

СВЕТЪТ НА РЕЛИГИЯТА

ТЕМА I

РЕЛИГИЯТА

1. Що е религия?

Думата „религия“ (religio) произхожда от „religare“ или от „relego“ и означава „свързвам отново“, „събирам отново“. Свързват отново, възсъединяват се в едно пулсиращо цяло Бог и човек – в религията се възстановява тяхното единство. Да бъде една религия осъществена според собствения си смисъл, това ще рече да стане действително свършено двуединство на Бог и човек. Това двуединство се осъществява в богопочитание. А богопочитанието има своите основания в съществуването на Висшата Реалност, която се саморазкрива, самооткроява за човека.

Митологиите говорят за изначална хармония на Бог или богове и хора, в тях ще открием множество митове за райско съществуване, за „златен век“, или иначе казано – за изначална свързаност на божествената и човешката сфера. Но някъде в зората на човешката история тази хармония е била нарушена и човекът е „отпаднал“ от прякото общение с Бога. И за да се възвърне към Бога, за да възстанови изгубената хармония, човек изминава пътя на историческото си съществуване. Този път му е даден чрез религията и той е за него път на духовно възрастване. В своята история човек има религията, в която той, макар и отдалечил се от Бога, никога не е напълно отделен от Него. Чрез своя живот в религията човекът не просто е, не просто съществува, а възраства, превъзможва себе си, имайки опора в Бога.

Религията е близка на човека и разбираема за него вероятно поради това, че на човешката природа е присъща религиозност. Можем да говорим за изначална религиозност на човека, за самата човешка природа като мислима единствено в отношение към Висша Реалност. В този смисъл може да се каже, че е едно и също човек да бъде човек по собствената си природа, според собственото си предназначение и да бъде религиозен. Изначалната религиозност на човека, т. е. съотносителността му с Висшата Реалност, дори не е зависима от това дали той участва, или не участва във видимите форми на култа в дадена религия. Възможно е мнозина да не съзнават тази изначална съотносителност на човека с Висшата Реалност, възможно е да решат, че човек е самодостатъчно същество, че религията не засяга неговата същинска природа. И при все това човек е по природата си религиозен в смисъл, че не може съществува, да живее и да мисли без отношение към Висшата Реалност.

Религията е, разбира се, не просто човешко дело, не просто продукт на човешкия дух. Човек живее тъкмо като човек – като живо и мислещо същество, като личност, в отношение с Реалност, по-висша от самия него. Той е действително човек благодарение

на съзнавана или несъзнавана от него, но неразкъсваема връзка между „тук“ и „отвъд“, между несъвършеното и съвършеното, между относителното и абсолютното, между смисловата и феноменалната сфера. Своето съществуване човек може да получи от друг човек, но не и същността си, не и самата своя човешка природа. И той се нуждае от това да се преклони пред съвършеното Същество, от което има същността си.

Всяка религия има свои идейни принципи, основни разбирания за съществуването и природата на Бога или на боговете, за възникването и смисъла на съществуването на света, за възникването и предназначението на човека, и изразява в специални ритуални действия и единството на човека със света. Съвършенството на човека предполага негова свързаност с Висшата Реалност и същевременно с другите хора и всяка религия разкрива специфични начини на такава свързаност с другите. В религиите, в които човек получава Откровение от Бога, се открояват истинни принципи на вярата, закрепени чрез догматични положения. По правило тези догматични положения изискват за пълното си разбиране съвършенство на човека, а не може да бъде съвършен отделният, изолираният от другите човек. За отделния човек, който в историческото си съществуване остава все още обособен от другите, който е все още недостигнал съвършеното двуединство на Бог и човек и който следователно все още не е проникнал от пълнотата на разбирането на дадените му в Откровението истини, догматичните положения остават символи на вярата.

В религията човек търси покой и този покой не означава неподвижност, а напротив – най-интензивно движение, защото тъкмо то е тъждествено на покоя. Човек, който се отдалечава от смисъла на религията, с това се отдалечава и от смисъла на този най-пълнокръвен, вечен живот. Обикновено в религиите този пределен покой, този най-интензивен живот се нарича блаженство.

Религията е двуединство на два пътя: път нагоре, от човека към божеството, и път надолу, от божеството към човека. Тя не би била възможна без това Бог (боговете) да проявяват себе си, да бъдат достъпни за общение. Ето защо религията е богочовешка сфера, сфера на общение между Бог и човек, на тяхното възсъединяване. И пределният смисъл на религията е Бог да живее у човека, а човек да живее в Бога. Движението на човека към този пределен смисъл на религията, към осъществяването на двуединството на Бог и човек започва с вярата и с приобщаването към религиозния живот, към култа в определена религия. Така неговата изначална религиозност намира своя израз, своята проява. Най-истинното и достоверно разбиране на религията е възможно чрез живото присъствие в нея, чрез участието в култа и чрез осъществяването на нейните принципи в отношенията към другите, в цялостното отношение на човека към света и към собствения си живот.

Всяка религия представлява пулсиращо цяло, в което можем да открием две необходимо свързани страни: теоретична и практическа, вяра и култ, признаване на съществуването на Бога и богопочитание. Могат да се посочат няколко най-съществени компонента, които присъстват във всяка религия, които са общи за всички религии:

- Вяра в съществуването на Бог (на богове), на свръхестествена Реалност. Вярата е необходим компонент на идейната страна на религията. Основанията на вярата се проявяват чрез разбиращ разум.
- Убеденост във възможността за общение с Бога (с боговете) и налични форми на такова общуване. Основава се на неотделимостта на човешката от божествената сфера, на участието на Бог (божествата) в живота на човека и света.
- Култ, или вътрешно съгласувана система от ритуални действия и поведение на човека, които водят човека към религиозната цел. В съдържанието си култът се определя от религиозните представи и религиозните идеи. Наличието на култ пра-

ви една религия жива и това различава религията от митологията. Заглъхне ли култът, остават само митологичните пластове на съзнанието.

- Религиозни преживявания, които се пораждат в религиозен опит (благочестие, благоговение, преклонение пред висшето Същество, любов към Него и към другите, чувства на радост, на умиротвореност, на просветленост, на вина, на покаяние).
- Религиозни представи – представи за Бога (боговете), за връзката между божествената сфера и света, между божествената сфера и човешката, за отношението между сакрално (свещено) и профанно (светско).
- Религиозни идеи, които се откриват най-често в теологичните пластове на религиозното съзнание и представляват теоретичен фундамент на цялото вероучение, формулирано в редица религии чрез догмати – истини на вярата.
- Митологичен разказ, устен или писмен.
- Етическо измерение, в което нравствените норми се разкриват като имащи божествена санкция и могат да бъдат дадени по различни начини – като неизменен Божи Закон (в юдаизма, в християнството, в исляма), като „предварителни“ нравствени предписания на митологичния разказ, като морално законодателство с изменящи се компоненти (напр. „Законите на Ману“ в индуизма), като предписания за ритуалната страна на религията (напр. в конфуцианството). На най-висшето си равнище етическото измерение на религията се изразява като духовна любов.
- „Материална“ страна на култа: свещени места, храмове, култови предмети. Удостоверява се от религиозното съзнание чрез ясно различаване на свещено от профанно.
- Религиозна група, която идентифицира себе си като субект на едни или други вярвания и култови действия, най-често единна като организация (Църква в християнството, сангха в будизма, умма в исляма и др.).

2. РЕЛИГИОЗНИЯТ СВЕТОГЛЕД

Религиозният светоглед представлява цялостно виждане и разбиране на света и човека във взаимоотношението им с Бога. Необходимо условие, за да разбираме светогледа именно като религиозен, е признаването на съществуването на Бог (на богове). Религиозният светоглед организира целия живот на човека, отношението му към себе си и към другите през призмата на отношението към реално съществуващия обект на религиозното почитание.

За разлика от философския светоглед, който е по характера си теоретичен, и за разлика от митологичния светоглед, който обхваща предтеоретичните пластове на съзнанието и на човешкото отношение към света, религиозният светоглед има две равнища: теоретично и всекидневно.

Теоретичното равнище се разкрива във вътрешно единни за дадена религия религиозни идеи и учения. Те обхващат следните сфери:

- *богословие (теология)* – учение за Бог, създаващ човека и света, поддържащ тяхното съществуване и възвеждащ ги към определена цел;
- *религиозна космология* – учение за света като създаден от Бог, като целесъобразно подредено и вътрешно йерархизирано цяло;
- *религиозна антропология* – учение за човека, създаден от Бог, в отношението му към Бога и през призмата на това отношение – учение и за свързаността му с другите;
- *религиозна аксиология* – религиозно учение за висшите ценности (благо, истина, красота);

- *сотериология* – учение за спасението (напр. учението за спасение в християнството, за освобождение в индийските религии, за безсмъртие на душата).

Всекидневното равнище на религиозния светоглед обхваща различни религиозни преживявания и религиозни представи и произтичащото от тях разбиране за света и човека в отношението им към обектите на религиозно почитание. Специфично религиозните представи могат да се разкриват откъм съдържанието си например като представи за произхода на боговете, т. е. теогонични представи (в политеистичните религии), за произхода на човека – антропогонични представи, за произхода на Космоса – космогонични представи; представи за отношенията между богове и хора и т. н.

Религиозният светоглед е вътрешно динамичен. Но върху него могат да оказват влияние и различни исторически обстоятелства, културни и социални фактори. Приемането на религиозния светоглед обаче може да се основава само на собствен религиозен опит.

3. Основни положения на религиозния опит

Религиозният опит е безусловно необходим компонент на религията и той има своя специфика, която го отличава от другите форми на човешкия опит. Формите на религиозния опит са многообразни и исторически изменчиви дори в границите на една религия в нейната история. Но можем да говорим за безусловни предпоставки на всеки религиозен опит, за основни негови положения или аксиоми. Те могат да ни дадат сигурен критерий за различаване на истинната религия от суеверието. Ето какви аксиоми на религиозния опит обосновава руският религиозен философ Иван Илин (1883–1954):

Субективност на религиозния опит. Религията е свързаност на две реалности – Бог и човек. Всеки човек е в тази свързаност своеобразен и неповторим, единствен по рода си в своята субективност. Никой не може да повтори човека във вярата му, в молитвата му, във възприемането на Бога, никой не може да го замени в личното преживяване. Религиозността на човека се изгражда по своеобразен начин и във всяко негово чувстване, съзнаване, мислене в религията той привнеса нещо уникално, нещо ново.

Духовност на религиозния опит. Най-главното у човека е духът, а той е силата на личностното самоутвърждаване, вярното възприемане на собствената личност в предстоене пред Бога. В религията човек изпитва своето достойнство и отговорност, своята жива воля за висше съвършенство. Ето защо тук възниква чувството за ранг – човек изпитва трепет и благоговение пред Бога, съзнава се в своето несъвършенство и активно се стреми към съвършенство. Религиозността на човека е духовна, а това означава действена любов към съвършения Бог.

Автономност на религиозния опит. Духовното Откровение, което идва от Бога, следва да бъде възприето от човека свободно и цялостно – чрез духовно съзерцание, любов и вяра. Религията е двустранно събитие, съ-действие, съ-участие, синергия (единение на духовни енергии) на Бог и човек. В нея човек трябва да е автономен, самостоятелно да определя и да насочва себе си към обективно по-добро. Недопустима е в религията хетерономия, т. е. друг да определя собствената ти вяра, воля, възгледи, любов.

Предметност на религиозния опит. Човек търси да се докосне до реално обективно съществуващо Божество и то е Предмет на неговите религиозни търсения и опит. Следва да се различава обективно съществуващо Божество от всевъзможните човешки фантазии и измислици на душата, да се търси живият Бог. Тази „предмет-

ност“, разбира се, е принципно различна от всяка сетивна предметност и не може да бъде дадена в псевдорелигиозни действия, в суеверия, в човешки жертвоприношения и др. Преживяването, мисленото в религията съдържание е свързано не само с религиозния акт, но и с религиозния Предмет, със Светинята.

Непосредственост на религиозния опит. Всеки човек има право лично да се обръща към Бога, всеки трябва да бъде „допуснат“ до Бога, а това предполага непосредственост на религиозния опит. Да, има посредници – пророците, светците, свещенослужителите, но тяхното посредничество е подчинено на главната цел на религията – непосредственото единение на човека с Бог. Човек обаче следва да се подготви за такова единение и това придава религиозния смисъл на човешкия живот. Религиозният метод във всяка религия го води по този път.

4. Типологии на религиите

Религиите могат да се типологизират (класифицират) по различни начини в зависимост от различни изходни принципи. Всяка типология има условен характер, защото налага някаква „схема“ на „прочита“ на религиите. Можем да разделим самите типологии на две групи: морфологични (според установеност на формата на религиите) и генеалогични (с оглед на еволюция на религията и преминаването ѝ през различни форми).

А. Морфологични типологии

1. Монотеистични и политеистични религии

Монотеистични са религиите, в които се признава съществуването на един Бог и Той е обект на почитание. По принцип в тези религии има повече или по-малко развити теологични учения. Разбира се, тук следва да посочим християнството, юдаизма и исляма.

Политеистични са религиите, в които хората вярват в много богове и ги почитат. Във всяка такава религия тези богове са „консолидирани“ в *пантеон* (подреденото множество на всички богове). Политеистични религии са античната гръцка и римска религия, религиите на Шумер и Вавилон, древните религии на германи, келти, славяни, май, ацтеки и др.

Междинни религии. Независимо от разбирането за съществуване на добро и зло божество в зороастризма, следва да открием тук тенденцията към монотеизъм, доколкото творчески функции и вечно съществуване има благият бог Ахура Мазда. Условно монотеистичен е сикхизмът, формиран чрез синтез на индуизъм и ислям. Специфично е мястото на индуизма като хенотеистична религия (от гр. дума *hen* – едно; вж. *Индуизмът в неговата история*).

2. Откровени и естествени религии

В зависимост от това дали религиите се основават или не на свръхестествено откровение, на откровено Божие Слово, те се разделят на откровени и естествени. *Откровени религии* са християнството, юдаизмът, ислямът. В християнството сам Бог се разкрива на човека в боговъплъщението, свръхестествено Откровение от личностен Бог е дадено в боговъдъхновени книги чрез пророци, евангелисти и апостоли. Чрез боговъдъхновени пророци получават свръхестествено Откровение от „скрития“ Бог Яхве (Саваот) юдеите. Мюсюлманите получават чрез пророк Мохамед откровена Книга.

Като *естествени* се определят всички религии, които не се позовават на свръхестествено откровено слово, записано в свещени книги. Такива са древната гръцка и древната римска религия, древните религии на Египет и Месопотамия, китайските религии и други по принцип политеистични религии.

3. Световни и национални религии

Типологизирането на религиите на световни и национални се появява в религиозна-нието от края на XIX в. Това е обяснимо – прилагането на типологичния подход тук предполага „кристализиране“ на смисъла на понятието „национално“, както и изясняване на основанията за съпоставяне и различаване на „национално“ от „световно“ в сферата на религията и културата. Най-примитивният подход тук би бил да преценяваме религиите като световни и национални според мащаба на тяхната разпространеност.

Като *световни* се определят три религии: *будизъм, християнство и ислям*. Действително те са и най-широко разпространените днес. Но основанията те да бъдат определяни като световни религии е тяхната универсалистка насоченост. И в трите религии религиозните усилия са насочени към цел, която надхвърля всички локални, расови, етнически, национални ограничения.

Религиите, които биват определяни като *национални*, са свързани с определена идентичност, консолидираща вярващите като нация. Характеристиката „националност“ описва партикуларен и по-скоро външен за религията признак (за разлика от характеристиката „световна“, който описва универсализма на една религия). Тази партикуларна характеристика се придава на религията в контекста на нейното социално и политическо функциониране с оглед на запазване на целостта на дадена етнорелигиозна общност, която цялост в подобни случаи се обвързва с националното единство и идентичност. Като национални религии функционират юдаизмът, индуизмът, сикхизмът, шинтоизмът и др.

Б. Генеалогични типологии

В основанията на такова типологизиране е заложено разбирането за еволюция на религията към нейна висша форма, която се „взема“ в качеството на отправна точка. Във философията на религията в системен вид такова развитие на религията е представено от Хегел. От непосредственост, в която духовното се разкрива и изразява като природно (естествено), религията преминава през процес на обособяване на духовното от природното, противопоставянето им, за да достигне до религия на духовната индивидуалност и на най-висшия стадий на развитието си – до абсолютната религия, в която се осъществява самото понятие религия, като достига до конкретно единство на идеално и реално. Това развитие на религията преминава според Хегел през три стадия.

I. Естествена религия.

1. Непосредствена религия.

1. 1. Магизъм.

2. Религия на раздвояване на съзнанието в себе си.

2. 1. Китайска религия, или религия на мярата.

2. 2. Религия на фантазията (индуизъм).

2. 3. Религия на битието в самото себе си (будизъм).

3. Естествена религия на стадия на преход към религията на свободата.

3. 1. Религия на доброто или светлината (зороастризм).

3. 2. Религия на страданието (сирийска, финикийска).

3. 3. Религия на загадката (египетска).

II. Религия на духовната индивидуалност.

1. Религия на възвишеното (юдаизъм).

2. Религия на красотата (антична гръцка).

3. Религия на разсъдъка или целесъобразността (антична римска).

III. Абсолютна религия (християнство).

На основата на разкриване на типове религиозност в посока към утвърждаване на етически характер на религията социологът Макс Вебер очертава контурите на типология, построена на генеалогичен принцип. В развитието си към най-висшата форма той представя религиите така:

1. Магически.
2. Култови, или ритуални: това са предимно жречески религии, в които се систематизира религиозното мислене и се „поддържа“ пантеон.
3. Религии на закона: в тях религиозните норми се задават външно, предимно като забрани (напр. в юдаизма).
4. Етически религии, или религии на спасението: в тях религиозните норми са самоценни и човекът активно се стреми към религиозната цел (типична такава религия е християнството).

ВЪПРОСИ И ЗАДАЧИ

1. Избройте компонентите, които според вас следва да съдържа една религия, като записвате веднага. Обобщете резултатите.
2. Анализирайте компонентите на религиозния светоглед. По какво да различим религиозния светоглед от нерелигиозния?
3. Анализирайте основните положения на религиозния опит.
4. По какви признаци различаваме: монотеистични и политеистични, откровени и естествени, национални и световни религии?

ТЕКСТОВЕ ЗА ДИСКУСИЯ

„За да утвърждава своеобразната си природа, религията следва да има свой особен орган. Религиозното преживяване следва качествено да се отличава от сходните и сближаващи се с него области на живот на духа. Религията следва да има сякаш своя собствена логика, да установява собствената си достоверност (както я има, да речем, чувството за прекрасното, органът на естетическото възприятие), тя следва да има окото на духовното виждане, прозиращо във висшата действителност, недостъпна нито за умственото, нито за физическото око. Религиозното преживяване прави достоверна за човека реалността на друг, божествен свят не с това, че доказва неговото съществуване или с различни доводи убеждава в необходимостта на последното, а с това, че го свързва в жива, непосредствена връзка с религиозната действителност, *показва* му я. На истински религиозен път се намира само онзи човек, който по своя жизнен път реално се е срещнал с божеството, когато то е застигнало, върху когото се е изляла неговата превъзможваща сила. Религиозният опит в своята непосредственост не е нито научен, нито философски, нито естетически, нито етически и също както не можем с ум да

познаем красотата (а можем само да помислим за нея), така мисълта ни дава само бледа представа за изгарящия огън на религиозното преживяване. За да постигнем религията, за да познаем *specificum*-а на религиозното в неговото своеобразие, е нужно да изучаваме живота на онези, които са *гении* в религията.(...) Животът на светците, на подвижниците, на пророците, на основателите на религии и живите паметници на религиите: писмеността, култът, обичаят, с една дума, това, което можем да наречем *феноменология* на религията – ето кое, наред с личния опит на всекиго, въвежда в познанието в областта на религията по-вярно, отколкото абстрактното философстване за нея...”

*(Сергей Булгаков. Свет невечерний. Созерцания и умозрения.
М., 1994, с. 12–13)*

ТЕОРЕТИЧНОТО ПОЗНАНИЕ НА РЕЛИГИЯТА

Какви са нашите възможности да познаем религията, да проникнем в смисъла ѝ, в конкретното ѝ съществуване? С други думи, как и в какви форми е възможно знание за религията? Преди всичко следва да се спрем на онази област на знанието, която представлява основен компонент на религиозните учения, която е най-интимно близка до живота на самите религии и се откроява в тях като висш идеен „пласт“: това е, разбира се, богословието.

Богословие

Терминът „богословие“ („теология“) произлиза от гръцките думи Theos (Бог) и logos (слово, истинно слово). Не би било възможно богословие като система без Словото на Бога, без разкриващо се в слово Божие Откровение. В най-автентичен смисъл богословието е присъщо на християнската религия, защото именно в нея в пълнота се саморазкрива Логосът – Словото, тъждествено на Смисъла. Нашето слово би било чуждо и външно на смисъла си, ако в него не присъстваше Логосът. Християнското богословие като системно знание се гради на основата на реалността на даденото като Откровение слово – възплътеният Бог Слово, словото в Свещеното Писание (свръхестествено Откровение). То гради своите конструкции, разбира се, и върху тълкуванията на текстовете на Писанието, върху всичко, което е завещано от светите отци и учители на Църквата. Освен разбирането на религията от богословска гледна точка като дадена чрез свръхестествено Откровение (супранатурализъм) се разработват и богословски учения, според които е важно да се отчита и историческото развитие на религията (историческа школа). Богословието има области на системно знание (напр. догматично, нравствено), в които към религията се подхожда от по-диференцирани изследователски позиции.

За да бъде възможно богословие като система, необходимо е да се споделят позициите на теизма. Теизмът предполага разбиране за участие на Бога в живота на света, на човека, за живо присъствие на Бога в мисълта на човека (като идея за Бога).

С основание може да се говори за теология и в юдаизма, в исляма. Теологични учения се развиват в индуизма, в будизма, в сикхизма и др. Теологията винаги се разработва в „границите“ на една или друга религия и в този смисъл е основа на вероучението в определена религия. Ето защо говорим за християнска, юдейска, ислямска, индуистка теология. Всяка теология подхожда към религията от определените конфесионални (вероизповедни) позиции – богославие.



Какви други подходи към религията са възможни освен теологичния? Все повече придобива популярност понятието „**наука за религията**“. Науката за религията включва знание за същността на религията, а такова знание може да ни даде философията на религията, и знание за съществуването на религиите, каквото може да ни даде историята на религиите. Свързващо звено между философията и историята на религиите е феноменологията на религията, която изследва религиозните феномени.

Философия на религията

Философията на религията има за свой основен предмет същността на религията (идеята или понятието за религия) и необходимото съществуване на религията. Тук системното знание се развива в две основни направления: философска теология и философско религиознание. Философската теология разглежда философските учения за битието на Бога, за качествата (съвършенствата) на Бога, за отношението между Бог и свят, Бог и човек. И тук е принципно важна теистичната позиция. Тази позиция прави възможни доказателствата за битието на Бога – централен проблем на философията на религията. Фундаментално сред тях е онтологичното доказателство, при което чрез идеята за Бога като максимално съвършено актуално-безкрайно Същество се съзира Неговата реалност. Предмет на специален интерес са и телеологичното (от целта, вложена във всичко съществуващо), космологичното (от подредеността на космоса), антропологичното (от онтологичната природа на човека) доказателство за битието на Бога.

Освен теизма във философията на религията откриваме и деистични позиции, според които Бог, създал света, не участва в неговия живот (напр. Епикур, Юм, Кант и др.). Логично следствие на деизма е да считаме, че Бог не живее в мисълта ни и тогава за философията не остава друго, освен да изследва религията чрез „естествен“ разум, който се редуцира до разсъдък. Възможностите на една философия на религията от чисто рационалистични (разсъдъчни) позиции, както и да се разбират те, не са много. Не дава много тук и чисто ирационалистичната ориентация, при която е налице рязко обособяване на разум от вяра. И „чистият“ рационализъм, и ирационализмът водят до парадоксалното обособяване на „Бог на философите“ и „Бог на Авраам, Исаак и Иаков“ (т. е. живия Бог на вярващите). Принципно важна задача на философията на религията е да преодолее тази необоснована дистанция – необоснована, защото без живото присъствие на Логоса в мисълта ни не би била възможна самата философия. Можем да се вслушаме в християнското послание – Логосът е Премъдрост (Sophia) за нас и възможност за любов към мъдростта (т. е. за философия), или пък в Платон, в св. Григорий Богослов, в св. Йоан Дамаскин – философията е божествена наука, наука за божествените и човешките неща.

Философското религиознание има за свой предмет религията в нейната същност и в нейните екзистенциални измерения. Важни са тук проблемите за религиозното съзнание, за религиозния език и по-специално за религиозния символ, за религиозния опит и критериите за неговата валидност, за положението на човека в религиите, за етическите измерения на религиите, за осмислянето на основанията на религиозния култ и т. н.

Философските проблеми на религията са разработвани във всички епохи и във всички духовни традиции – в античната, в средновековната, в новоевропейската философия, в индийската, в китайската, в ислямската философия. Мощен гласък на съвременната философия на религията дават трудовете на Фр. Шлаермахер, Им. Кант, Г. Хегел, Фр. Шелинг. Понастоящем активно се развива и аналитичната философия на религията, която продължава определена линия на средновековната схоластика: философската проблематика да се разглежда без позоваване на Откровението.

История на религиите

Историята на религиите се утвърждава като наука в контекста на историята на културата и предпоставя възглед за историята, различен от представянето само на официалната политическа история. Вниманието на историка на религиите следва да е

насочено и към непосредствения религиозен живот на хората, към техните религиозни преживявания и мотиви за определено поведение, а това изисква изследване, анализиране и съпоставка на множество факти и документи. Този общ за историята на културата подход е валиден и за историята на религиите. Необходимо е натрупването на много емпиричен материал, за да можем да съдим за религиозния живот на хората в различни епохи, за смисъла, който те влагат в религиозните актове. Такава история трудно може да се „прави“ от дистанция, необходимо е проникване в спецификата на религиите, а това означава разбиращо историческо познание, или, по думите на историка на религиите Мирча Елиаде, следва да се проникне в собствената отправна система на другата религия. Докато философът се интересува основно от същността на религията и необходимото ѝ съществуване, то историкът насочва вниманието си към фактическото съществуване на религиите със съпътстващите това съществуване случайности.

Феноменология на религията

Феноменологията на религията има за свой обект религиозните феномени. Феномен (от гр. глагол *φαίνομαι* – явявам се) е това, което се явява и което говори само за себе си. Феноменологичният подход в изследването на религията се опира на общите принципи на философската феноменология, както и на херменевтиката. Религиозният феномен може да бъде описван и разбран, но не и обясняван (ето защо има „въздържане от съждение“ – „епохе“). Той се открива в религиозния опит и не може да бъде сведен към нищо друго, не може да бъде открит в никаква друга форма на човешкия опит. В него може да се проникне чрез „емоционална интуиция“, чрез вчувстване (емпатия), в което той се саморазкрива. Феноменологията следва да проникне в религиозния феномен като в непосредствен носител на смисъл, в смисъла на духовното общение на хората, на единството на техните религиозни представи и идеи, на тяхното религиозно поведение.

Според Жерар ван дер Леув (1890–1950) феноменологичната нагласа не би могла да се осъществява без любов и без разбиране. Самите ние се разбираме един друго в Бога. Предметът на феноменологичното познание може да бъде отнесен към символиката на „земята“: тук религиозният феномен е „у дома си“. Но се изисква да проникнем с любов в онова, което е различно от всичко непосредствено природно (отвъд всичко натуралистично) и което се саморазкрива в нашия религиозен опит. Предмет на феноменологията на религията според него е вътрешната структура на религиозния феномен.

Феноменологията на религията, посочва Мирча Елиаде (1907–1986), следва да започне изследванията си, като разграничи „сакрално“ (свещено) от „профанно“ (това, което е налице като наш всекидневен опит). Човек съзнава свещеното именно защото то се проявява, при това като нещо напълно различно от профанното. Елементарната форма на религиозния феномен Елиаде нарича „йерофания“ – нещо свещено, което се показва пред нас. Вниманието му е насочено към изследване на многообразието на йерофаниите (свещеното се проявява в дърво, в камък, в текст, в музика, в различни предмети на култа и култови действия) и на тяхната историческа изменчивост. Йерофанията продължава своя живот в различни символи: например лунната йерофания присъства във всички лунарни символи (сърп, полумесец, лунарни животни). М. Елиаде класифицира най-широко присъстващите във всички религии йерофании заедно със съответните им групи символи така: небесна, слънчева, лунна, водна, земна

йерофания, свещени камъни, свещени растения, йерофании в земеделските култове, свещено пространство (проявяващо се в храм, в дворец, в „Център на света“), свещено време (което се разкрива според него като вечно възвръщане – възстановяване на началото в циклите на религиозния календар и в митологиите).

Както Жерар ван дер Леув, така и Елиаде са повлияни от разбирането на немския изследовател Рудолф Ото за Святото като „абсолютно Другото“, което привлича, но и предизвиква „страх“, може да бъде „гневливо“ (както Бог в Стария Завет). Но в искреността на религиозния опит Святото, което ни се е струвало „съвсем Друго“, толкова далечно от нас и дори предизвикващо у нас „боязън“, се открива като най-силно привличащото ни, най-близкото до нас – по-близо дори от нас самите. Священото, за разлика от Святото, не се отнася непременно до висша личностна реалност, до личностен Бог. Но в явяването си чрез йерофанията священото предизвиква, установява М. Елиаде, също така двойко отношение към себе си: едновременно привличане и боязън.



За разлика от посочените подходи към религията в теологията, философията, историята и феноменологията на религията, има и група науки за религията, насочени в изследванията си основно към човека с неговата психика, поведение и социално действие, по отношение на които религията се разглежда като производна.

Психология на религията

Психологията на религията, оформила се като наука в края на XIX в., търси корените на религията в психиката на човека – индивидуалната или колективната. Според повечето психолози на религията корените на религията са в емоционалната сфера на човека, някои отдават приоритет на волевата сфера.

В книгата си „Многообразие на религиозния опит“ Уилям Джеймс (1842–1910) посочва, че религията се опира на чувствата, на личния ни емоционален опит, непроницаем за рационалистичните подходи. Това, което наричаме „религиозни чувства“, са общите ни емоционални преживявания, но насочени към специфичните обекти в религията. Изпитваме такива чувства като благоговеен трепет, срам или страх, любов или зависимост и т. н. Но религията придава особено очарование на любовта, особен оттенък на надеждата, на честолюбието, дори на ненавистта, като възвисява до възторжено настроение, до тържественост, защото само в религията откриваме абсолютното и вечно блаженство – именно това трябва да обозначава за нас думата „религия“.

На особеностите на индивидуалната психика се опира и австрийският психиатър Зигмунд Фройд (1856–1939), за да представи религиозното отношение като производно от психичното. Изходна позиция на Фройд е представянето на тричастната структура на психичната личност: Аз, Свърх-аз и То. От дълбинното подсъзнателно – „То“ – кристализира самата религия. В основата на тази „дълбинна психология“ на религията лежи представата за „убийство“ на бащата на първобитна орда и превръщането му в тотем. В пластове на подсъзнателното остава изтласкано амбивалентно чувство и отношение към бащата: страх и почителност, ненавист и любов. Те са в основата на т. нар. Едипов комплекс. Така както този комплекс се изявява във влечение към майката и амбивалентното отношение на момчето към бащата в семейството, така той намира израз и в религията, която носи в себе си нещо от „детския“ стадий и детските страхове на човека и човечеството. Нормите на общността са причина тези отноше-

ния да бъдат „изтласкани“ в подсъзнанието. А подсъзнанието – „То“ – е носителят на неизчерпаема психична енергия, която понякога намира израз в невротични симптоми. Но то може да сублимира в социално приемливи форми в културата и религията е именно такава форма. Така религията се оказва продукт на невротичните състояния на психиката – индивидуалната и колективната. Монотеистичната религия е възникнала, смята Фройд, по подобие на тотемизма: евреите обожествяват Моисей, който е според Фройд египтянин (привърженик на школа, която изповядва монотеизма от времето на реформата на фараон Ехнатон) и когото са „убили“, за да заемат „мястото“ му. Подобно „обяснение“ на религията дава естествено сериозни поводи за критика.

Карл Густав Юнг (1875–1961) насочва вниманието си към първообразците (архетиповете) на „колективното безсъзнателно“, към психиката на рода. Юнг започва изследванията си от наблюдение на сънищата: в тях той открива устойчиви образи, предшествващи всяка форма на рационално мислене. Можем да ги открием и във виденията при халюцинации или в мистичен екстаз и за Юнг е безспорна тяхната вроденост у всеки човек (например мъдър старец, Анима като Световната душа, Анимус и др.) Дълбоко в колективната психика Юнг открива архетип на Бога и универсалното му присъствие във всяка душа прави идеята за Бога психично достоверна. Този най-дълбинен архетип е според Юнг „само по себе си“, сама по себе си висша реалност (Святото), но тя е само психично достоверна за нас – както Атман при индийците или както християнското „Бог вътре в нас“. Не можем според него рационално да докажем съществуването на Бога, но можем да се опрем на психичната достоверност, за да признаем основанията на съществуването на религията. Така религията се оказва производна от колективното безсъзнателно. Светът на символите (сетивно-свръхсетивен израз на архетипа), който живее в митологиите, религиите и в другите форми на културата, ни представя път за проникване в „Святото“, скрито в дълбинното подсъзнателно, и символите са „защитна бариера“ пред огромната енергия на това подсъзнателно. Затова религиите, които пазят свят смисъла на символите си чрез традицията, имат според Юнг приоритет – ето защо той подхожда по-критично към протестанството и отдава предпочитание в това отношение например на католицизма. Би настъпила гибел за човечеството, ако изгубим символното знание, което единствено ни разкрива опита от Святото.

Социология на религията

Социологията на религията разглежда религията като производна от някакъв тип социална свързаност и социален опит. Френският социолог Емил Дюркем (1858–1917) в книгата си „Елементарни форми на религиозния опит“, изхождайки от изследване на тотемистични вярвания при австралийски племена, формулира възгледа за тъждественост на тотема (взет в аспекта на отношението на даден род към него) и единството на рода. Оттук Дюркем прави извода, че свещеното изобщо и социалната общност са тъждествени. За социолога религията представлява интерес според Дюркем в качеството си на социален факт. В нея откриваме, както във всеки социален факт, единство на вярвания на група хора, единство на начина им на съвместен живот. Социалните форми, в които съществува това единство, намираме вече готови; за нас те стават „среда“ на социалния ни живот, дадена ни по външен начин. Следва да различаваме „свещено“ от „профанно“. В социалните форми можем да разчетем как свещеното намира израз в профанното, т. е. във всекидневния ни живот. Именно във все-

кидневния си живот, водени от различни интереси и желания, ние създаваме идеален модел на желаното, идеални норми – това е в собствен смисъл самото свещено в неговото присъствие в света. Така свещеното и самата религия се оказват породени от социалните отношения – като идеален модел на желаната форма на тези отношения.

Най-съществен принос за обосноваване на социологията на религията в качеството на наука има немският социолог Макс Вебер (1864–1920). В своята „Социология на религията“ той поставя като главен предмет на социологически интерес социалното действие. Предназначението на религията е да внася ред, рационалност в ирационалния хаос на всекидневието, да стимулира за действие. Пасивната, страдателна позиция на човека не може да бъде универсален „обяснителен“ модел за възникването на религията. Последната цел на религията – спасението – изисква активно отношение на човека, а той не би бил активен, ако не открие света като имащ етически смисъл. Тази необходимост на човека – да схване света като единен рационално подреден космос – е в основата на възникването на религията според Вебер. Най-голямата заслуга на религията е, смята той, че формира морални понятия (добро, справедливост) и стимулира хората да действат с оглед на етическите норми. И най-висшата религия е според него етическата. Виждайки такава религия в протестантството, Вебер твърди, че със своите изисквания за самоконтрол, за аскетичен труд тази религия създава условия за зараждането на самия дух на капитализма и обяснява икономическата ефективност на труда, разбираан като своеобразна „аскеза“.

Културна антропология на религията

Културната антропология на религията се утвърждава като специална наука на основата на антропологични и етнологични изследвания предимно на примитивни вярвания при различни племена. Начало на тази изследователска традиция полага английският етнолог и културантрополог Едуард Тейлър (1832–1917) с книгата „Първобитната култура“. Тейлър търси източника на религията в самата природа на човека, на човешката душа. Той, както и Джеймс Фрейзър (1854–1941), автор на „Златната клонка“, на „Фолклорът в Стария Завет“, и други изследователи извършват огромна дейност по събиране и анализиране на данни за първоначални вярвания и проявяват изключително внимание към фолклора. По-късните културантрополози насочват вниманието си по-определено към разкриване на религията като феномен на културата. Религията се осмисля като компонент на културата, а човекът – като творец на културни и в частност на религиозни феномени. Според Бронислав Малиновски (1884–1942) например културата функционира като цяло от взаимно допълващи се компоненти. Религията, за разлика от науката, както и за разлика от магията, се интересува от най-дълбоките проблеми на човешкото битие, ето защо тя не може да бъде заменена в цялото на културата от нищо друго. Самите изследвания на религията, счита той, трябва да се провеждат чрез „потаяне“ в средата, в която живеят вярващите – така Малиновски формулира необходимостта от „полеви изследвания“, т. е. от непосредствени наблюдения на изследователя, възможни само ако той живее сред вярващите, които изследва.

ВЪПРОСИ И ЗАДАЧИ

1. *Анализирайте основните характеристики на различните подходи към религията, като търсите сходното и различното в тях.*
2. *Посочете важни според вас въпроси, които трябва да се разработват в трите сфери: философия, история и феноменология на религията. Обобщете резултатите, като съставите изследователски проекти за трите сфери.*
3. *Ролева игра „Ако аз съм ти...“.*
Нека някой от вас „заеме“ позицията на социолог на религията, друг – на психолог на религията, трети – на културантрополог на религията. Проведете дискусия, като търсите аргументи в защита на собствената си гледна точка.

ТЕКСТОВЕ ЗА ДИСКУСИЯ

„Преди всичко е необходимо изобщо да напомним в какво се заключава **предметът** на философията на религията и каква е нашата **представа** за религията. Знаем, че в религията ние се отделяме от всичко времево; че религията – това е сфера на нашето съзнание, в която са решени всички загадки на мирозданието, отстранени са всички противоречия на дълбоката мисъл, стихва цялата болка на чувството; че тя е сфера на вечната истина, на вечния покой, на вечния мир. Човек е човек благодарение на мисълта като такава, на конкретната мисъл или, по-точно, на това, че той е дух; в качеството си на дух човек създава науката в цялото ѝ многообразие, изкуството, интересите на политическия живот, отношенията, свързани с неговата свобода, с неговата воля. Но всички тези многообразни форми и цялото сложно преплитане на човешките отношения, действия, наслаждения, всичко това, което човек цени и почита, в което той вижда своето щастие, слава и гордост – всичко това намира своето висше осъществяване в религията, в мисълта, в съзнанието, в чувството за Бог. Затова Бог е началото и краят на всичко. Всичко произлиза от тази точка и всичко се възвръща към нея; Бог е онова средоточие, което внася живот във всичко, одухотворява и одушевява всички форми на живота, като запазва тяхното съществуване. В религията човек поставя себе си в определено отношение към това средоточие и то поглъща всички други негови отношения; и така той сам се възвисява на висшата степен на съзнанието, в сферата, която е свободна от всяко съотнасяне с друго, напълно самодостатъчна, безусловна, свободна и е крайна цел на самата себе си. Затова религията като потапяне в тази крайна цел е напълно свободна и е самоцел, понеже към тази крайна цел се възвръщат всички други цели и онова, което преди е имало значение за себе си, изчезва в нея.“

*(Георг Хегел. Философия на религията.
Въведение. Т. 1. М., 1976, с. 205–206)*

„Вратата в Бога принадлежи към най-дълбоките, тайнствени и духовно-драгоценни състояния на човека. Това е благодатно преживяване на великата душевно-художествена ценност и на жизнена сила, което трябва да ценим, което трябва да

пазим и към което не следва да подхождаме, като умничим и произволничим. Това обаче не означава, че същинската вяра се страхува от разума, от неговата внимателност, от неговите съмнения, от неговите въпроси и от неговата прозорливост. Истинската вяра е сама по себе си вече разумна, а не безразумна и не противоразумна, и затова внимателността на разума е включена в нея, и съмненията на разума в нея са преодолени, и въпросите на разума не я затрудняват, и прозорливостта на разума я радва и я утешава. Разумът се отличава от разсъдъка именно по това, че не се простира в абстрактни логически построения, а съзерцава предметно, като се опира на духовния опит и не напуска неговата сфера. Религиозният опит се нуждае от разума заради своето очистване, заради трезвението си, за да се предпази от аутизъм (т. е. от преобладаването на субективно-личното над обективно-предметното) и от съблазните. Вярата дава на разума мярата на дълбината, любовта и окончателността; а разумът дава на вярата енергията на чистотата, на очевидността и предметността. Разумът, разрушаващ вярата, е не разум, а плосък разсъдък; вяра, която въстава против разума, не е вяра, а страхливо и блудкаво суеверие. Така философията на религията се създава именно от вярващия разум и при това на основанието на разумна вяра.“

(Иван Ильин. Аксиомы религиозного опыта. Париж–Москва, 1993, с. 119)

С КАКВО ЗАПОЧВА РЕЛИГИЯТА?

Можем да класифицираме концепциите за произхода и началото на религията в две групи според това дали те се основават на разбирането за преход в религията от множественост към единност или пък, обратно, от единност към множественост. При първия подход теориите полагат началото на религията в множество кристализиращи от предрелигиозни представи и преживявания религиозни вярвания, които постепенно се консолидират в единство до предел – до възникването на монотеистичните религии. С други думи, първият подход предполага в самите религии преход от многобожие към еднобожие. При втория подход се предполага, че всички религии имат един общ корен в единна религия и логичното движение в духовната история е от едно към множествено – то е и основанието на реалното омножествяване на религията в нейната история, а множеството религии регресират към форми на магизъм, анимизъм, фетишизъм.

Концепциите, които се придържат към първия подход, са няколко и могат да се класифицират в зависимост от това как се идентифицират от изследователите първоначалните форми на вярвания и култови практики. Общата нишка, която свързва тези теории, е валидното за всички тях твърсене на „минимум религия“, на някаква елементарна форма, от която кристализира религията като културен феномен.

1. Мит и религия

Митологична теория за произхода на религията

В литературата се установява митологична теория за произхода на религията. Тази теория следва известни от XIX в. митологични обяснения на произхода на религията и придобива популярност в резултат на подчертан интерес към античната гръцка и римска митология и религия, към митологичните представи на древните германи, индийци и т. н. Според Братя Грим, Вилхелм Шварц и др. обожествяването на космически тела, на природни явления постепенно генерира култ към тях и така води до появата на религия. В подкрепа на подобен възглед се оказват и по-късни изследвания на митове и вярвания на американски и африкански народи, на народи от Австралия и Океания. Подобна теория не би могла да обясни произхода на откровените религии, както не би била приложима например за обяснение на произхода на будизма като религия.

Митът като светогледен и културен феномен

Очевидно е, че всяка религия има свои митологични пластове. Доколкото религията е светогледен и културен феномен, който е в корелация с историчното битие на човека, с неговата екзистенция във времето, то митът се различава от религията преди всичко по това, че разкрива светоглед, необвързан с историчността на човешкото съществуване, а представя картина на вечно възвръщане към началото в циклично време. Митът може да се разглежда като форма на светоглед, в който са вътрешно съгласувани представите на хората, техните преживявания и отношения към света, но в него вече не е налице култ. И тъй като е очевидно, че митологиите са важен компонент на съзнанието във всяка култура, то следва да считаме, че митовете са родени в някакъв съществуващ, макар и вече заглъхнал култ.

Mum (mythos) в буквалното си значение е сказание, предание. И е в този смисъл слово, което, за разлика от епоса, е мислено не откъм външната си страна, не толкова откъм изказа, колкото откъм вътрешната си, съдържателна страна. Митовете са вът-

решно единни сказания за боговете и техния произход, за Вселената и нейния произход, за човека в неговия произход и свързаност с божествената сфера и др. Митът не предлага обяснения за всичко това, той представя образци. В тези образци се съдържат истини, осветени със санкцията на божественото, от тези образци се черпят норми на действията и поведението на хората. За митологичното мислене митът е абсолютна истина, защото той разказва, пише Мирча Елиаде, свещена история, свръхестествено откровено събитие, случило се „в зората на Великото време“, в свещеното време на началото (*in illo tempore* – „във време оно“). Митът е истински и свещен и се превръща в образец за живота и поведението на човека, ето защо става повторям. Повтаряният образец, примерът, служи за това да оправдае всички човешки дела.

В мита намира израз цялостното отношение на човека към божествената сфера, към света и към самия себе си. Ето защо можем да считаме мита за такава първоначална форма на светоглед и универсален образец на поведение, в която се изразява в пълнота духовният живот на човека.



Събиране на боговете (от ляво на дясно: Хера, Хермес, Атина, Зевс, Ганимед, Хестия, Афродита, Арес). Червено-фигурна керамика, ок. 510 г. пр. Р. Хр.

Самото митологично мислене е символно, има своя собствена логика, различаваща се от логиката на рационалното мислене. Това позволява митологичното мислене да проникне отвъд формалната противоречивост, в сферата на съпадението на противоположностите. Мирча Елиаде подчертава, че митът е сфера на съпадение на противоположностите (*coincidentia oppositorum*): той разкрива онази дълбина на божеството, в която то може да се види едновременно като безкрайно далечно и плащещо и като безкрайно близко и благодетелно, едновременно като създател и рушител, едновременно като държащо в себе си „началото“ и „края“ на човешкия живот – нишките на живота и смъртта. Митът е сфера на съпадението на противоположностите, защото природата му е символна – в него се синтезират в едно обективна и субективна страна, божествено и човешко.

Митът, както подчертава философът Алексей Лосев, няма обяснителни функции, той изобщо няма никакви специфично познавателни цели. Митът представлява непосредствено съпадение на обща идея и сетивен образ, в него са неразделни идеалното и вещественото, вследствие на което в него се проявява специфичната за него стихия на чудесното. Митологичното слово е поетично и синтетично, за разлика от научното

слово, в което се изразява понятийната мисъл. Митологичното слово е синтезирано в името, в смисъла и силата на името. Мисъл, въображение и магическа сила на името са слети в митологичното мислене и създават формата на **МИТОЛОГИЧНИЯ СВЕТОГЛЕД**.

Митология

По своето съдържание митовите са различни и са обединени в единен комплекс, намират се помежду си в съгласуваност в рамките на една **митология**. Ето защо с основание можем да говорим за такива единни митологични комплекси като египетска митология, антична гръцка или римска митология, християнска митология, будистка митология, ислямска митология и т. н. Можем да приведем една приблизителна картина на класификация на основни групи митове според съдържанието им:

- **теогонични митове**, или митове за произхода на боговете: такива са например митовите, представени в „Теогония“ на Хезиод за пораждането на боговете от първоначален Хаос и Нощ; в египетската митология за произхода на боговете (на „божествената девятка“) от първоначален (примордиален) хаос – Нун; в древната индийска митология (напр. във ведическия „Химн на творението“) и т. н.;
- **космогонични митове**, или митове за възникването на света: например митовите за сътворението на света или за демиургията (оформянето на първоначална хаотична материя от Демиург); универсалният мит за пораждането на света от яйце (от зародиш, който в себе си съдържа потенцицията за всички бъдещи форми); митовите за възникване на света чрез разчленяване на първоначален андрогин;
- **антропогонични митове**, или митове за възникването на човека: например библейският мит за сътворението на Адам и Ева, съответно на Адем и Хава в Корана; митовите за сътворението на човека като първоначално андрогинно същество, примитивните митове за възникване на човека от животно, за оформянето му от глина и др.;
- **митове за свръхестествено зачатие и чудесно рождение**: в определяните като „митологични“ по произхода си религии има редица такива митологеми, например за зачатията на Леда от Зевс като лебед, на Даная от „златен дъжд“, за зачатията на Изида от вече неживия Озирис и рождението на Хор, за раждането на Афродита от морска пяна, на Атина от главата на Зевс; за свръхестественото зачатие на Кришна и др.; но ще срещнем подобни „вторични“ митологеми, отнесени и към исторически реални личности, каквито са основателят на будизма Сидхарта Гаутама (Буда), заченат от символизиращ чистотата и мъдростта бял слон, или пък за основоположника на мистичния даоизъм Лаодзъ, заченат според мита от падаща звезда. Представите за непорочно зачатие на Иисус Христос също могат да бъдат митологично тълкувани, при все че се отличават от посочените митологични представи и в християнството те са свързани с догматични положения.
- **митове за умиращ и възраждащ се бог**: такива са митовите за финикийския бог Адонис; за шумеро-вавилонския бог Думузи (Тамуз); за възраждащия се след разкъсването му от Сет египетски бог Озирис, за разтерзания от титаните и раждащ се отново Дионис;
- **митове за смъртта на божеството**: типичен в това отношение е германо-скандинавският мит за смъртта на върховния бог Один (в по-древния германски вариант Вотан);
- **соларни митове**: слънцето в тези митове е източник на живот и оплодител и е по принцип „син“ на висш, небесен (ураничен) бог. Соларизират се божества като Ра, Атон, Митра и др.; понякога през призмата на соларния мит се разказва за живота на божеството – напр. мит за Кришна; привържениците на „митологичната школа“

в интерпретацията на религиите са склонни да тълкуват живота на Буда и дори на Иисус Христос като мит за слънце, което изгрява, достига апогея си, „скрива се“ (в тридневна „смърт“) и т. н.;

- **лунарни митове:** в тях луната олицетворява ставането, изначалните води (примордиален хаос), двойника на слънцето; символиката на лунарните митове се пренася върху божества като Сома у индийците, Анахита у арменците, Хеката у гърците и др.;
- **телурични митове:** преди всичко митове за Майката Земя, символизираща плодородието;
- **митове за животни и растения:** митове за свещени животни – за змейове, дракони, крави, слонове, риби, за костенурката като космогонична сила и мн. други; универсален характер има митологемата за световно дърво (ос на света), вкоренено в небето.

Деистично и просвещенски ориентирани мислители още от Епикур до европейското Просвещение са подлагали мита на разсъдъчна критика, считали са го за забавна измислица. Но митът ни говори на своя символен език за божествено участие в живота на хората. И религиозната вяра на хората е в синхрон с вярата им в митовете. Защото, както казва Платон, неверието в митовете означава и неверие в боговете (*Законите X 887 d*).

2. Предрелигиозни вярвания и представи

2. 1. Анимизъм

Анимистическа концепция за произхода на религията

Названието „анимизъм“ произхожда от латинската дума *anima* (душа) и установяването му в изследванията на генезиса на религията и културата се дължи на английския културантрополог и етнолог Едуард Тейлър. В книгата си „Първобитната култура“ Ед. Тейлър нарича анимизъм учението за душите и духовете – вярата в тях той определя като „минимум религия“. Религиозни понятия, своеобразна „детска философия“ съществува според него и у примитивните народи и учението за душата е предпоставката за такава философия. Откривайки у себе си способността на душата да се отделя от тялото, т. е. самостоятелността на душата (при наблюденията над своите сънища и видения, над екстазните си състояния), човекът проектира разбрането си за одушевеност върху естествения свят. Схващането за одушевеност, за оживотвореност на всичко постепенно преминава в по-висш етап – от понятието за души човекът възхожда към понятие за духове, а те са вече личностни причини на природните явления, всепроникващи са и влияят върху съдбата на човека като добри и зли гении. Тейлър счита, че неговото откритие има фундаментален характер за обяснението на генезиса на религията изобщо и че анимистичният стадий е еднакво необходим за всички хора, а анимистичните представи и понятия – универсални на един такъв начален стадий на развитие на религията и културата.



Изображения на души

Анимистични вярвания

Анимизмът има свой специфичен корен като светогледен и културен феномен, изразяващ предисторични форми на съществуване на вярвания и ритуали – зараждащ се култ, който все още не е вътрешно съгласуван. Анимизмът, дори в по-късните си форми, в каквито се среща и понастоящем, не представлява някаква единна религия. По-скоро повсеместно е разпространена представата, че всичко е оживотворено, че във всичко присъстват невидими сили, но анимистът не отива по-далече от идентифицирането им със собствената си душа или дух. Човешкият дух се бори със зловредни духове при болест, човешката душа открива незначайни невидими светове при пътешествията си по време на сън и особено на екстаз. Екстатичните действия, включително с приемането на халюциногенни вещества, са компонент на анимистичните култови практики.

Представите за отделимост на души и духове и за техен живот след смъртта на тялото кристализират в елементарни „прарелигиозни комплекси“, в които вярата в души и духове мотивира особеното им почитане. Тези представи определят особеното отношение към смъртта и зараждането на заупокойния култ, на култа към предците. Тези представи обуславят *спиритизма* (от латинската дума spirit – дух), или „общуване“ с духовете на мъртвите с помощта на медиуми. Форми на анимизъм и спиритични практики остават разпространени сред редица народи предимно в Африка и в отделни райони на Азия. Широко разпространен е *шаманизмът*, който представлява висш мистичен анимизъм, включващ и магически практики.

2. 2. Магизъм

За произхода на религията от магия

Английският изследовател Джеймс Фрейзър на основата на сравнително-етнографски материал обосновава концепцията за *примитивната магия* като ядро, от което възникват като две разклонения религията и науката. Според Фрейзър магическите практики и вярата в магическата сила на човека предхождат анимистичните представи и магията и култът са абсолютно необходими, наред с вярата в духове, за да можем да говорим за първоначална форма на религия. Така магията се вгражда в съответно преобразуван вид като необходим компонент в „минимума религия“.

Магизмът като феномен

Основна характеристика на магическия компонент на светогледа е разбирането за свързаност на всичко в причинно-следствена верига. Така и сферата на духовното изглежда тук като непосредствено природна сфера, която се подчинява на връзката причина–следствие; опитите за магическо въздействие върху нея целят да предизвикат следствия от определени магически действия. Тъкмо тази особеност на магизма може да обясни и да направи разбираема и тезата на Дж. Фрейзър, че от магията е възникнала науката – естествена научното познание е по същество познание през призмата на разбирането за причинно-следствена свързаност в света на обектите.

Всъщност по етимологията си думата „магия“ означава вълшебство, чудодейство. Магьосникът притежава чудодейна мощ, която е стихийна и има опората си в знанието на имената на реалиите, които се „въвличат“ в чудодейството. Всъщност магията се опира върху силата на името. Магьосникът е уверен, че владее тази сила. В своите заклинания магьосникът се опитва да въздейства върху природния свят, за да „извика“ например появата на дъжд, да осигури добра реколта, да „пропъди“ болест и т. н. Фрейзър разделя първобитната магия на подражателна (хомеопатична) и заразителна (контагиозна). По своята модалност магията може да бъде благотворна и вредоносна, а по специфичната си насоченост бихме могли да открием например лечебна,

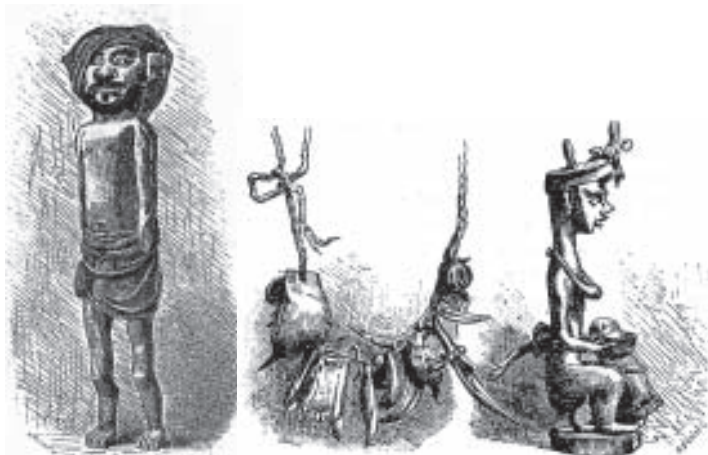
метеорологична, любовна, ловна, предпазваща и др. По начина на осъществяване магията може да е контактна или подражателна. Магическите заклинания се съпровождат от набор от ритуални действия, от песни и танци.

Но, както твърди Хегел, духовното тук се осъществява само на равнището на единично самосъзнание. Магьосникът откроява себе си като носител на такова съзнание и счита, че магическото знание му дава приоритет пред останалите. При това неговите усилия не отиват по-далече от опити за въздействие върху „духове“ със средствата и от позициите на естественото, на природното. Неговото състояние на „господство над природното“ Хегел оприличава на „сетивна омаяност“.

2. 3. Фетишизъм

Фетишистката концепция за произхода на религията

Фетишистката концепция за произхода на религията се гради върху разбирането, че религията произхожда от вярата във фетиши (от португалската дума feiticão, френската fetiche – нещо омагьосано, създадено с чудодейство, свръхестествено). За основоположник на фетишистката концепция се счита френският учен Шарл дьо Брос (с изследване от 1760 г.)



Вляво: фетиш на племето авайо
Вдясно: талисман и изображение на прародител (о-в Борнео)

Фетишизмът като феномен

Фетишът, за разлика от идола, е резултат на човешко действие върху естествени неща, но човешката намеса тук следва определени свръхестествени внушения. Фетиш може да бъде камъкът, дървото, изготвената по специална „рецепта“ муска или амулет. Ритуалните действия, разкриващи „поклонението“ пред фетиша, наподобяват религиозните култови действия по своята външна форма. Но фетишизмът не е религия по смисъла и по формата си. В практически аспект той може да се разглежда като своеобразна форма на примитивен магизъм. Фетишът притежава чудодейна, свръхестествена сила, благодарение на която той може да предпазва от болести, от „зли очи“, да „помага“ при определени действия, свързани с лова и земеделието, и т. н.

2. 4. Тотемизъм

Тотемистическата концепция за произхода на религията

Тотемистическата концепция за произхода на религията се свързва в изследователската традиция най-вече с името на френския социолог Емил Дюркем. Изследвайки австралийския тотемизъм, Дюркем достига до извода за тотемистични вярвания и кул-

тови действия като стоящи в началото на религията. Те са елементарни форми на религиозен живот, смята Дюркем, като така в последна сметка стига, както вече беше казано, до отъждествяване на тип социални връзки – на родовата свързаност – с религиозните отношения, и съответно на родовото съзнание – с религиозното съзнание. Социологическата концепция на Дюркем намира своя психологичен дубльор в концепцията за произхода на религията, предложена от Зигмунд Фройд. Фройд също счита, че тотемизмът е първоначална форма на родов живот и консолидира колективната психика.

Тотемизмът в светогледен и културен аспект

Тотемът има своя смисъл само за родовата психика, за хората, свързани с кръвнородствена, племенна и групова връзка. Думата „тотем“ произхожда от индианското *ototem* и означава „от същия, от своя род“. Тотем може да бъде обожествено животно или растение, в което, както се счита, продължава да живее душата на прародител, на родоначалник. Ето защо той бива почитан като покровител на рода или групата, като осигуряващ плодородие и благополучие и предпазващ от бедствия. В тотема живее душата на рода и тя може да се възплъщава във всекиго „от своя род“. В ритуалните действия тук може да присъства приемането на месото на тотемното животно и смисълът на този ритуален акт е човек да се отъждестви с тотема, със своето родово начало.



Тотем

3. ПРАМОНОТЕИЗЪМ

Философският възглед на Фридрих Шелинг за изначално еднобожие и по-сетнешно омножествяване на една изгубена единна религия, дадена чрез изначално откровение, намира свои продължители сред изследователите на религията като феномен на културата. Андрю Ланг, английски изследовател, отстоява тезата, че остава мистериозен и необясним произходът на небесните богове, че тяхната божественост не би могла да бъде разбрана от антропологични позиции. С крупното изследване на австрийския етнограф, лингвист и католически свещеник Вилхелм Шмит (1880–1954) „Произход на идеята за Бога“ се полага началото на цяло изследователско направление, чиито усилия се мотивират от разбирането, че едното е винаги – логически и исторически – преди многото, респективно, че монотеизмът логично следва да се приеме за изначална, макар и „скрита“ от нас, форма на религията. Изследват се племенни вярвания и се констатира, че хората пазят дълбоко в себе си идеята за един бог – небесен отец и творец на всичко – дори когато вече не осъществяват култови действия, свързани с почитанието му. Името на този небесен отец е забравено или пък има забрана то да бъде произнасяно.

Езиковите съставки насочват към разбирането на единия изначален бог именно като небесен отец. И наистина счита се, че древните индийци например са почитали божество, наричано Дяус Питар („Отец–Небе“) още преди ведическия период; в индоевропейските езици срещаме имена на богове, произхождащи от този корен – Юпитер, Зевс, както и гръцкото название на бога – Theos, латинското Deus, санскритското devī. Етнографските изследвания на В. Шмит и неговата школа, извършени сред австралийски, африкански, полинезийски, меланезийски племена, илюстрират разби-

рането за вторичност на политеизма и на самата множественост на религиите. Човекът, както се оказва, не губи своята мистична интуиция за единно Божество, при все че в религията се наблюдава известен регрес поради опитите на човека да „прагматизира“ божествената сфера, да търси по-„настични“ свои закрилници и помощници, в резултат на което той започва и да обожествява природни реалии и сили, да противопоставя на Бога своите човешки сили и воля. И в текстовете на Библията се говори за грехопадението на човека и отдалечаването му от Бога, за скиталчеството на Каин по лицето на земята, за титаничните усилия на хората да съградят със собствени усилия път към „небесното“ чрез Вавилонската кула и т. н. Безкрайно отвъдното единно Божество той започва да счита дори за враждебно. Но човекът не устоява и не би могъл да устои на привличането на единия и единен Бог.

Така, от гледна точка на възгледа за прамонотеизъм, най-древните корени на религията остават непроницаеми за нашия „външен“ поглед: изначалният монотеистичен култ е заглъхнал, а почитаното в този култ Божество е останало в митологичните пластове на съзнанието. Но за човека е прокаран път за възстановяване на изгубената свързаност с един Бог, който път става очевиден отново чрез монотеистичните религии.

ВЪПРОСИ И ЗАДАЧИ

1. *Направете сравнителен анализ на митологичното, анимистичното, магическото, фетишисткото и тотемистичното съзнание, като откриете техните сходства и различия.*
2. *Дискусионен клуб: Разделете се на две групи: нека едната приведе аргументи в подкрепа на генезиса на религията в посока от множественост към единност, от предрелигиозни форми (дадени в митологичното съзнание) и вярвания и ритуални практики, представени в анимизма, магизма, фетишизма, тотемизма, а другата група да приведе аргументи в подкрепа на прамонотеизма.*
3. *Вгледайте се в себе си, в приятели, в познати: откривате ли във всекидневните ни възгледи и поведение рудименти („остатъци“) от примитивен анимизъм, магизъм, фетишизъм и в какво се изразяват те? С какви ценности (положителни или отрицателни) бихте свързали подобни възгледи и действия?*