

Емануил Николов

## ЗНАЧЕНИЕТО НА ЗНАНИЕТО СПОРЕД ИНДИЙСКАТА ФИЛОСОФСКО- РЕЛИГИОЗНА СИСТЕМА НА ЙОГА

**Abstract:** Emmanuel Nikolov, *Religious and Philosophical Concept of Knowledge in the Yoga Context.*

This research delves into the Yoga concept of knowledge as a fundamental path to salvation. Key concepts are explored, including karma, moksha, samsara, yoga, samadhi, Vedas, and Upanishads, all of which are relevant to the discussion. Parallels with Christianity are drawn to clearly demonstrate why this concept is not accepted within its tradition. The study outlines the major differences between the worldviews of Hinduism and Christianity.

**Keywords:** *Yoga Practice, Indian Mysticism, Religious Studies, Interreligious Dialogue, New Religious Movements*

Обстойното изяснение на понятията „смисъл“ и „значение“ на знанието според посочената традиция е задача, която трудно бихме изпълнили в рамките на този текст. Поради тази причина ще сведем анализа до една основна тенденция в хиндуизма, която намира израз в системата на Йога. Това е стремежът човешкият живот да бъде осмислен по пътя на знанието и то да бъде причината, без която човек не би могъл да реализира своето спасение.

Целта на този текст е маркирането на факторите, които осъществяват знанието като тенденция, от една страна, и от втора, промените, които го превръщат в критерий за спасение.

Когато пишем за религия, която не изповядваме, рискуваме да бъдем обвинени в липса на обективност и пристрастие. За да запазим научния характер, който предполага едно такова изследване, сме оставили богословския анализ като заключителна част, в която опитваме да представим православно становище относно разглежданите философска система и религия.

### *От незнание към знание. Причини*

Преди всеки опит да се дава определение на знанието е необходимо да посочим причините, които го правят основен фактор в индийската философия. Стремещът към духовно усъвършенстване по пътя на разума невинаги е бил основен приоритет за индусите. Във времето на ведическата жертвоприносителна традиция (прибл. 2000 г. пр. Хр.) практическата част на култа е била от водещо значение за арийските брахмани, като с течение на времето прекалената ритуализация на практикувания култ, неговата първичност и липса на по-дълбоко разбиране на действията водят до все по-осезаема нужда от интериоризация и философско осмисляне на жертвения ритуал. Тази тенденция започва в средата на първото хилядолетие пр. Хр. и намира израз в епохата на *Упанишадите* (ок. 1000-600 г. пр. Хр.).

В буквален превод думата *упанишад* значи „седа около, в нозете на учителя“<sup>1</sup>. Тези учения съставят последната част на ведическия канон. „Това, което ги различава от по-ранните брахмански текстове, е, че в тях се съдържат учения и идеи, които подчиняват рационалния смисъл на ритуала на императива да се постигне разбиране за природата на човешкото същество“<sup>2</sup>. *Упанишадите*, наричани още и *Веданта* (края на Ведите)<sup>3</sup> или философската част на *Ведите*, са последица от интерпретацията на хората, които искат да „познаят себе си“ по извънрационален начин, който да не е изцяло обвързан с ритуални действия<sup>4</sup>. Това е следствие от дългогодишните и вече остаряващи култови ритуали и практики, в които само брахманите имат водеща роля, а обикновеният човек остава на заден план. Резултатът от една такава възможност е постепенният стремеж към все по-висша форма на познание.

Като цяло *Упанишадите* центрират усилията за разбиране и изследване на *Брахман* и *Атман*. Индийската религиозна традиция и по-специално шестте философски даршани предлагат различни определения на тези две понятия.

Индийската философия се нарича *даршана* (букв. „виждане“) и

<sup>1</sup> Бонгард-Левин, Г. М. *Древноиндийска цивилизация*, София, 1982, с. 51.

<sup>2</sup> Хамилтън, Сю. *Индийска философия*, София, 2006, с. 61.

<sup>3</sup> Срв. Елиаде, М. *История на религиозните идеи и вярвания*, т. II. София, 2009, с. 53.

<sup>4</sup> Срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.*, с. 123; срв. Кънев, К. *Първата Индийска философска доктрина за битието (Сат – Вада)*. София, 1976, с. 25.

оттук разбирането на действителността се приема като „проглежда-не“, а ранните учители, свързани с конкретните даршани, са наричани *риши*, което означава „виждащи, провидци“<sup>5</sup>. Поради тази причина е трудно да се даде универсално определение на думата. Начинът, по който всяка школа тълкува ведическия канон, е причината към разбирането за *Брахман* и *Атман* да се прибавя или отнема дадено понятие, което да е в синхрон с основните позиции на даршаната. Това води до различни интерпретации, които ще опитаме да систематизираме в определения, отговарящи на изискванията за разбиране на термините.

*Атман* е изначалната субективна субстанция, представляваща иманентна същност на индивидуалното съзнание, той е прозрение относно природата на собственото „аз“, егото, индивидуалната душа, в която се отразява същността на живия организъм<sup>6</sup>. За правилното разбиране на *Атман* е необходимо той да бъде съотнесен към *Брахман*. „В ранните Упанишади вселената се обозначава с термина в среден род *Брахман* (да не се бърка с формата му в мъжки род – *Брахма*, името на важен дева (дева-божество – ск. м.) в традицията)“<sup>7</sup>. Голяма част от индийската философия се занимава с въпроса за *Брахман*, и по-точно – личност ли е, или не. Това предполага много и различни определения, тъй като понятието е натоварено с многовековната практика на неговото тълкуване.

Я. Гонда, Л. Рену, Г. Олденберг, П. Тиме, В. Топоров и други са знакови имена в световната индология. Споменаваме ги, защото именно те са изследвали функцията и семантиката на понятието *Брахма* в Ригведа, като по този начин обясняват религиозно-философската му значимост в комплекса на Упанишадите и в коментаторската традиция през Средните векове<sup>8</sup>. Г. Олденберг определя *Брахман* като магическа формула, Л. Рену – като загадка, Я. Гонда – като енергия и последен принцип. Най-добро определение за него ще имаме, ако

---

<sup>5</sup> Срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 31.

<sup>6</sup> Срв. Бонгард-Левин, Г. М. *Цит. съч.* с. 56; Братоева, М. *Светлина – видение – просветление – митология, ритуали и религиозно-философски идеи във Ведите*. София, 2012, с. 331; Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 55; Камова, Б. *История на религиите. Университетски курс лекции*. София, 1999, с. 67; Стоилова, Я. „Будистката представа за душата“. *Богословска мисъл* 1-2 (2011), с. 79; Хамилтън, Сю. *Цит. съч.*, с. 62.

<sup>7</sup> Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 200.

<sup>8</sup> Срв. Братоева, М. *Цит. съч.* с. 340.

го разглеждаме като безличностен абсолютен, метафизична реалност, която е обективният фундамент на живота<sup>9</sup>.

Маркирането на тези определения е необходимо, защото няма как да разберем понятието за знание, без да посочим причините, които го пораждат и впоследствие определят неговите цели. То е това, което стои между обвития с илюзия *Брахман* и индивидуалната човешка същност – *Атман*. Разбулването на тази илюзия е възможно с победа над невежеството и придобиване на съвършено разбиране относно Абсолюта. „Типичната индийска представа за истинското освобождение на човека е освобождението от авидя – невежеството, незнанието“<sup>10</sup>. За по-дълбоко непосредствено познаване на *Брахман* трябва да се предприеме разсъждение върху *Упанишадите*<sup>11</sup>. Това е една от причините, поради които знанието е основен критерий за спасение. За това допринася и вярването, че осъзнаването на битието е свързано с личната съдба на човека. Философията тук не е професионална интелектуална цел, а желание да се разкрие истинската природа на действителността<sup>12</sup>.

Стремежът към знание градира с времето и започва да надхвърля границите на интелектуалното му осмисляне. Утвърждава се разбирането, че посредством умствени дисциплиниращи упражнения от различен вид човешкото възприятие може да надмине границите на нормалното. Знанието придобива статута на божество, „защото предназначението на човешкото съществуване е да се задават въпроси за Абсолютната Истина. Това трябва да бъде единствената цел на дейностите на всеки“<sup>13</sup>. Във „Веданта-сутра“ е казано: цел на човешкия живот е да се пита за *Брахман*<sup>14</sup>. Така чрез получените отговори се постига различна степен на осведоменост за смисъла, която градира според усилията и допринася за по-истинно знание, което води

<sup>9</sup> *Пак там.*, с. 341-344; Свами Прабхупада, Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта. *Бхагават-гита, такава каквато е*. София, 1990, с. 5.

<sup>10</sup> Рабиндрат, Т. *Садхана, пътят към съвършенството*. София, 1994, с. 77.

<sup>11</sup> Срв. Бадараяна. *Брахма – сутра с коментарите на Шанкара Ачаря*. Пловдив, 1992, с. 742-743; Рабиндрат, Т. *Цит. съч.* с. 48.

<sup>12</sup> *Пак там.*

<sup>13</sup> Свами Прабхупада, Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта. *Шримад Бхагаватам*. София, 1991, с. 90.

<sup>14</sup> Свами Прабхупада, Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта. *Раджа-видя, Царят на знанието*. София, 1999. с. 37; срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.*, с. 124.

до спасение.

В „Бхагават-гита“ четем: „това знание е царят на знанието, тайна на тайните. То е най-чистото и понеже открива истинската ни същност непосредствено, чрез духовна реализация, то е съвършенството на религията. То е вечно и овладяването му е извор на радост (БГ 9.2)“<sup>15</sup>. То е едновременно теоретически задълбочено и практически достоверно, а когато достигне отвъд пределите на всичко, достъпно в този свят, се определя като *уттамам*. *Уд* значи „преодолявам“, *тама* значи „мрак“<sup>16</sup>. На човека, вървящ по пътя на това преодоляване, се гарантира напредък и защита от опасности. В един по-дълбок смисъл *раджа-видя* е не само знание за истинската същност, но и дейност, съответстваща на това знание. По този начин човек е насърчен да развива умствените си способности. На материалния свят започва да се гледа като на пречка в израстването и осъзнаването му като илюзия (*майя*) би попречило на човек да се приспособи към него. Светът мами живото същество по начин, който го отклонява от духовното и го кара да забрави Абсолюта<sup>17</sup>. Това е възможно най-краткият начин да се обясни трансформацията на знанието от незначителен фактор до статута на основна и незаменима причина за спасение. Процес на градация, който е отговорил на изискванията на времето за развитието на света и човешкото същество.

### *От знание към спасение. Цели*

След като маркирахме основните понятия, които определят статута на знанието и го превръщат в основен начин за спасение, можем да разгледаме неговата основната цел, която е и целта на човека в хиндуизма въобще.

Думата „*мокша*“ значи „освобождение“ от континуитета на преражданията и постигането на онтологична, абсолютна духовна свобода<sup>18</sup>. Според *адвайта веданта* при освобождението индивидуал-

---

<sup>15</sup> Свами Прабхупада, Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта. *Раджа-видя...*, с. 8.

<sup>16</sup> Срв. *Пак там*, с. 10.

<sup>17</sup> Срв. Свами Прабхупада, Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта. *Бхагават-гита*, 783.

<sup>18</sup> Срв. Братоева, М. *Цит. съч.*, с. 23, 154, 308, 319, 328, 350, 358; Елиаде, М. *Цит. съч.*, с. 50; Сарвепали, Р. *Индийская философия*. Москва, 1957, с. 575–584; Сухотра, Свами. *Измеренията на доброто и злото*. София, 2010, с. 370; Хамилтън, Сю. *Цит. съч.*, с. 62; Свами Прабхупада, Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта. *Бхагават – гита*, 783.

ната душа *Атман* се осъзнава като едно с основата на цялото битие – *Брахман*. Осъзнава се, че егото, *Аз-ът* никога не е съществувал като отделна единица<sup>19</sup>. Във всички *Упанишади* освобождението има едно и също определение, по природа то е самият *Брахман*<sup>20</sup>. Но думата *мокша* или *мукти* не е в състояние да предаде целия смисъл и значение, с които е натоварено това понятие. То е неделимо свързано с други две понятия – *самсара* и *карма*.

*Самсара* (от санскрит – *кръговрат*) е съществуването като кръговрат от прераждания, веригата от живот и смърт, често изобразявана под формата на колело, което не спира да се движи<sup>21</sup>. Причината колелото да се движи е *кармата* на човека.

Карма „е поевропейчена форма на санскритската дума карман, която буквално означава „действие“<sup>22</sup>. По-конкретно „действията и техните последици, предопределящи веригата от прераждания, „която оковава“ човешкото същество в измеренията на илюзорната реалност и възпрепятства постигането на абсолютната онтологична свобода“<sup>23</sup>.

Иначе казано, действията имат последици и *кармата* засяга този процес, действаща като основен закон по време на протичането му. Съществуват различни интерпретации на думата. При джайнистите *кармата* е носител на изцяло негативен смисъл, според Буда действието на *кармата* е изначално морално<sup>24</sup>.

Във всички случаи тя не трябва да се възприема като „божие възмездие“, което е резултат от постъпки. Когато се извършва действие, винаги има последици, което може да бъде очаквано или не, желано или обратното. Учението за *кармата* постулира, че „механизмът действие-последица е един вид гориво за продължаването на преражданията и конкретните условия на всяко прераждане произтичат от характера на предходните действия“<sup>25</sup>. Следователно, ако извършването на действието е провокирано от желание и е очаквано, вместо

<sup>19</sup> Срв. Сарвепали, Радхакришнан. *Цит. съч.* с. 395-397.

<sup>20</sup> Бадараяна. *Цит. съч.* с. 650.

<sup>21</sup> Срв. Братоева, М. *Цит. съч.* с. 316, 319, 347.

<sup>22</sup> Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 34.

<sup>23</sup> Братоева, М. *Цит. съч.* с. 118.

<sup>24</sup> Срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 36.

<sup>25</sup> *Пак там*, с. 37.

освобождение настъпва ново прераждане<sup>26</sup>.

Изводът е, че постъпките, които прави човек в живота си (добри и лоши), определят формата му на съществуване в следващия живот, какъвто ще има, докато не осъзнае липсата на целенасоченост в действията. Кармата може да се разглежда и като индивидуално решение. В противен случай човек остава в пределите на самсара. Това е една от причините знанието за освобождението да е от първостепенно значение в хиндуизма. Питането за Брахман, неговото търсене по пътя на медитацията и сливането с него изискват подход. Индийската религиозна и философска традиция предлага такъв набор от медитативни и йогистки техники, който е непосилен за обема на този текст. Поради тази причина в следващата точка ще маркираме основните методи и практики за висше пробуждане, които най-добре отразяват взаимовръзката между знанието и постигането на крайната цел. Това ще демонстрира защо *раджа-видя* е от първостепенно значение при извършването им.

### ***Знание и Йога. Взаимовръзка***

Практикуването на различните видове умствени упражнения и медитативни техники започва на един ранен етап от развитието на индийската религиозна традиция. С течение на времето философските направления се разделят на две противоположни светогледни традиции (*астика* и *настика*). Те в една или друга степен приемат или отричат авторитета на ведите, което е причина за различието между тях.

Школите в хиндуизма по дефиниция се отнасят към традицията астика, която се разделя на шест даршани, носещи следните наименования: санкхя, йога, няя, вайшешика, миманса и веданта<sup>27</sup>. Предмет на настоящия текст е *даршаната* на *Йога*, тъй като тя най-добре отразява хиндуисткото разбиране за знание. „Първите прецизни позовавания върху йогийските техники се появяват в брахманите и най-вече в упанишадите. Но още във ведите става дума за някои аскети и екстатичи, владеещи редица парайогийски практики и полз-

---

<sup>26</sup> Срв. Криянанда, Свами. *Истинският път на пробуждането*. София, 2003, с. 224-225; Стаматова, Кл. *Цит. съч.* с. 32; Сарвепали, Р. *Цит. съч.* с. 375.

<sup>27</sup> Срв. Евтимова, Т. *Увод в индологията*. София, 2004, с. 170.

ващи се с чудодейни сили<sup>28</sup>. Тези дисциплини са известни под общото название Йога. Думата „идва от санскритския глаголен корен юдж, означаващ „съединявам“ – в смисъл на съединяване на едно нещо с друго“<sup>29</sup>. Терминът първоначално е използван като определение за всяка техника на аскеза и медитация при брахмани, будисти и джайни.

Тук е необходимо едно уточнение. Важно е този тип йога да бъде различаван от утвърдената впоследствие йога-даршана, която се установява като класическа философска система и която Патанджали формулира в неговите *Йога-сутри*, където събира и записва философските и практическите принципи на *йога*. За самия Патанджали не се знае нищо, дори кога е живял, може би около II, III, и дори V век пр. Хр.<sup>30</sup> Във философски аспект школата на йога е близка до санкхя, дори са наричани с едно име (*санкхя-йога*). Различното при йога е, че тя взаимства картината на вселената от санкхя и на тази метафизична основа изгражда практиката на психическата тренировка като главно средство за постигане на мокша<sup>31</sup>. Философската система е представена чрез текст под името *Йога-сутра*, който от самото начало започва с изложението на целите на системата. „Ето сега обяснението на йога: йога е преустановяване на дейностите на ума (йога-сутри 1.1-2)“<sup>32</sup>. Или както сам Патанджали се изразява, „премахването на състоянията на съзнанието (йога-сутри I, 2)“<sup>33</sup>. Дейностите на ума или състоянията на съзнанието са безчислени, но по правило се разграничават на категории, които съответстват на три опитни възможности.

Първата категория е на заблудите и нереалните обекти като сънища, халюцинации, грешни възприятия, обърквания и други подобни<sup>34</sup>.

Втората е противоположна на първата и се отнася до нормалния опит на психиката. Това е всичко, което усеща, възприема или мисли онзи, който не практикува йога<sup>35</sup>.

<sup>28</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 63.

<sup>29</sup> Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 197.

<sup>30</sup> Срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 63.

<sup>31</sup> Срв. Евтимова, Т. *Цит. съч.* с. 174.

<sup>32</sup> Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 201.

<sup>33</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 63.

<sup>34</sup> Срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 63-64; срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 202.

<sup>35</sup> *Пак там.*



Последната, трета категория, съдържа в себе си парапсихологическите опити, които единствено йогата е в състояние да провокира, и следователно е достъпна само за просветлените<sup>36</sup>. Патанджали иска да премахне първите две категории, като ги замени с извънрационален опит, с който човек да се освободи от страданията, като съсредоточи ума си еднопосочно, като практикува гледане – навън (т.е. да не е центриран в себе си в егоистичния смисъл на думата), като е доброжелателен към другите, като диша правилно и е устойчив умствено<sup>37</sup>. В основата на йога е заложено разбирането, че целта е „да се познае, че истинският „виждащ“ или „аз“, известен под названието пуруша, е напълно различен от „вижданото“ или „проявеното“, пракрити“<sup>38</sup>. Практики можем да определим най-общо като субстанцията, която е реална и вечна като духа – *пуруша*, но за разлика от *пуруша*, тя е променлива величина<sup>39</sup>. За класическата йога проявеният свят – *пракрити*, е сам по себе си онтологично съществуващ, каквито са и *пурушите*, но *пракрити* не е личност и поради това е факторът, който пречи на знанието да достигне по-висшето състояние на нещата, защото *пракрити* обвързва човека със земното, а „пуруша е всепроникващата битийна същност, видяна като личност от вярващите“<sup>40</sup>.

За повече яснота прилагаме следното обобщение: философските направления в хиндуизма се разделят на две традиции – астика и настика. Шестте даршани, една от които е йога, по традиция се отнасят към астика. Патанджали е основна фигура в създаването на йога, чиято цел е преустановяването на умствената дейност или на безчислените състояния на съзнанието. Умствената работа съответства на три опитни възможности, като последната се постига с опит. Според йога светът е реален и ако той съществува във времето, това е поради незнанието на духа – пуруша, следователно безбройните форми на космоса и тяхното развитие съществуват, доколкото духът, или собственото аз, не познава себе си и страда поради тази причина<sup>41</sup>. Ако човек съумее да осмисли света, ще успее да отдели Аз-а от

---

<sup>36</sup> *Пак там*.

<sup>37</sup> Срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 202-203.

<sup>38</sup> *Пак там*, с. 203.

<sup>39</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 58.

<sup>40</sup> Бадараяна. *Цит. съч.* с. 752; срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 58-62.

<sup>41</sup> Срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 56.

*праkritи*, което е необходимо за духовното му израстване<sup>42</sup>. И двете даршани – санкхя и йога, определят незнанието (смесването на духа с психоменталната дейност) като причина за страданието<sup>43</sup>.

След като знанието е заело водеща позиция в света на индица, автоматично незнанието се превръща в основна пречка по пътя към спасение и осмисляне на живота. Въпросът е как ще се открие това правилно и истинно знание? И тук йога предлага един интересен и практически начин за избавление, който ще анализираме в следващата точка, без да имаме претенция за изчерпателност.

### *Техники на Йога. Начини*

Дейностите на съзнанието са групирани в три групи, първите две от които са причина за логическа грешка и метафизическа заблуда. Това, което различава йога от санкхя, е постепенното разрушаване на модалностите в съзнанието, което е практика на йога и действа постепенно според опита и усилието на योगина<sup>44</sup>. Разрушаването е невъзможно без опознаване по пътя на опита, без разбиране на произхода, структурата и интензитета на това, което подлежи на премахване, като по този начин опитното знание може да бъде разбирано като метод, техника или практика<sup>45</sup>. Втора и трета книга на Йога-сутрите са посветени на действието, нещо повече – „читавритите (буквално „вихрите на съзнанието“) не могат да бъдат контролирани и в крайна сметка унищожени, ако преди това не са „изпитани“<sup>46</sup>. Причината за вритите е незнанието и запознаването с тях би допринесло за отстраняването им, като, от друга страна, обаче премахването на незнанието не е достатъчно за унищожаването на състоянията на съзнанието<sup>47</sup>. Когато бъдат премахнати вритите, при тяхното оттегляне те пораждаат латенции (васана), идващи от подсъзнанието.

Изводът, който може да се направи, е, че за „успешното разрушаване на читавритите е нужно да се прекъсне кръговратът „подсъзна-

<sup>42</sup> Срв. Хамилтън, Сю. *Цит. съч.* с. 204.

<sup>43</sup> Срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 57.

<sup>44</sup> *Пак там*, с. 64.

<sup>45</sup> *Пак там*.

<sup>46</sup> *Пак там*.

<sup>47</sup> *Пак там*.

ние-съзнание<sup>48</sup>.

Осъществяването на това е процес, изискващ отдаване на особен род действия, които с времето изграждат цяла система.

Курсът за самообучение и възпитание на интелекта се разделя на осем етапа<sup>49</sup> подобно на осмичния път в будизма, с тази разлика, че йога набляга на индивидуалната практика.

Първото ниво носи названието *яма* – самоконтролът, който изисква следване на петте морални принципа или въздържания: ахим-са (не убивай), сатя (не лъжи), астея (не кради), брахмачаря (полово въздържание) и апариграха (не бъди скъперник)<sup>50</sup>.

Втората част от осемчленната йога е *нияма* или съблюдаване на следващите пет морални правила: аскетизъм, изучаване на ведите, преданост към бог Ишвара, телесна чистота и повтаряне на мантри.<sup>51</sup>

Това бяха първите два етапа на йогата, всеки от които има по пет правила, отнасящи се за една по-скоро аскетична подготовка за съществената част на медитацията.

Собствено йогистката техника започва с третия етап – *асана*, или положението на тялото, позата, която Йога-сутра (II, 46) определя като „стабилна и удобна“ и не изискваща никакво усилие за поддържане<sup>52</sup>. Както изходната точка на медитацията в йога е *екаграта* или концентрацията върху един предмет с цел невъзможност от околния свят, така асана е същата тази екагра, но вече на едно телесно ниво, като най-разпространено положение на тялото е позата лотос (*падмасана*)<sup>53</sup>.

Ако асана демонстрира отказа от движение, следващият, четвърти етап – *пранаяма*, демонстрира несъгласие с общоприетия начин на дишане – неритмичният. Според йога контролът върху дишането е необходим, защото обикновеното дишане се влияе от емоциите и физическата дейност, като по този начин предизвиква опасна психическа флуидност, нестабилност и разсейване<sup>54</sup>. Усилието се определя от йога като екстериоризация и поради тази причина е пречка

---

<sup>48</sup> Пак там, с. 65.

<sup>49</sup> Срв. Евтимов, В. *Йога*. София, 1981, с. 13.

<sup>50</sup> Срв. Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 65.

<sup>51</sup> Срв. Евтимова, Т. *Цит. съч.* с. 175-176; Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 65-66.

<sup>52</sup> Пак там.

<sup>53</sup> Пак там.

<sup>54</sup> Пак там.

по пътя на умственото духовно израстване. Чрез пранаяма йогинът премахва дихателното усилие, като го автоматизира и може да го забрави<sup>55</sup>.

За йога дишането е от водещо значение. Връзката между него и съзнанието е установена още в древни времена. Съществува разбиране, че при забавяне на дишането умът се влияе от състояния, които са нетипични за будния човек. Дихателният ритъм на спящия и сънуващия е различен от този на активния човек. „Индийската психология познава четири разновидности на съзнанието: дневно съзнание, съзнанието, свързано със съня и съновиденията, съзнанието, отнасящо се до съня без съновидения, и „каталептичното съзнание“ (турия)<sup>56</sup>. Преходът от едно към друго може да се осъществява по желание, при условие че йогинът е в подходящото състояние, което според йога се постига и чрез дишане.

Ако трябва да дадем конкретно определение, то би звучало така: вдишване и издишване, целта е те да бъдат разделени възможно най-дълго време и с помощта на пранаяма да са най-продължителни. Започва се с прекратяване на дишането за 16 и половина секунди, следват 35 секунди, 50 секунди, 3 минути, 5 минути и т.н.<sup>57</sup> Така йогинът може да преминава направо от съзнание към другите три негови разновидности, които не са присъщи за буден човек<sup>58</sup>.

Петият етап на медитацията се нарича *пратяхара* (оттегляне на сетивата) и се разглежда като краен етап на психофизиологична аскеза, с който може да се провери доколко човек е податлив на външните стимули<sup>59</sup>. От този момент нататък йогинът вече не е подвластен на света около него.

Необходимо е да разграничим изброените етапи, защото първите пет представляват съсредоточаването, без което умът на йогина не би могъл да премине към следващите три. А те са завършващите стъпки и за тях е необходимо строго вътрешно интелектуално усилие.

Следващият, шести етап, се нарича „*дхарана*“ (от корена *dhr*, дър-

---

<sup>55</sup> Пак там.

<sup>56</sup> Елиаде, М. *Цит. сбч.* с. 67.

<sup>57</sup> Пак там.

<sup>58</sup> Срв. Евтимова, Т. *Цит. сбч.* с. 175-176; Елиаде, М. *Цит. сбч.* с. 65-66.

<sup>59</sup> Елиаде, М. *Цит. сбч.* с. 68.

жа здраво)<sup>60</sup>. Това същност е застиването на мисълта в една-единствена точка, но вече с цел *разбирането*, като тази точка може да бъде образът на ишвара (личното божество), луната или дори, както казват, че ставало нередко, върхът на собствения нос<sup>61</sup>.

Седмият етап носи името *дхяна* и Патанджали го определя като „течение на обединената мисъл“ (ЙС, III, 2). Този етап е постигнат, когато обектът на концентрация е завладял разума на концентриращия се напълно и позволява да се проникне в същността на предметите и те да се усвоят магически. Тук не става въпрос за интуиция от Бергсонов тип, а за медитация, която се отличава със своята кохерентност и яснота, които я направляват<sup>62</sup>. Идеята е, че всичко се контролира от волята на йогина.

Така стигаме до последния, осми етап на йога дисциплината. Това е *самадхи*, крайната цел на всички духовни упражнения, висше състояние на енстаз (стоене вътре в себе си), като това е по-скоро гносеологичен термин, в който мисълта схваща непосредствено формата на предмета, без помощта на категории и въображение<sup>63</sup>. Състояние, в което обектът се осъзнава като *сварупа*, или такъв, какъвто е, разкривайки своята същност и ставайки сякаш „празна форма“ (ЙС, III, 3)<sup>64</sup>. Иначе казано, има реално съвпадение между знанието за нещото и предмета на знанието. Следователно този предмет вече не е същият за съзнанието.

По своята същност самадхи не е толкова знание, колкото състояние, характерно за йога. То прави възможно саморазкриването на Аз-а чрез един процес, който е извън ограниченията на опита. Веднъж прекрачил границата на нормалното светоусещане, йогинът придобива особен род сили. Те се именуват *сидхи* и са обяснени в третата книга от *Йога-сутрите* на Патанджали, като се започва от сутра 16. Идеята е, че всичко, върху което е медитирал йогинът, по един магичен начин става подвластно на него и той го усвоява, обладава и вниква в неговата същност<sup>65</sup>. Така медитиращият придобива

---

<sup>60</sup> Пак там.

<sup>61</sup> Срв. Евтимова, Т. *Цит. съч.* с. 176.

<sup>62</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 68.

<sup>63</sup> Срв. Пак там, с. 68, с. 70.

<sup>64</sup> Пак там.

<sup>65</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.*, с. 70-72.

окултна власт над обекта на неговата медитация и може да го контролира. Силите, които се придобиват, са в зависимост от концентрацията, на която се е отдал практикуващият йога.

Например концентрацията върху подсъзнателните впечатления дава знание за предишните форми на съществуване или какъв образ е имал йогинът през миналите му животи. Има различни сидхи като летенето в облаците, умението да ставаш невидим, да придобиваш статут на божество и други<sup>66</sup>.

Има една характерна черта на индийската философска и религиозна мисъл, която е изиграла важна роля в развитието на хиндуисткия мироглед. Това е разбирането на индиеца, че посредством аскезата, самоотречението и медитацията „хората, демоните или боговете могат да станат могъщи и да се превърнат в заплаха за целия Универсум“<sup>67</sup>. Интересно е, че силата, която придобива йогинът, провокира самите богове да влизат в ролята на изкушаващи (ЙС, III, 51), за да проверят доколко медитирацията е заплаха за тях самите.

Това ясно демонстрира, че тези богове не са абсолютни същества и подлежат на победа. Затова те предлагат много и различни съблазни, дори божественост на медитацията, за да го провалят по пътя му на спасение. Това води до извода, че в индийската религиозна традиция божественото състояние не предполага абсолютна свобода. Затова „сидхите са съвършенства само в състояние на бодърстване, а в състояние на самадхи те са препятствия“<sup>68</sup>. Тези сили се използват за постигане на свобода до момента, в който е осъществен преходът от сампраджнята към асампраджнята самадхи, от осъзнаване на битието чрез мъдрост към безобектна медитация. Тогава се осъществява „абсолютното изолиране (кайваля), тоест освобождението на пуруша от властта на пракрити“<sup>69</sup>, с което приключва осемстепенният път на Йога и се постига особена форма на съществуване и в същото време на несъществуване. Този парадокс подлежи на опит за изследване в следващата точка, защото това всъщност е крайната цел на Йога, до която се достига със знание, побеждаващо невежеството.

<sup>66</sup> Срв. *Пак там*, с. 71.

<sup>67</sup> *Пак там*.

<sup>68</sup> *Пак там*, с. 72.

<sup>69</sup> *Пак там*.

### *Гледната точка на православните*

Системата на Йога, като всяко непознато и ново нещо, е обект на интерес за всеки, който се сблъсква с нея за първи път. Това е процес, който набира сили и е често срещан и в България. Навлизането на тази традиция, която е чужда за нас, поражда редица въпроси за нейната същност, стремежи и цели.

Разбирането на тази система за грях, смърт, духовно израстване, молитва, прошка и прераждане е основен въпрос за всяка една религия. Не бихме могли да дадем изчерпателен отговор на всички тях в рамките на няколко страници, затова ще опитаем да бъдем по-конкретни, като анализираме възможно ли е знанието да бъде единствен ориентир по пътя към спасение?

Преди да се определя системата на Йога, е необходимо да се направи едно важно уточнение, което се избягва (понякога и умишлено) при нейното изложение. „Широката достъпност на курсовете по йога, заедно с тези по аеробика, вдигане на тежести, масаж и други форми на съвременния култ към тялото в спортните и фитнес центрове прави лесно да се забрави, че йога е една древна духовна дисциплина. Йога споделя две идеи, които вървят заедно в индийската философия и религия – за прераждането и за освобождаване от цикъла на раждане, смърт и ново раждане“<sup>70</sup>.

Йога е една и тя е религиозно-философска система, която е обвързана с мантри, аскеза, духовно отдаване и медитация. Система, която е отразена в йога-сутрите на Патанджали, Ведическия канон и Бхагават-гита. Всички останали йогистки практики у нас, които твърдят, че са чисто физически упражнения и не изискват религиозно отдаване (напр. Хатха-йога, Йога за здраве и т.н.), не би трябвало да имат претенция за достоверност.

Всеки, който тръгва към Бога по пътя на разума, трябва да е запознат с някои основни недостатъци на човешкия ум, когато реши да се уповава единствено на себе си. Това не значи, че ние отричаме разума, напротив, той ни е необходим ориентир. Нашето несъгласие е насочено към способността на знанието да открие Бога, уповавайки се единствено на себе си. Освен разум човек притежава вяра и сърце, които са не по-малко важни. Тук отново се сблъскват вярата

---

<sup>70</sup> Юнг, К. *Психологията на кундалини-йога*. София, 2012, с. 27.

и знанието. В основата на тяхното противопоставяне лежи дълбока психологическа и етикометафизическа противоположност – на свободата и необходимостта<sup>71</sup>. Вина за това има човекът, който се опитва да ги конфронтира, иначе те си взаимодействат синергийно.

Този спор е колкото дълъг, толкова и стар, освен това не е предмет на тази тема. Ще се съсредоточим върху нейната основна цел. Тя е изложението на проблема, който възниква в момента, когато изберем да се уповаваме единствено на себе си и на способностите на нашия разум.

За да се осъзнае, че знанието не е приоритет по пътя към спасение, неминуемо трябва да се изясни понятието за грях.

### *Може ли чрез знание да се преодолее грехът?*

Човекът е сътворен по образ и подобие на Бог. Това разбираме от написаното в книга Битие: „След това рече Бог: да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие“ (Бит. 1:26). Един от изразите на богоподобие е наличието на собствена свободна воля у човека, която ни дава правото на избор относно добро или зло<sup>72</sup>. И това наше право в един момент е избрало да не бъдем с Бога. „Грехът на Адам лишил човека от благодатния вечен живот и поставил печата на човешката склонност към грях. Подвластието на смъртта задълбочило подчинението и господството на греха“<sup>73</sup>.

Необходимо е да опитаме да осъзнаем какво ни носи грехът. Защото след грехопадението настъпва *коренна* промяна в цялото творение. Над него вече тегне вината с всичките си последствия. Смъртта е извикана към битие, и то не от Бога, а като реално последствие от решението да не бъдем с Бога. Според св. Кирил Александрийски след греха на Адам човечеството е покварено и започва да боледува<sup>74</sup>. Наистина „ние нямаме лична вина за Адамовия грях, но сме съпричастни на тлението и смъртта, предизвикани в човешката природа от греха“<sup>75</sup>. Съпричастни сме, когато избираме да не правим добро,

<sup>71</sup> Срв. Флоровски, Г. *Мъдрост и премъдрост*. София, 2009, с. 146.

<sup>72</sup> Срв. Майендорф, Й. *Византийско богословие*. София, 1995, с. 176-177.

<sup>73</sup> Тенекеджиев, Л. *Утвърждаване на Апостолското предание през II век*, т. I. София, 2008, с. 48.

<sup>74</sup> Цит. по: Майендорф, Й. *Цит. съч.* с. 185.

<sup>75</sup> Мандзаридис, Г. *Християнска етика*, т. I. София, 2011, с. 97.



когато заставаме срещу Бога, този избор винаги е личен акт и плод на свободна воля, и ние никого не можем да виним за това<sup>76</sup>.

Една от най-тежките последици за човека след грехопадението е нарушаването на връзката ни с Твореца. Невъзможността за директно общение с Него. Причината за това е отговорът, който дава Адам на Бог. „Жената, която ми даде Ти – тя ми даде от дървото, и аз ядох“ (Бит. 3:12). Адам отхвърлил отговорността, като прехвърлил вината върху Ева и Бога, Който му дал Ева за жена. С това той разрушил единството на човека и единството си с Бога. „Всеки човек повтаря прародителския грях, като отказва да поеме своята отговорност за всеобщото зло и да запази единството на човечеството“<sup>77</sup>. Нещо повече, когато човешката личност злоупотребява със своята свобода, противейки се на Бога, тя изопачава природната си воля. Защото тази воля иска Бога, понеже Той я е създал, защото творението търси Твореца. Но грехът покварява самата природа на човека и по този начин му отнема възможността за спасение със собствени човешки сили<sup>78</sup>. „Хипертрофираната разумност става извор на голямата аномалия в духовния организъм. Основно там се помещават гордостта и всички сили на егоизма, който е извор на разстройството“<sup>79</sup>.

В това се състои трагедията на творението. Над него ще тегне проклятие, което човечеството не може да премахне. То се нуждае от помощ. Как бихме могли да се уповаваме на разума си в един такъв момент? По човешки не бихме могли да се оправдаем и понеже Бог знае за нашата слабост, не ни е оставил сами на себе си.

Въпреки че е съгрешил, човекът не може да разруши напълно връзката си с Бога. Той е свързан с Бога. И тази връзка не може да бъде отхвърлена едностранно, защото е битийна и духовно-екзистенциална. Естеството на човешкия дух е такова, че не може да съществува без Бога<sup>80</sup>. Или сме с Бога, или страдаме, че не сме с Него. Доказателство за това е едно световно събитие<sup>81</sup>, което коренно променя човешката съдба. Събитие, което пронизва творението и го

---

<sup>76</sup> Срв. Майендорф, Й. *Цит. сбч.* с. 183.

<sup>77</sup> Мандзаридис, Г. *Цит. сбч.* с. 97-98.

<sup>78</sup> Срв. Майендорф, Й. *Цит. сбч.* с. 182-183.

<sup>79</sup> Влахос, Й. *Православна психотерапия*. В. Търново, 2009, с. 213.

<sup>80</sup> Срв. Пенков, Д. *Екзистенциални измерения на вярата в творчеството на Ф. М. Достоевски*. София, 2009, с. 48.

<sup>81</sup> Срв. Майендорф, Й. *Цит. сбч.* с. 185.

преобразява.

Това е Боговъплъщението на Господ Исус Христос, „фактът на Въплъщението означава, че връзката между Бога и човека, която е изразена в библейското разбиране за „образ и подобие“, е неразрушима“<sup>82</sup>. В индийската религиозна система такова разбиране за грях и последиците от него не съществуват. Поради това и хиндуисткият ад е временно състояние, което изчезва с лошата карма. За да се вникне в светогледа на дадена религия, може би е необходимо да се изследва нейното понятие за грях. В исляма разбирането за Исус Христос отразява само човешкото у Него, докато осъзнаването за греховност в християнството определя неспособността на човека да се изкупи със собствени сили<sup>83</sup>. За християнина Изкупителят трябва да е Богочовек.

Следователно, възможно ли е да разчитаме на нашият разум след грехопадението? Според митрополит Йеротей Влахос „първата битка на дявола е срещу ума“<sup>84</sup>. Отец Павел Флоренски пише, че „изкупителят е прелъстявал първите хора с идеята да бъдат „като богове“<sup>85</sup>. Същата тази идея, освен у противника на Бога, ние откриваме и у свами Вивекананда, който казва: „Чукай на всяка врата. Кажй на всеки, че е божествен“<sup>86</sup>.

Християнството ясно постулира, че ние сме подобни на Бога и никога не бихме могли да сме равни с Него. Още по-малко да го достигнем по рационален път. Способността на нашия разум също се разбира „преди и след“. „Преди грехопадението разумът е функционирал правилно, т.е. Умът е чувствал Бога, а разумът е изразявал опита на ума“<sup>87</sup>. Човекът е общувал с Бога по един директен начин и това е облагодатявало цялата му същност и воля. Това директно общуване е преустановено след избора на Адам за грях. От този момент всеки тип знание, което разчита единствено на себе си, съвсем не е лишено от гордост и прелест. „Умът, мислещ се за мъдър, е бездвойка облак, носен от ветровете на тщеславието и гордостта“<sup>88</sup>. Тези думи

<sup>82</sup> Пак там, с. 192.

<sup>83</sup> Срв. Стаматова, К. *Ислямската представа за Исус Христос*. София, 2011, с. 9.

<sup>84</sup> Влахос, Й. *Цит. съч.*, с. 135.

<sup>85</sup> Флоренски, П. *Иконостас*. София, 1994, с. 28.

<sup>86</sup> Роуз, С. *Православието и религията на бъдещето*. София, 1997, с. 63.

<sup>87</sup> Влахос, Й. *Цит. съч.* с. 212.

<sup>88</sup> Пак там., с. 139.

на митрополит Йеротей Влахос важат с пълна сила за съвременния стремеж на познанието да създаде битие от само себе си, както е искал Хегел. Знание от този род се основава на едно отчуждение на битието от Бога и на нищо друго. Ако „убием Бога“, у нас ще остане „празно място, което само Бог може да запълни“<sup>89</sup>. И това ще бъде неразрешим проблем за човека. Във Веданта-сутра се твърди, че цел на човешкия живот е да се пита за Брахман.

Но според отец Георги Флоровски не трябва да обсъждаме премъдростта на Бога, защото Тя е непостижима за нашата слаба човешка природа. Какво е Бог по същност и природа – това е напълно незнайно и непостижимо, необходимо ни е смирение, което да ни води по пътя на съзерцанието на Бога<sup>90</sup>. Въпреки това типичната индийска представа за истинското освобождение на човека е освобождението от авидя – невежеството, незнанието, а не от греха. Колкото и умствени способности или знание да придобием, ние няма да сме в състояние да изкупим вината си пред Бога и творението. Въпреки това йога-даршаната предлага един практически метод за спасение, който винаги е било изкушение за западната мисъл. Този способ буди интерес, защото насърчението е човек да действа сам. Самореализацията стои в основата за постигане на целта.

Теофан Затворник казва, че „след като се отвърне от Бога, човек спира вниманието единствено на себе си и поставя себе си за главна цел на своя живот и дейност“<sup>91</sup>. Тогава се появява друг проблем. „Според св. Григорий Палама стремежът към самопознание, към изследване на своето Аз, е ерес. Рационалното себеизследване може да доведе до шизофрения. Защото ще припише своите вътрешни проблеми на влиянието на външни фактори и вследствие ще изпадне в потиснатост и меланхолия“<sup>92</sup>.

Независимо дали признаваме съществуването на греха, той е факт. Има грях, значи има проблем, злите помисли опустошават сърцето и в ума остава идолът на греха. Това е боледуване на ума, което се лекува през целия живот и процесът на лечение не бива да се търси в преустановяване на дейността на ума, както предлага йога-дарша-

---

<sup>89</sup> Срв. Пенков, Д. *Цит. съч.* с. 49.

<sup>90</sup> Срв. Флоровски, Г. *Творение и изкупление*. София, 2008, с. 65.

<sup>91</sup> Св. Теофан Затворник. *Пътят към спасението*. Света Гора–Атон, 2007, с. 65.

<sup>92</sup> Цит. по: Влахос, Й. *Цит. съч.* с. 217-218.

ната. Ако изолираме разсъдъчната си способност, кой ще бъде нашият водач в един такъв извънрационален опит, кой ще заеме мястото на нашия разум? Също така според нея причините за страданието не могат да бъдат установени, ако преди това не бъдат изпитани. Нима е необходимо да се извърши грях, за да се разбере вредата от него?

Дотук установихме наличието на грях и невъзможността на човека и на неговия разум да го преодолеят. Творението се оказва неспособно да се избави само и въпреки това има желание за спасение. Когато човек греша, в него проговаря нравственият закон, „съвестта като глас Божи в човека, като знание за Божия закон, който е записан в нашите сърца (Рим. 2:15)<sup>93</sup>. Тук идва мястото на покаянието като разрешение на конфликта ни с Бога. Защото от каещия се изисква осъзнаване на греховете, по този начин на покаянието се гледа като на нов живот<sup>94</sup>. Ние скърбим по Бога, като тази скръб не е болезнена, защото е оправдана, и в нейния център стои Бог<sup>95</sup>. Той ни дава това право на покаяние, защото човечеството има осезаема нужда от пример, който да следва. Затова Невидимият стана Видим със Своето рождение по плът. Поради тази причина „църквата вижда смисъла на спасението във възстановяването на нарушената връзка между Бога и човека, а това означава, че Изкупителят трябва да е едновременно и Бог, и човек – иначе възсъединяването би било невъзможно“<sup>96</sup>.

Ако направим паралел с хиндуизма, ще установим, че това е религия, която „няма свой исторически основател“<sup>97</sup>. Липсва разбиране за грях, следователно няма и Изкупител. А Господ Иисус Христос се роди на земята като Богочовешка личност. И това не е някоя обикновена личност, а тази, която имаше силата да раздели времето на преди и след Своето земно съществуване. Това е световно събитие, което има своята обосновка защо именно то, а не някое друго успя да раздели времето.

Историята познава много велики мислители и учители като авторите на Упанишадите, Лаоцзъ, Конфуций, Буда, Заратустра, Мохан-

<sup>93</sup> Майендорф, Й. *Цит. съч.* с. 116.

<sup>94</sup> Срв. Брянчанинов, св. Игнатий. *В помощ на каещия се*. Св. Гора–Атон, 2003, с. 32.

<sup>95</sup> Срв. Йеротич, Вл. *Завръщане към отците*. София, 2013, с. 58-59.

<sup>96</sup> Флоровски, Г. *Творение и...*, с. 201.

<sup>97</sup> Стаматова, Кл. *Цит. съч.* с. 31.

мед, Сократ, Платон, Аристотел и други. Всички те в една или друга степен са търсили и откривали истината<sup>98</sup>. Но нито един от тях не е носел в същността си онова, което е най-важно за човечеството. Това е силата на Изкуплението. С въплъщението Онзи трансцендентен, извънempiричен, абсолютен и непознаваем Бог стана по-близък на човека. Въплъщението стана мостът над бездната между творението и Твореца. Никой основател на която и да било религия не е стигал до такава дълбочина на разбиране за човешката нужда. По този начин човек получава възможност за покаяние и смъртта за праведника вече не е страшна.

Угасването на човешкия живот е неизбежно. Но значи ли това, че то винаги е страшно? Грехът и смъртта са причина и последица. Тяхното осмисляне ще ни даде представа защо в хиндуизма има прераждане, а в християнството не, и къде стои знанието в този процес. Религията на християнина постулира, че за човек е недостойно и противоестествено да умре. Смъртта не е Божие творение, а заслужена последица от греха, който човек извършва по своя собствена воля.

В хиндуизма смъртта се почита като божество, на което се отдава култ и човек умира безброй пъти, докато постигне освобождение, ако е в състояние да го спечели. В ущърб на това у човека има вродено неприемане на смъртта и стремеж тя да бъде избегната, защото той е боголико и поради това безсмъртно същество<sup>99</sup>. В хиндуизма не съществува Изкупител, който **възкръсва от мъртвите**, като по този начин побеждава смъртта. Непобедена, тя плаши човека със своята тайна и неизбежност. От началото на своето съществуване тук, на земята, човек винаги е имал една непримиримост със смъртта, която е придобивала различни образи с вековете.

Нека споменем прераждането като един от начините, с които индусът (и не само той) прави смъртта по-малко страшна, тъй като надеждата за ново съществуване носи известна утеха. Това е резултат от отричането на смъртта, тъй като слабият човешки разум не може да проумее нейната тайна и поради това не желае да задуши жаждата

---

<sup>98</sup> Срв. Мен, Ал. *Да бъдеш християнин*. София, 2010, с. 27.

<sup>99</sup> Срв. св. Григорий Нисийски, *За душата и възкресението*. София, 2001, с. 10; Попович, св. Иустин. *Догматика на православната църква. Есхатология*. Света Гора-Атон, 2006, с. 45.

си за безсмъртие<sup>100</sup>. „Още в Ригведа се съдържа идеята за запазване и предаване на последиците от човешките действия от един живот в друг“<sup>101</sup>.

Дори когато йогинът достигне крайната цел, той е в една противоречива и парадоксална ситуация. „Йогинът е още жив и е вече свободен; той има тяло и същевременно е познал себе си, поради което е пуруша. Той живее във времето и същевременно е вечен“<sup>102</sup>. Тук липсата на логическа обосновка относно самадхи е очевидна. В християнството нещата стоят по съвсем различен начин. В посланието на св. ап. Павел до евреите четем: „И както на човеците е отредено да умрат един път, а след това – съд, тъй и Христос, веднъж като принесе Себе Си в жертва, за да отнеме греховете на мнозина, втори път, без да става жертва за грях, ще се яви на ония, които Го очакват за спасение“ (Евр. 9:27-28). От тези думи става ясно, че човешкият живот тук, на земята, е един. Един е и шансът ни да сме Христови. Ние сме призвани да бъдем съпричастни на Исус Христос, Който от кръста ни даде най-добрия пример за любов<sup>103</sup>. Нелепо е да се мисли, че тези страдания ще се повтарят всеки път, когато се „прераждаме“, защото във всеки нов живот неминуемо бихме имали нужда от Изкупител. От друга страна, житното зърно няма да даде плод, ако първо не умре (срв. 1 Кор. 15:36). Само чрез физическата си смърт човек може да получи съд от Бога, а не когато е на границата между живота и смъртта или каквото и да било друго състояние. Рано или късно животът си отива от нас, независимо дали го искаме или не и това е необратим процес. „Защото краят на годините ми иде, и аз заминавам на път невъзвратен“. (Иов 16:22). Какво би могъл да стори човекът пред лицето на смъртта? Християнството има своята Църква, която е тяло Христово (срв. Еф. 1:22-23; Кол. 1:24; 1 Кор. 12:12) и има своите тайнства, с които ни призовава към спасение.

Според протопрезвитер Александър Шмеман евхаристията е „самото сърце на Църквата“<sup>104</sup>. Общението със светите Христови тайни

<sup>100</sup> Срв. Дюлгеров, Д. *Живот, смърт и прераждане*. София, 1936, с. 7.

<sup>101</sup> Стоилова, Я. *Цит. съч.* с. 79.

<sup>102</sup> Елиаде, М. *Цит. съч.* с. 73.

<sup>103</sup> Срв. Цоневски, Ил. *Патрология, живот, съчинения и учение на църковните отци, учители и писатели*, т. I. София, 2008, с. 170.

<sup>104</sup> Шмеман, Ал. *Литургия и живот*. В. Търново, 2002, с. 25.

неслучайно заема централно място в живота ни като православни християни. Това общение ни дава надеждата, че когато си отидем от този свят, ние ще получим вечен живот в Христа. Именно защото тайнството Евхаристия е дарът на Новия живот, който Христос постигна лично и от любов към нас ни го дарява<sup>105</sup>. Така смъртта не е заплаха за нас, а напротив, „дори и в смъртта, християнинът остава член на живота и възкръснало Тяло Христово, в което е включен чрез кръщението и Евхаристията“<sup>106</sup>.

Всичко това Бог направи за нас, знаейки човешката ни слабост. Това Той е сторил и от любов към нас, бидейки самият Той любов (срв. 1 Йоан. 4:7-8). Сътворението на битието и човека е израз на Божията обич<sup>107</sup>. И тя не престава, когато решим да оставим Бога, именно защото е Божествена. Но като всяка любов и тази се нуждае от взаимност. В пътя, който предлага йога-даршаната, човекът е оставен сам на себе си и на собствените си преценки за добро и зло. Целта му е среща с това, което не може да срещне, защото е безличностно. Йогинът не се стреми към любов, защото тя е усещане и ще го остави в пределите на *самсара*.

В християнството Бог дава на тези, които Го обичат, великия дар на боговидението. Въпреки че Бога никой никога не е видял (срв. Йоан. 4:12), Господ „дава откровение за Себе Си поради Своята любов и снизхождение спрямо творението“<sup>108</sup>. Това значи, че единственият начин да „видим“ Бога, е когато Той пожелае това и снизходи към нас по Своята благодат. Според св. Иринея боговидението е само по себе си откровение, извършващо се по Божия воля<sup>109</sup>. Човекът няма как да притежава власт над Божиите действия, единственото, което може да стори, е да бъде техен подбудител.

Става ясно, че не само не можем да постигнем Бога с ума си (както постутира Йога), но дори не можем да Го съзрем, ако Той не ни се открие по неведом за нас начин. Въобще богопознанието е сложен и многоаспектен процес. Като абсолютен, безпределен и всесъвършен,

---

<sup>105</sup> Срв. Шмеман, Ал. *Цит. съч.* с. 65.

<sup>106</sup> Майендорф, Й. *Цит. съч.* с. 250.

<sup>107</sup> Йеротич, Вл. *Психологическото и религиозното битие на човека*. София, 2013, с. 233.

<sup>108</sup> Лоски. Вл. *Боговидение*. София, 2010, с. 46.

<sup>109</sup> Срв. *Пак там*.

Бог е непознаваем по Своята същност, но Той може да бъде частично познаван чрез божествените енергии (действия), които проявява към нас. За да ги проявява, ние от своя страна като свободни същества трябва да търсим Божията благодат с добротворство. Това е наша цел и задача в живота. Бог ни е създал природно добри, но тази доброта не е спасителна, защото е даденост, която подлежи на прогрес. Важен е личният избор да бъдем с Бога. Така чрез добротворство се постига благодатна обнова у християнина, която провокира нравствената му дейност и му помага да разбере и реализира своето предназначение. И това той не прави сам, а в общността, в Църквата, където има достъп до светите тайнства. Затова и православните християни твърдят и вярват, че извън Църквата няма спасение. Никой не може да бъде истински християнин като изолирано и усамотено битие<sup>110</sup>.

Противоположно на това, според Йога човек може сам да се спаси, като тук е очевидна липсата на логическа обосновка за примера, който трябва да се следва. В християнството възможността да бъдем добри е дар от Бога. И това е основното ни право като християни.

Въплъщението на Бог Слово (Логос) в личността на Иисус Христос дава на човека една възможност, която никой от великите учители не е дал поради своята човешка природа. Правото на теосис, на обожение. Цялата сотириология на св. Григорий Богослов (и не само неговата) има за отправна точка твърдението, че Бог стана човек, за да може човекът да стане Бог<sup>111</sup>. Но бог не по същност или по природа, както постулира йога, а по **подобие**. Теосис е състояние на съединение с Бога, което се осъществява по пътя на изключването на всяка друга цел на усъвършенстването и стремеж към уподобяване единствено на Бога по един свръхприроден начин<sup>112</sup>. Това е процес, съвсем различен от състоянието на самадхи, в което йогинът постига съвършено знание за себе си, за предишните си съществувания, придобива чудодейни сили и се осъзнава като едно с безличностния абсолютен.

Изброеното дотук не е цел на православния християнин. Негов

<sup>110</sup> Флоровски, Г. *Християнство и култура*. София, 2006, с. 153.

<sup>111</sup> Срв. Брек, Дж. *Свещеният дар на живота*. София, 2002, 39-54.

<sup>112</sup> Срв. Живов, В. *Светостта*. София, 2002, с. 65-67; Каприев, Г. *Византийска философия*. София, 2011, с. 151-153; Лоски, Вл. *Цит. съч.*, с. 65.



приоритет е борбата с греха. За да получим опрощение, ни е необходимо действие, а не отказ от добротворство. Изповедта има силата да ни освободи от вината. Работата на разума не е спасителна за нас, защото злото се лекува единствено с добро. За това ни е необходима вяра и отдаване на Бога, което ние Му дължим като на наш Създател. Единствено в религиозния мироглед животът и смисълът имат своето оправдание и цел. Там се откриват предназначението и ценността на живота като Божи дар<sup>113</sup>. Когато осъзнаем живота като скъп в очите на Бога, тогава бихме го осмислили като дар. Затова е необходимо да различаваме религиозността и благочестието, защото те не са идентични неща и причиняват различна полза или вреда на човек<sup>114</sup>. Тази разлика не бихме открили, ако нямаме познание за Бога.

Знанието и разумът имат място в живота на християнина. Те не са отхвърлени като непотребни. Но целта е свеждането на ума в сърцето, както казва светител Теофан Затворник<sup>115</sup>. Прониквайки в човешкото сърце, Божията благодат му въздейства. Когато духът пребивава в сърцето, то придобива нови сили за борба с греха. Тази синергия между сърце и разум е необходима за правилното психическо развитие на човека и се постига с много духовен труд. В противен случай се получава конфронтация между ума и сърцето, която е вредна за човека<sup>116</sup>. Необходимо ни е усърдие, защото сърцето обхваща не само психическите явления, но и физическите.

Откриването на истината е усилие на сърцето, не на ума. „Блаженни чистите по сърце, защото те ще видят Бога“ (Мат. 5:8). „Св. Йоан Дамаскин схваща съзерцанието на Божествеността като двигател и център на съвършения живот. То дарява несравнимо блаженство, което е преддверие към небесното“<sup>117</sup>. И също така ни служи за ориентир към богоуподобяването, което е съвършенството на нашия живот. Тѐосис, а не обемането на Бога в границите на разума. Бог е вечен, поради което е и непроменим. За нас е невъзможно да го пригледим така, че да го разберем. Истинската вечност е само истинното

---

<sup>113</sup> Флоровски, Г. *Мъдрост...*, с. 135.

<sup>114</sup> Срв. Йеротич, Вл. *Цит. съч.*, с. 51.

<sup>115</sup> Срв. Св. Теофан Затворник. *Цит. съч.*, с. 180.

<sup>116</sup> *Пак там.*

<sup>117</sup> Каприев, Г. *Цит. съч.*, с. 203-204.

безсмъртие, които са присъщи единствено на Бога<sup>118</sup>. В тези измерения те са чужди за човека. Самият той каквото и да стори през живота си, каквото и да постигне, дори целия свят да придобие, у него винаги остава чувство на неудовлетвореност. То ще ни съпровожда винаги когато сме далеч от Бога. А как можем да открием Бога чрез йога или чрез Христос, това всеки здравомислещ човек може сам да прецени.

Друг е въпросът доколко този източен модел за “търсене” на Бога има стойност за западните хора? Възможно ли е човешката психика да прескочи вековете, през които се е изграждало християнското светоусещане (за християнина) и да се приспособи към индийското за няколко години?

Всеки носи гените на своето поколение, които са колкото индивидуални, толкова и различни при съпоставка с тези на далечния Изток. Физически и духовно човек принадлежи на определено време и религия, които трябва да опази и предаде на тези след него.

Но какво се случва с нас, когато се откажем доброволно от своето предназначение? Разделението между Изтока и Запада не е само териториално, а дълбоко психологическо и миросгледно. Прекриването на тази граница, например стремежът към йога и медитация, води до психични процеси като интелектуални и свръхсетивни промени у човека. Опасността излиза наяве, когато западният човек се окаже в един психичен пласт на съзнанието, който единствено източният човек може да развие и доведе до крайната цел<sup>119</sup>. За православния християнин тази цел може да бъде разглеждана и като форма на *демонослужение*. Това са две коренно противоположни и много различни духовни нагласи, за които са необходими някои уточнения.

### *Заклучение*

1. Йога е древна духовна дисциплина и религиозно-философска система, която е обвързана с мантри, аскеза, духовно отдаване и медитация.

2. Като се уповава единствено на себе си, знанието е неспособно да познае непознаваемия Бог.

<sup>118</sup> Августин, Аврелий. *За природата на доброто. За благодатта и свободата на волята*. София, 1992, с. 28.

<sup>119</sup> Юнг, К. *Цит. съч.* с. 58-59.

3. Знанието не преодолява греха и не може да ни изкупи. Следователно то не е сотериологично.

4. Индийската религиозна и философска система на йога провокира егото на човека, като постулира самореализация чрез духовно израстване и психология от типа „познай себе си“. Това е върховно изкушение за западния модел на мислене.

5. За „източния“ човек е неприсъщо да практикува йога поради различието в мирогледа и светоусещането на Изтока и Запада.

6. Въпреки това милиони хора на запад и у нас припознават хиндуизма и йога като начин на живот. Това е тяхно лично право, което ние уважаваме.

Стремещът ни да отстояваме това, в което вярваме като християни, е една от целите на нашия живот. Във времето, в което живеем, все повече и повече се утвърждава една тенденция към уеднаквяване, към синкретизъм и плурализъм на всичко индивидуално и по начало неповторимо. Например т.нар. епоха New Age е едно доказателство за стремежа да се обясни на съвременния човек, че Бог е един, а начини за поклонение – много. Тази идея е развита в хиндуизма по начин, който не се среща в друга религия. Може би затова основните идеи на New Age за самореализация и духовно израстване са заимствани именно от хиндуизма и пригодени в една или друга степен за съвременния човек. Ако той, като индивидуално и разумно същество, се стреми към уеднаквяване и тотална универсализация, неизбежно ще достигне до *обезличаване* и безвъзвратна загуба на самия себе си.

Затова в живота има два пътя. Широк и лесен, водещ към погибел, и тесният и труден, който води към спасение<sup>120</sup>. За да имаме сила и яснота относно вървенето по трудния път, е необходимо да изградим *лични* отношения с Бога и да ги отстояваме. Това е нашето предназначение, за което лично Исус Христос ни е оставил божествен модел за следване, в който не сме сами, защото Бог ни е обещал: „Аз съм с вас през всички дни до свършека на света“ (Мат. 28-20).

---

<sup>120</sup> Срв. Николов, И. *Изяснение на четвериевангелието. Евангелие по свети апостол и евангелист Матей*. София, 2009, с. 60-61.

