното чувство на уважение към всички същества – еквивалент на моралната позиция зачитане и неприкосновеност на живота в западния светоглед – будизмът печели нарастващо възхищение. Той не просто спира до императивния принцип, че е неморално да се вреди на околната среда, а набляга върху загрижеността и съчувствието към нея; проповядва увеличаваща се отзывчивост към нея, основана на знанието, че всички неща – подобно на човека – също страдат от болката.

Ценностите за ненасилие и състрадание са типично изразени в будисткото противопоставяне на животинските жертвоприношения – от древни времена заемали важна роля в религиозните индийски ритуали. Те биват категорично отхвърлени и заклеймени като жестоки и варварски. Подлагайки ги на силна критика, будистката традиция налага алтернативната им замяна със символично пренасяне в дар на зеленчуци, плодове, мляко, мед. Освен това много вярващи (особено последователи на махаяна), приемат вегетарианството – понеже този начин на хранене не налага убиването на животни.

Темата за вегетарианството е нерядко обсъждан въпрос в дискусиите на природозащитниците. Може би най-силният аргумент за вреда от практикуването му се свързва с факта, че човекът – по организмичната си природа – е месоядно същество. В полза на вегетарианството обичайно се изтъкват две причини: първата, че съвременните технологии за добиване на месо са вредни за равновесието в природата (понеже отглежданите за месо животни консумират повече биомаса, отколкото дават); втората, че когато трябва да бъдат убити, животните страдат. Този аргумент е популярен като „хуманен“, защото изисква намаляване, и в крайна сметка премахване на страданието.

В общата си доктринална същност будизмът като че ли няма изрични предписания, които да препоръчват или да отхвърлят вегетарианството (ср. Nagis, 2000). По принцип различните действия, извършвани при убиването на едно животно, се приемат за „погрешни“, или злодеяния, заслужаващи лоша карма.

Вярата във възвишеността на ненасилието и състраданието също насочва към предпочитанието на вегетарианството, представяйки хуманния аргумент. Махаяна например – основното движение в историята на будизма, включващо много школи с богат набор тълкувания на фундаменталните религиозни вярвания и ценности – категорично отрича храненето с месо. Обяснението се основава на принципа за циклична трансмиграция, който допуска вероятност, че в друго прераждане животното може да е било майка, баща или роднина на човека, който го яде. Самото действие по изяждането причинява ужас сред останалите същества, генерира кошмарни преживявания, пречи на освобождаването и води до страдание.



От друга страна обаче, животоописанията на Буда го представят като невегетарианец, поради което яснотата по тази тема започва да изглежда не толкова еднозначна. Според някои западни изследователи на учението (ср. Keown, 2005), Буда е устоял на изкушението да направи вегетарианството принудително за вярващите (особено за монасите) просто защото е нямал нищо против консумирането на месо. И това е много вероятно, особено ако се вземе предвид, че по негово време яденето на месо е било широко разпространена и обичайна практика. Възможен изход от дилемата е тълкуването, че Буда може би е искал да насърчи стремежа към практикуване на непривързаност (ниито да се яде месо, ниито да не се яде месо) – като едно от средствата за духовно развитие.

Друг критерий за екологично съзнание, несъмнено е отношението към естествената красота на околната среда. Не случайно една от основните грижи на съвременните екодвигания е запазването на дивата природа.

Дори повърхностен досег с будистката книжнина (въпреки преводния ѝ характер) неминуемо среща с прекрасни естетически определения, давани на природата. Особено в своята девственост, тя присъства сякаш навсякъде – като красота, величие, свръхсила или скрита същност. Самият будистки светоглед е иманентно внушение за преклонение пред нея – една концептуална и интуитивна възхвала на естественото. Със своята съвършена простота, то се равнява на детското възприятие за света. Така естествената природна среда се оказва най-автентичното място за функциониране на чистия ум.

Силно ефективен аргумент за опазване на естествената красота на природата е наложената будистка представа за така наречения „отшелнически бряг“. Най-общо тя отразява убеждението, че за да може да следва пътя на освобождението, без разсейващи го отклонения, човек трябва да живее в колкото е възможно по-естествена обстановка.

Фактът, че Буда напуснал двореца на баща си, за да живее в гората, изглежда е една от несъмнените причини на посланията за опазване на естествената околна среда. Обстоятелството, че основните събития в живота му – като раждането, просветлението, първата проповед и смъртта му – са се случили все под дървета или в паркове,

също изглежда свързан с природната среда. Оттук изплува сякаш скритото убеждение за неразривната връзка между човека и природата – толкова тясна, че не допуска и помисъл за тяхното разграничение.

Една блестяща илюстрация в подкрепа на казаното може да се открие буквално в началния пасаж на едно – при това пречупено през западен манталитет – животоописание на Буда, назован с името му Сидхарта: „Под сянката на дома, под слънцето на речния бряг с ладиите, под сянката на върбовата гора, под сянката на смокиновото дърво израсна Сидхарта, красивият брамински син... Слънце помургави светлите му рамене на речния бряг при къпане, при свещените измивания, при свещените жертвоприношения. Сянка изпълни черните му очи в манговата горичка по време на детските игри, по време на майчините песни, по време на уроците, давани му от неговия учен баща, по време на разговорите между мъдреците. От доста години Сидхарта участваше в разговорите на мъдреците, упражняваше се в изкуството на съзерцанието, в дълга на вглъбяването... съсредоточен, с чело, озарено от сиянието на бистрия ум” (Хесе, 2005, с. 7).

Този прекрасен стил – предаващ типичното за Будизма усещане за сливане между човека и природата – е постижение на немския Нобелов лауреат за литература Херман Хесе. Попаднал в заплениващото очарование на индийската философия, в романа си „Сидхарта”, авторът описва не просто живота на Буда, а по-скоро собствената си радикална духовна трансформация. Свидетелство за пътя, по който един човек – по примера на Буда – се превръща в буда (просветлен).

Интересен аспект в опита за разкриване на взаимоотношенията между човека и околната среда представлява схващането за йерархията на живите същества във Вселената. Будистката мисъл я разделя на две категории – физическа, която се представя като „вместилище” и „същества”, които я обитават.

Физическата вселена е образувана от взаимодействието на петте елемента земя, вода, огън, въздух и пространство, което е безкрайно. От взаимодействието на петте елемента се изграждат „световите системи”, които – с еквивалента на модерното понятие – могат да се нарекат галактики. Те се намират в шестте посоки на Вселената

(тази представа ще бъде разяснена по-късно в друг контекст), постоянно преминават през цикъл на еволюция и на упадък, създават се, съществуват известен период, после бавно се разпадат. С течение на времето се развиват отново и така се стига до един голям цикъл от развития и разпадания.

Представена, макар и в шрих, тази будистка космология явно разкрива различие със западното религиозно мислене.

В Библията Сътворението е описано като уникално събитие, а свещеният ѝ текст учи, че светът ще свърши в деня на Страшния съд. Между тези две събития във вечността е даден временен отрязък, а вътре в него се разгръща драма – човешката драма на падението и изкуплението. Централното място в тази драма е отредено на човешките дела; те съставляват „историята“ (прогреса), възприемана като линейна и развиваща се напред поредица от събития.

Космологията на Будизма обаче не изглежда антропоцентрична и човешкият вид съвсем не е уникалният на сцената, от което следва, че няма правата да властва на нея. Времето няма линейно, то има цикличен характер – от което следва, че развитието (историята) няма обща насоченост и сходни патърни на събитията; те могат да се повтарят много пъти.

Естествено е да се приеме, че съществата, които населяват физическите вселени, не са безразлични, не могат да бъдат безотносителни спрямо случващите се събития. Есенциалната теза е, че именно техният морален статут предопределя съдбата на световата система. Логиката е, че свят, населен с алчни, невежи и егоистични хора би вървял към упадък с по-бързи темпове, отколкото друг, обитаван от просветлено и добродетелно население.

Точно тази представа – че съществата не са просто консуматори на средата, в която живеят, но в определена степен я и създават – води до важните следствия за будистката екологична мисъл.

В тази връзка възниква въпросът за равноправието и йерархията на видовете. Независимо от доктрината си за взаимосвързания им произход, будизмът като че ли застъпва схващането за йерархия на живите същества във Вселената. А йерархия има: всичко се управлява от един космически закон, на който се основава както материалният, така и моралният ред във Вселената. Този космически закон

се назовава „дхарма” и по същество въплъщава нравственото кредо на учението. Интересно е да се отбележи, че Буда не го е измислил; той само е твърдял, че е открил дхарма.

Опитът за привеждане на понятието към изказа на западната терминология би разкрил един двойствен аспект на семантичното му значение. От една страна, се описва принципът на реда и цикличността, наблюдаван в природните явления. От друга страна се въплъщава идеята за космически морален закон, чиито предписания се разкриват и практикуват от просветлените същества. Всички сфери на живота са подвластни на този природен закон – от последователността на сезоните до движението на планетите и звездите.

Дхарма нито е причинена, нито се контролира от някакво всевишно същество; напротив – самите богове се подчиняват на законите ѝ. В моралната си перспектива тя е проявление на закона за кармата, определяща как добродетелността на действията се отразява на съществата в настоящото и бъдещите им прераждания. Тезата е, че животът в хармония с природния закон и съгласието с изискванията му водят до щастие, себеосъществяване и спасение. Обратно, пренебрегването и нарушаването му генерират безкрайно страдание в цикъла на преражданията „самсара”.

В описанията на самсара се посочват шест „царства”, които са особено популярна тема в будисткото изкуство и обичайно се изброяват като „колелото на живота”.

Неговите сектори включват царствата на ада, на животните, на духовете, на титаните, на хората и на боговете. В известен смисъл, подредбата наподобява своеобразна разширена версия на традиционната християнска схема за ад, чистилище, земя и рай. Съществената разлика при будизма обаче е, че човек може постоянно да трансигрира от едно царство в друго. Всяко от тези царства притежава своя природа, приписан му е отделен статут и между тях има ясна йерархия. Животните например са в едно царство, а хората – в друго. В същото време има постоянно движение на съществата в рамките на всяко царство и никое състояние не е постоянно.

Тъкмо в тази представа се крие отговорът на въпроса, който една мисъл – загрижена за природата – би трябвало да си зададе: има ли форми на живот, които да не заслужават зачитане от гледна

точка на статута си в йерархията? И отговорът – логическото следствие от тази доктринална концепция – би трябвало да бъде „не“. Макар че видовете на различните еволюционни нива имат не съвсем ясен морален статут, всички имат равнопоставена инструментална стойност – понеже осигуряват поддържането на кармичния живот.

Независимо че прераждането като човек се счита за „скъпоценно“ и се ползва с особен престиж (по-висок отколкото дори на боговете), от това не следва, че хората са уникална ценност. Самата йерархична структура не предполага антропоцентрична ценност. Поради инструменталното им равнопоставяне, признание, загриженост и защита заслужават всички видове. Предполагането на подобна многостепенна ценностна схема е още един аргумент в подкрепа на тезата, че ангажираността с екологичните проблеми на съвременното будизъм, заема не само цивилизована, но и достойна позиция.

Следвайки последователността в замисъла на настоящото изложение, предметът на последващия текст е свързан с конкретиката на будисткото становище по още един социален проблем – сексизма.

В планетарен мащаб този проблем визира необходимостта от разбиране на широко разпространения предразсъдък, че единият от половете социалнопсихологично е предопределен да заема статус на подчинение спрямо другия. Различията, което се приписва на категорията на жените, е свързано с доминиращата социална представа, че те нямат потенциала да придобият равен статус и сходна житейска перспектива с категорията на мъжете. Сякаш узаконено в самата културна норма, неравенството между тях предполага дискриминационни практики, генериращи много излишно страдание по света.

Факт е, че повечето религиозни вярвания подлагат на съмнение качествата на жените като качества на човешки същества; насаждат внушения, че сам по себе си сексът е зло, и следователно, причината за него са жените. Религиозно поддържаната идеология за подчинението на жените на волята на мъжете съществува в различни форми в съвременните отношения между двете категории индивиди.

Проблемността на това обстоятелство се потвърждава и от стратегиите на феминистките движения да извоюват равнопоставяне в различните култури и общества. Въпросът е дали и доколко позицията на социално ангажираното будистко движение хармонизира с техните усилия?

Будизмът – по принцип – има предпазливо отношение към противоположния пол. В есенциалната си същност, той е аскетично учение, защото проповядва, че преодоляването на стремежите към земните удоволствия е задължително условие за духовно извисяване. Не случайно една от Благородните му истини гласи, че причината за страданието е в желанието, в копнежа към нещата.

Еротичните желания са сред най-силните, които човешкото същество изпитва, а магията на привличането към другия пол изглежда неустоима: „В любовта... не можеш да получиш наслада, без сам да дадеш наслада, и всеки жест, всяко докосване, всеки поглед, всяко местенце по тялото си има своя тайна, а когато някой я събуди, се чувства щастлив”. „Любовта е култ към насладата, при който, повече откъдето и да било, даването и вземането се сливат в едно” (Хесе, 2005, с. 72; с. 77). Затова сексуалното привличане между половете се оказва сериозно препятствие, замърсяващо ума на човека по пътя към неговото освобождение.

Може би това е и причината за често цитирания в специализираните източници съвет на Буда към мъжете как да се държат с жените – най-добре изобщо да не ги срещат, но ако все пак ги видят, да не говорят с тях, а ако те ги заговорят – да бъдат предпазливи. Същевременно обаче, той изказва подобни съображения и за сексуалното желание на жените, предупреждавайки за опасностите от влечението им към мъжете.

Всичко това затруднява опита за еднозначно обобщение на будисткото становище по темата за сексуалността и отношенията между половете. Същият подозрителен възглед към секса, освен това, не е характерен само за будизма. Той натрапчиво присъства в по-аскетичните течения на християнството, както и в други религии, чиято вяра учи, че пътят на спасението минава през овладяването на страстите.

По традиция будисткото становище за статута на жените е проблематично. Съвременните феминистки движения обичайно определят религиите като патриархални и репресивни в същността си, но по отношение на Будизма квалификациите не са така едноизмерни.

От една страна, съществува доктрината за равностойност на видовете, защото няма нещо сред тях, което да „е”, а всичко е пре-

ходен продукт на причинно-следствена обусловеност между нещата. От друга страна, в историческото време будизмът е рождба на азиатското общество, в което по традиция жените са приемани за подчинени на мъжете. До голяма степен и именно поради тази културна асоциация, се е наложила тенденцията прераждането във формата на жена да се възприема за не съвсем добра карма. Подобно възприятие обаче едва ли е някаква завоалирана сексистка дискриминация; по-скоро е отражение на обстоятелството, че животът на жените в някои азиатски култури е бил и продължава да тече в по-неблагоприятни параметри от този на мъжете. В тази връзка следователно, би било неправомерно да се прави обобщение за цялата азиатска култура.

От философска гледна точка много влиятелни будистки текстове (Walsche, 1995; Nyanamoli, Bodhi, 1995) внушават, че родовият пол, както и всички останали природни качества – не притежават реалност. Това, само по себе си, ни хилира основанията на идеята за дискриминиране на жените под каквато и да било форма. Освен това, Будизмът не вярва в съществуването на други, освен социалните препятствия пред женския пол за постигането на духовен прогрес.

Подобна гледна точка трябва да се оцени за изключително прогресивна в потенциала си да дестигматизира по принцип обезстойността на жените в културната история на човечеството. Тя се приближава до постмодерните феминистки възгледи на социалния конструкционизъм, където се твърди, че „... полът не бива повече да бъде теоретизиран като разлика между индивидите, а трябва да бъде реконцептуализиран като принцип на социална организация, който фактически структурира не други, а силови отношения между половете. ... Този подход проповядва откъсване на „мъжествеността” и „женствеността” от биологичния пол, така че и двата пола да имат достъп до по-голям диапазон човешки способности. Показва, че не само психологичните черти на „мъжествеността” и „женствеността” са производни на обществото, което прави разлика между половете, но и самите биологично обусловени категории „мъже” и „жени”. Това предположение, че хората биват от двата пола, е политическа необходимост за потисничество на единия от другия пол. Това потисничество може да бъде премахнато само

тогава, когато оборим предположението за биологичните категории „мъж” и „жена” като фундаментални категории” (Wilkinson, 1997, р. 261).

Смисълът на цитирания пасаж ясно разкрива сходна логика с тезата на будизма, че родовият пол не притежава реалност. Едно от неговите революционни нововъведения например е фактът, че той е една от първите религии, създали религиозен орден от монахини. А и днес съществува международна асоциация на жени-будистки („дъщери на Буда”), обединяваща представители на пола, произхождащи от различни страни и социокултурни традиции.

Има основание да се заключи, че основният проблем на взаимоотношенията между половете не е нито в жените, нито в мъжете, а в сексуалното желание, което се поражда от физическата близост между хора от противоположен пол. То, сексуалното желание, приковава както едните, така и другите към самсара, цикъла на преражданията.

Сексуалността е област, в която Будизмът – за разлика от твърде „целомъдреното” християнство – изглежда много по-уравновесен. Еротичното изкуство, създадено в Тибет и вече познато на западната култура, както и многобройната популярна книжнина за тантрически секс, затвърждават впечатлението за една по-либерална позиция в нравствеността на сексуалността. Доколко обаче впечатлението е в синхрон с доктриналната логика на учението?

Противно на ширещото се схващане, последната насочва към по-различна визия, разкриваща консервативния характер на будистките принципи по въпросите на сексуалността.

Независимо че тантрическите школи са процъфтявали през вековете, еротичното изкуство, практикувано в тях, се оказва средство за предаване по-скоро на философските и религиозните учения, а не толкова на някакви свързани с духовното израстване сексуални ритуали. Макар и твърде колоритни, техните идеи и практики са просто едно от теченията в историята на будизма като цяло.

За по-автентичното осветляване на будисткото становище по въпросите на сексуалността, едно сравнение с християнското би било удачен подход. Независимо от метаморфозите в динамиката ѝ на развитие, водещо кредо на традиционната християнска мисъл е тясното



свързване на секса с възпроизводството на човешкия род – на което се гледа като на нещо добро и желано.

В свещения текст на Стария завет се казва: „И Бог създаде човека по Своя образ; по Божия образ го създаде: мъж и жена ги създаде. И Бог ги благослови, и рече им: Плодете се и се размножавайте, напълнете земята и обладайте я, и владейте... над всяко живо същество, което се движи по земята” (Библия, Битие 1: 27, 28). Видно е, че създаването на поколение е действие, високо ценено от Твореца. Обратното дори се е считало за „срамно” дело. Логиката е в презумпцията, че създавайки поколение, мъжът и жената изпълняват ролята си в божествения замисъл на сътворението. Макар че Бог е върховният творец на живота – чрез съюза си – те му помагат за предаването на божествения дар. Тази тяхна роля е толкова важна, че институцията, даваща социалната и законовата ѝ рамка, бракът, е обявена за свещена и ритуализирана от църквата.

Будистките разсъждения върху сексуалността имат обаче съвсем други извори. Може би най-специфичното е, че техните дадености не налагат задължение на хората да се размножават. Интерпретират акта на раждането съвсем не като божествен дар, а като врата към поредния кръг на страдание в цикъла на преражданията. За разлика от Християнството, не виждат в създаването на нов живот потвърждението, че човек изпълнява ролята си в божествения замисъл. Напротив, тук появата на нов живот е израз на неуспех да се постигне нирвана. Това е така, защото във философска перспектива целта на будисткото учение не е да се създава живот, а вече създаденият живот да бъде доведен до съвършения му завършек.

Умозаклучението, че за будистите раждането на дете е действие, което е повод за скръб, би било парадоксално за здравия разум. И такъв парадокс тук няма.

Напротив, раждането на дете се отбелязва с голяма радост. То е повод за оптимизъм, защото освен неуспех на предишно прераждане, съдържа и положителна перспектива: дало е шанс да се постигне така нареченото в будистките текстове „скъпоценно човешко прераждане”. То е голямо благо, тъй като в традицията на учението прераждането точно като човешко същество дава най-добрата възможност за духовен растеж в постигането на нирвана – крайната цел и смисъл на човешкия живот.

В този ракурс представата за прераждането не изглежда като безсмислена серия от цикли, а се разгръща във форма на път по голяма възходяща спирала. Въпреки че пак се преражда, със самия акт на раждането си човек показва, че вече е изминал някакъв път и за него крайната цел нирвана е по-близо от преди. Следователно, макар да не задължава последователите си да се множат, очевидно будизмът приема сексуалните действия, водещи до поява на нов живот, за морални, съдействащи за постепенното освобождение от цикъла на самсара на все повече човешки същества. Когато обаче партньорите предпочитат непродуктивна (хомосексуална) или стерилна по своята същност форма на полов акт, те „преграждат“ пътя към освобождението, минаващ през човешките прераждания.

Независимо че обикновените последователи могат свободно да се женят и да имат семейство, будизмът (с малки изключения) остава категоричен, че мирянският живот е по-низш от монашеския; подхожда повече за онези, които все още не са готови да прекъснат илюзиите си за наслада от светското. С изключение на течението на дзен-будизма в Япония, изглежда идеалът е да се пренебрегне семейния живот и сексуалното желание да се подчини така, че човек да съумее да живее сам или в целомъдрена общност. От животоописанията на Буда става ясно, че той е идеалният пример за подражание: на 29 години се е отказал от семейния си живот, за да заживее в целомъдрие до края на дните си. Но за онези, които не могат да издържат лишенията на целомъдрения живот – е по-добре да създадат семейство.

В будизма като цяло бракът е светски договор за партньорство, при което двете страни поемат задължения една към друга. Следователно, той не е свещен, самите монаси не извършват сватбени церемонии и не заемат роля на посредници, които да събират хората. Съществува обичай младоженците да посещават манастир, за да бъдат благословени в кратка церемония. Бракът се счита за единствената приемлива среда за интимна близост, а моногамията е предпочитан и преобладаващ модел. Срещат се обаче и други форми на брак, които се определят по-скоро от местните обичаи, отколкото от будисткото учение. Вероятно по причина, че тези въпроси по принцип се приемат за задължение на светската власт.

Оказва се, че будистката култура не е създала регламентирана форма на сватбена церемония, поради което няма „официален” брак. Понеже не смята брака за религиозен въпрос, е логично будизмът да не се противопоставя и на разводите.

Тази позиция може да се оцени като практическа реализация на доктриналната му идея, че с напредването по духовния път сексуалността се преодолява, стереотипите за половете изчезват и както мъжете, така и жените, достигат някакво идеално андрогинно състояние. Но, за да имат този шанс, последователите трябва да направят своя избор – да живеят живота си заедно според „моралните предписания” за правилно поведение.

Въпросът за статута на предписанията изобщо, и по-точно – за тяхната абсолютна или релативна същност, е от методологично естество с комплексен характер. Възможни са, при това с почти равностойни основания, няколко оценъчни интерпретации за тяхната правомерност.

В духа на първата, предписанието е относително за времето, мястото, културата и затова може да се адаптира или променя. Според втората, то изразява универсална и затова неизменна истина за света и човека. Третата алтернатива е в гледната точка, че предписанията описват не действията, които за обществото по времето на Буда са били неодобряеми, а тези, които той е считал за изконно правилни. Изглежда, че всеки сам трябва да избере вярната посока за решението си по този сложен въпрос. Така или иначе, Пали-канонът – считан за автентичен извор на учението – е предписал на човечеството своето послание.

В пряка връзка с изложението дотук е неговото „практическо ръководство” за правилен начин на живот в общността, основано на концепцията му за „шестте посоки на истината” (Вуккуо..., 2010, р. 212–224). Лайтмотивът на всички предписания извира от дълбокото убеждение, че нещастията идват не отвън, а отвътре – от човешкия ум.

Хората се заблуждават като влагат усилия да се пазят от нещастията на външния свят, оставяйки без контрол своя вътрешен свят. Тази погрешна жизнена практика – следвана до днес – всъщност се базира на древен обичай: когато ставали сутрин, хората първо

се измивали и после се покланяли в шест посоки – на изток, запад, север, юг, нагоре и надолу – пожелавайки си никое нещастие да не дойде при тях от никоя от тези посоки.

Будистката религия – в почти всичките си разновидности – съхранява до днес идеята за шестте посоки. Представя я обаче в различен смисъл, защото това не са толкова посоки на света, колкото на истината за човека и света. И ако човекът изразява уважението си в тях, поведението му става мъдро и той е предпазен от страдания.

За да „охраняват“ вратите на тези шест посоки, хората трябва да изпълнят три условия: да премахнат замърсяването от „четирите деяния“, да обуздаят „четирите порочни състояния на ума“ и да запушат „шестте отвора“, причиняващи загуба на притежанията.

„Четирите деяния“ са убийство, кражба, прелюбодеяние и лъжа.

„Четирите порочни състояния на ума“ са алчност, гняв, невежество и страх.

„Шестте отвора“, причиняващи загуба на благополучието, са употребата на опиати и поведението под тяхно въздействие, следването на безразсъдно и лекомислено поведение, отдаването на забавления, страстта към хазарт, сближаването с лоша компания, безотговорността и пренебрегването на задълженията.

Едва когато последователят на Буда е изпълнил тези три условия, едва тогава е готов да се поклони към шестте посоки на истината:

- изток – пътят на родителите и детето;
- юг – пътят на учителя и ученика;
- запад – пътят на съпруга и съпругата;
- север – пътят на приятелите;
- надолу – пътят на властващия и подчинения;
- нагоре – пътят към учителите.

Очевидно, представата за шестте посоки на истината олицетворява почти неизбежните социални мрежи, които плете обкръжението на отделното човешко същество. То е отговорно за тяхното качество, респективно за своето щастие или нещастие. За изпълнението на всякакви роли в социалното взаимодействие се предписва ясен и лесен за разбиране набор от правила, права и задължения.

С особено значение по темата на изложението следва да се открои ценността на семейството – мястото, където съзнанията на

членовете му влизат в непосредствен контакт. Тук има две посоки на истината.

Първата насочва към пътя на родителите и детето, който е на изток. За да се развива в хармония семейството, двете страни следва искрено да упражняват петте си задължения. Детето трябва да е грижовно към родителите си, да се труди за честта на семейството, да продължи рода, да пази семейните притежания и да поддържа жива паметта на предците. От своя страна родителите не трябва да извършват лоши постъпки, трябва да подкрепят добрите дела, да стимулират децата при усвояването на знания и умения, да внимават с кого ще се съберат в живота си и да се грижат за семейния комфорт.

Будизмът внушава, че е невъзможно детето да се отплати подобаващо на родителите си за тяхната грижа и добрина, за всичко, което им дължи. Връзката му с тях е изключително сакрална.

Вторият тип семейни отношения се отнасят до пътя на съпруга и съпругата. Той е в западна посока и предписва стила на взаимоотношения между тях. Мъжът трябва да се отнася с уважение, учтивост и вярност към жена си, да зачита мнението ѝ при вземането на решения, да я радва с изненади и подаръци. Тя, от своя страна, трябва да се грижи за домакинството и нуждите на всички в семейството, да бъде вярна на съпруга си и да създава уют в дома си.

Ако умовете на семейните членове са изпълнени с обич, домът им ще е красив като „цветна градина”, а пътят на всички ще е спокоен и без препятствия. В случай на неразбирателство помежду им, никой не трябва да обвинява другите, а да промени себе си в правилната посока. Защото справедливостта никога не може да се загуби завинаги – освен ако някой сам не я погребее; когато изглежда, че е изчезнала, то е защото някой я е загубил в себе си.

Семейният живот трябва да се пази най-вече от противоречията в мисленето, тъй като даже малки несъгласия се следват от големи неприятности. Умовете на хората в семейството са способни да контактуват хармонично помежду си, тъй като отношенията им не се определят единствено от техния интерес.

Семейството е не просто обикновено съжителство на физически тела в един дом. То е феномен с много по-дълбоко значение, защото дава шанс на членовете си да се възползват от близостта на

своята връзка, подпомагайки се взаимно в обучението си в святото учение. При това, по отношение на възможностите за постигане на просветление няма разлика нито между половете, нито между поколенията. Както мъжът, така и жената както възрастният, така и детето – ако са решителни в търсенето на просветление – са способни да постигнат знанието.

Във взаимопомощта по пътя към просветлението е истинското значение на семейната общност.

Може би най-важното в посланието за организация на социалния живот е условието, че тръгналият по пътя на истината човек, който се покланя в „шестте посоки”, не трябва да го прави, за да избегне нещастията отвън, а за да предпази от нещастия собственото си съзнание. Само тогава ще е способен да култивира мъдрост.

Заради всичко това – и много още – будизмът трябва да се учи. Но човек трябва да пожелае да чуе учението на Буда – с отворено сърце за вярата и знанието, светлината и спокойствието му. Днес то е опора.

Слънчев лъч.

Понякога е нужна само дума, свежо чувство, погалващ поглед или малък жест, за да спре да вали сняг в душата ти...

## ЛИТЕРАТУРА

1. **Библия.** Свещеното писание на Стария и Новия завет. United Bible Societies, 2001.
2. **Григориев, В.** Религиите по света. С., 1997.
3. **Киров, Д.** Трите аспекта на етиката. Антропология. Пловдив, 1996.
4. **Московичи, С.** Машина за богове. Социология и психология. С., 2008.
5. **Нешев, К.** Лекции по етика. УИ „Св. Климент Охридски”, С., 1992.
6. **Радев, Р.** Стефанов, И. А. Личев. Философите. С., 1992.
7. **Хесе, Х.** Сидхарта. Златна колекция XX век. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005.
8. **BUKKYO DENDO KYOKAI.** Society for the Promotion of Buddhism. The Teaching of Buddha. Kosaido Printing Co., Ltd., Tokyo, 2010.

9. **Harris, I.** Buddhism and Ecology. In: Contemporary Buddhist Ethics. Richmond, Surrey Curson Press, 2000.
10. **Harvey, P.** An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
11. **Keown, D.** Buddhist Ethics. Oxford University Press, New York, 2005.
12. **Nyanamoli, B. B. Bodhi.** The Middle Length Discourses of the Buddha. Boston, 1995.
13. **Queen, C.** Engaged Buddhism in the West. Boston: Wisdom, 2000.
14. **Walsche, M.** The Long Discourses of the Buddha. Boston, 1995.
15. **White, L.** The Historical Roots of Our Ecological Crisis. In: Science, vol. 155, 1997.
16. **Wilkinson, S.** Feminist Psychology. In: Fox, D. I. Prilleltensky ed. Critical Psychology: An Introduction. London, 1997.